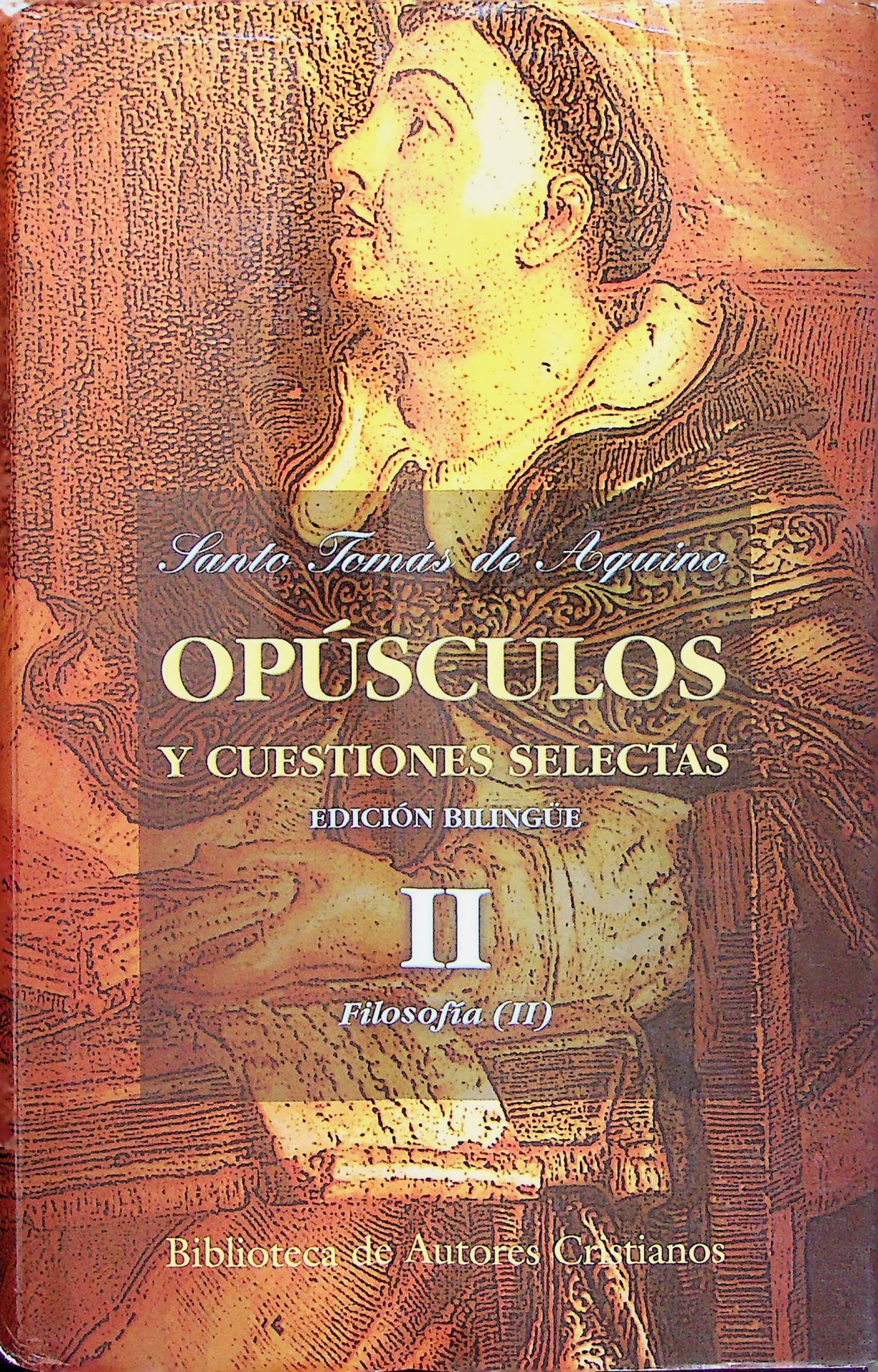


Santo Tomás de Aquino

OPÚSCULOS
Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

II

Filosofía (II)

Biblioteca de Autores Cristianos

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN PROMOVIDA POR LOS SUPERIORES PROVINCIALES DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

COORDINADOR DE LA OBRA
ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

BAC Maior - Serie Biblioteca Clásica

SANTO TOMÁS DE AQUINO

OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS

EDICIÓN BILINGÜE

II

Filosofía (2)

Cuestión sobre la mente * Cuestión sobre la razón superior e inferior * Cuestiones de la sindéresis y la conciencia * Cuestión sobre el apetito del bien * Cuestión sobre la sensualidad * Cuestión del libre albedrío * Cuestión de la elección humana * Cuestión sobre el mal * Cuestión sobre las virtudes en general * Cuestión sobre las virtudes cardinales * La monarquía. Al rey de Chipre * Carta a la duquesa de Brabante

COLABORADORES DEL VOLUMEN:

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR • SIXTO J. CASTRO RODRÍGUEZ • GREGORIO CELADA LUENGO • ELADIO CHÁVARRI LÓPEZ DE DICASTILLO • GABRIEL FERRER ALOY • LUCIANO GÓMEZ BECERRO • JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA • ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO • ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO • ESTEBAN PÉREZ DELGADO • LAUREANO ROBLES CARCEDO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMIII

ÍNDICE GENERAL

Págs.

CONTENIDO DEL SEGUNDO VOLUMEN XIII

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS XV

SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS XIX

Cuestión sobre la mente

INTRODUCCIÓN 3

Artículo 1. La mente en cuanto está en ella la imagen de la Trinidad ¿es la esencia del alma? 16

Artículo 2. ¿La memoria está en la mente? 26

Artículo 3. ¿Se distingue la memoria de la inteligencia como una potencia de otra? 34

Artículo 4. La mente ¿conoce las cosas materiales? 39

Artículo 5. Nuestra mente ¿conoce las cosas materiales en lo singular? 45

Artículo 6. Nuestra mente ¿recibe el conocimiento de las cosas sensibles? 49

Artículo 7. ¿La imagen de la Trinidad está en la mente según que conoce las cosas materiales? 59

Artículo 8. La mente ¿se conoce a sí misma por esencia o por alguna especie? 68

Artículo 9. Nuestra mente ¿conoce los hábitos existentes en el alma por su esencia? 84

Artículo 10. ¿Puede alguien saber si tiene la caridad? 95

Artículo 11. La mente ¿puede en esta vida ver a Dios por esencia? 101

Artículo 12. ¿La existencia de Dios es evidente por sí misma a la mente humana? 111

Artículo 13. ¿Se puede conocer la Trinidad por la razón natural? 121

Cuestión sobre la razón superior e inferior

INTRODUCCIÓN 131

Artículo 1. ¿El entendimiento y la razón son potencias diferentes en el hombre? 139

Artículo 2. La razón superior e inferior ¿son potencias diferentes? .. 155

Artículo 3. ¿Puede haber pecado en la razón superior o en la inferior? 170

Artículo 4. ¿Es pecado mortal la delectación morosa? 176

Artículo 5. ¿Puede haber pecado venial en la razón superior? 187

Págs.

Cuestiones de la sindéresis y la conciencia

INTRODUCCIÓN A LA SINDÉRESIS Y LA CONCIENCIA 193

La sindéresis 233
Artículo 1. ¿La sindéresis es potencia o hábito? 234
Artículo 2. ¿Puede pecar la sindéresis? 249
Artículo 3. ¿Se extingue la sindéresis en algunos? 255

La conciencia 259
Artículo 1. ¿La conciencia es potencia, o hábito, o acto? 259
Artículo 2. ¿Puede errar la conciencia? 272
Artículo 3. ¿Obliga la conciencia? 278
Artículo 4. ¿Obliga la conciencia errónea? 281
Artículo 5. ¿La conciencia errónea obliga en cosas indiferentes más que el precepto del prelado, o menos? 289

Cuestión sobre el apetito del bien

INTRODUCCIÓN 295
Artículo 1. Si todas las cosas apetecen el bien 302
Artículo 2. Si todas las cosas apetecen a Dios mismo 312
Artículo 3. Si el apetito es una potencia especial del alma 315
Artículo 4. Si, en los seres racionales, la voluntad es una potencia distinta de la apetitiva de la parte sensible 319
Artículo 5. Si la voluntad quiere algo necesariamente 324
Artículo 6. Si la voluntad quiere necesariamente cuanto quiere 334
Artículo 7. Si alguien adquiere mérito queriendo lo que quiere necesariamente 340
Artículo 8. Si Dios puede obligar a la voluntad 342
Artículo 9. Si alguna criatura puede cambiar la voluntad o influir en ella 346
Artículo 10. Si la voluntad y el entendimiento son una única potencia 352
Artículo 11. Si la voluntad es una potencia más elevada que el entendimiento o al revés 356
Artículo 12. Si la voluntad mueve al entendimiento y a las demás potencias del alma 365
Artículo 13. Si la intención es un acto de la voluntad 369
Artículo 14. Si la voluntad quiere el fin y tiende hacia lo que conduce a él con un mismo acto 378
Artículo 15. Si la elección es un acto de la voluntad 381

Cuestión sobre la sensualidad

INTRODUCCIÓN 387
Artículo 1. ¿La sensualidad es una potencia cognoscitiva o sólo apetitiva? 395
Artículo 2. ¿La sensualidad es una única potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible? 404

Págs.

Artículo 3. ¿El irascible y el concupiscible se colocan solamente en el apetito inferior o también en el superior? 412
Artículo 4. ¿Obedece la sensualidad a la razón? 417
Artículo 5. ¿Puede darse el pecado en la sensualidad? 421
Artículo 6. ¿El concupiscible está más corrompido e infectado que el irascible? 428
Artículo 7. ¿Puede curarse durante esta vida la sensualidad de la corrupción predicha? 433

Cuestión del libre albedrío

INTRODUCCIÓN 441
Artículo 1. ¿Tiene el hombre libre albedrío? 450
Artículo 2. ¿Tienen libre albedrío los animales? 468
Artículo 3. ¿Tiene Dios libre albedrío? 475
Artículo 4. ¿Es el libre albedrío potencia o no? 479
Artículo 5. ¿Es el libre albedrío una sola potencia o varias? 489
Artículo 6. ¿Es el libre albedrío la voluntad o una potencia distinta de la voluntad? 493
Artículo 7. ¿Puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío naturalmente confirmado en el bien? 498
Artículo 8. ¿Puede el libre albedrío de una criatura ser confirmado en el bien mediante el don de la gracia? 507
Artículo 9. ¿Puede el libre albedrío del hombre ser confirmado en el bien en este mundo? 513
Artículo 10. ¿Puede el libre albedrío de una criatura estar obstinado o confirmado irremediablemente en el mal? 518
Artículo 11. ¿Puede el libre albedrío del hombre, en este mundo, estar obstinado en el mal? 533
Artículo 12. ¿Puede el libre albedrío, sin la gracia, en estado de pecado mortal, evitar el pecado mortal? 541
Artículo 13. ¿Puede alguien, en estado de gracia, evitar el pecado mortal? 561
Artículo 14. ¿Puede el libre albedrío ordenarse al bien sin la gracia? 565
Artículo 15. ¿Puede el hombre, sin la gracia, prepararse para recibir la gracia? 571

Cuestión de la elección humana

INTRODUCCIÓN 579
Artículo único 583

Cuestión sobre el mal

INTRODUCCIÓN 609
Artículo 1. Si el mal es algo 619
Artículo 2. Si el mal está en el bien 633
Artículo 3. Si el bien es causa del mal 643
Artículo 4. Si el mal se divide convenientemente en culpa y pena 656
Artículo 5. Si la pena es mayor mal que la culpa 665

Págs.

Cuestión sobre las virtudes en general

INTRODUCCIÓN 679
Artículo 1. ¿Las virtudes son hábitos? 690
Artículo 2. ¿Es acertada la definición de virtud que da Agustín? 700
Artículo 3. ¿La potencia del alma puede ser sujeto de la virtud? 706
Artículo 4. ¿El irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de la virtud? 710
Artículo 5. ¿La voluntad es sujeto de la virtud? 721
Artículo 6. ¿Existe la virtud en el entendimiento práctico como en su sujeto? 729
Artículo 7. ¿Se da la virtud en el entendimiento especulativo? 736
Artículo 8. ¿Las virtudes se hallan en nosotros naturalmente? 742
Artículo 9. ¿Se adquieren las virtudes por medio de los actos? 754
Artículo 10. ¿Hay en el hombre algunas virtudes infusas? 767
Artículo 11. ¿Se aumenta la virtud infusa? 782
Artículo 12. ¿Se distinguen las virtudes entre sí? 795
Artículo 13. ¿Consiste la virtud en el medio? 613

Cuestión sobre las virtudes cardinales

INTRODUCCIÓN 829
Artículo 1. ¿Son éstas las cuatro virtudes cardinales, a saber: la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza? 835
Artículo 2. ¿Están unidas las virtudes de manera que quien tiene una, las tiene todas? 847
Artículo 3. ¿En el hombre son iguales todas las virtudes? 861
Artículo 4. ¿Permanecen en el cielo las virtudes cardinales? 874

La monarquía. Al rey de Chipre

INTRODUCCIÓN 887
Proemio 893
Libro Primero 893
Capítulo 1 893
Capítulo 2 899
Capítulo 3 901
Capítulo 4 905
Capítulo 5 907
Capítulo 6 909
Capítulo 7 914
Capítulo 8 918
Capítulo 9 922
Capítulo 10 926
Capítulo 11 931
Capítulo 12 933

Libro Segundo 934
Capítulo 1 934
Capítulo 2 935

Págs.

Capítulo 3 938
Capítulo 4 942
Capítulo 5 946
Capítulo 6 948
Capítulo 7 951
Capítulo 8 954

Carta a la duquesa de Brabante

INTRODUCCIÓN 959
I 965
II 967
III 968
IV 968
V 969
VI 970
VII 972
VIII 972

ÍNDICE BÍBLICO 979
ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS CITADAS POR SANTO TOMÁS 983
ÍNDICE DE MATERIAS 1007

CONTENIDO DEL SEGUNDO VOLUMEN

El presente volumen contiene aquellas cuestiones disputadas por Santo Tomás que con mayor profundidad trazan su doctrina sobre la razón práctica y la filosofía moral. La mayor parte de ellas está contenida en la colección de cuestiones que Santo Tomás disputó en los inicios de su magisterio en la universidad de París y que lleva el título *De veritate*. Las cuestiones sobre la mente y sobre la razón en el ejercicio del conocimiento de las cosas superiores y las inferiores son partes fundamentales de su concepción del conocimiento humano. Ambas cuestiones son presentadas por Gregorio Celada, especialista en la teología patrística y de Santo Tomás. Las cuestiones de la sindéresis y la conciencia van unidas porque en ellas se expresa el pensamiento más original del maestro sobre la razón práctica. La introducción a ellas es un profundo estudio sobre el influjo de los filósofos árabes en estas cuestiones, que va rubricado por Esteban Pérez, catedrático en la Universidad de Valencia y perito en historia de la psicología. Siguen tres cuestiones nucleares en la filosofía moral de Santo Tomás: el apetito de bien y la voluntad, la sensualidad o apetito sensitivo y el libre albedrío. Difícilmente se puede comprender la teología moral de Santo Tomás sin conocer los fundamentos psicológicos y de ética filosófica que aquí se esclarecen con una profundidad no igualada en los escritos posteriores. Son cuestiones que por primera vez aparecen traducidas y acompañadas del texto crítico latino. La presentación de estas cuestiones corre a cargo de buenos conocedores de las materias correspondientes, que son, respectivamente: Ángel Martínez Casado, Antonio Osuna y Eladio Chávarri.

De las cuestiones disputadas *De malo* se incluyen en este volumen dos cuestiones: la naturaleza del mal y el acto de elección de la voluntad. Son dos temas de carácter indudablemente filosófico y de marcada significatividad en la moral tomasiana. Son presentadas por dos beneméritos profesores de filosofía: Eladio Chávarri y Sixto Castro.

También por primera vez se ofrece la edición bilingüe de dos cuestiones disputadas de Santo Tomás sobre las virtudes, que son las dedicadas a investigar la idea general de virtud y las virtudes cardinales. Son dos cuestiones discutidas y redactadas por el maestro por las mismas fechas en que escribía el amplio tratado de las virtudes en su teología moral de la Suma de Teología. Por ello, su doctrina complementa lo que en ésta se dice y profundiza en su investigación, como corresponde a unas cuestiones tratadas con el rigor propio de la enseñanza universitaria. Ambas cuestiones son presentadas por Antonio Osuna, especialista en temas de filosofía moral y jurídica.

El opúsculo que los antiguos editaban como *De regno seu de regimine principum* está incorporado al presente volumen, pues es un tratado de moral política. Es un opúsculo muy comentado y editado y que inauguró un tipo de tratados posteriores que versaban sobre la educación de los príncipes. Aunque es un tratado incompleto, que después sería incorpo-

rado por Tolomeo de Lucca a una obra suya, recoge posturas de Santo Tomás que fueron muy controvertidas y en las que su mente genuina sigue siendo todavía discutible. La edición presente corre a cargo de Laureano Robles, catedrático de la Universidad de Salamanca e investigador en filosofía medieval y que ya había traducido esta obra.

Finalmente, se incluye la Carta a la Duquesa de Brabante, que es la respuesta del Santo a cuestiones morales de gobierno sobre las minorías judías presentes en su reino. La respuesta a los temas morales se hace a tenor de la legislación canónica de su tiempo. La publicación de este texto nos excusa de publicar otras breves respuestas a problemas prácticos de moral, que, por tratarse de cuestiones circunstanciales y de aplicación de legislación sin vigencia, carecen de interés doctrinal en nuestros días.

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Cat. Aur. Super Mt. Mc. Lc. Io.	Catena aurea super quatuor Evangelia
Collat. in Credo	Collationes de Credo in Deum
Compend. Theol.	Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum
Cont. errores graec.	Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam
Cont. Gent.	Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei. [l.3 (libro) c.6 (capítulo)]
Cont. impugn. relig.	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
Cont. retrahent.	Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a Religionis ingressu
De aeternit. mundi	De aeternitate mundi contra murmurantes
De angelis	De angelis seu substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno
De anima	Q.D. De anima
De art. fid.	De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis
De carit.	Q.D. De caritate
De correct. fra.	Q.D. De correctione fraterna
De demonstr.	De demonstratione
De different. verb.	De differentia verbi divini et humani
De duob. praecept.	De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis
De ente et ess.	De ente et essentia
De fallaciis	De fallaciis ad quosdam nobiles artistas
De forma absol.	De forma absolutionis sacramentalis
De instant.	De instantibus
De iudic. astror.	De iudiciis astrorum
De malo	Q.D. De malo
De mixt. element.	De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De motu cord.	De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli
De natur. accident.	De natura accidentis
De natur. gener.	De natura generis
De natur. mater.	De natura materiae et dimensionibus interminatis
De natur. verb. intellect.	De natura verbi intellectus
De operat. occult.	De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultramontanum
De perfec. vitae spirit.	De perfectione vitae spiritualis
De pot.	Q.D. De potentia Dei
De princ. indiv.	De principio individuationis
De princ. natur.	De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum
De prop. modal.	De propositionibus modalibus
De quatuor oppos.	De quatuor oppositis
De rat. fid.	De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum
De regim. iudaeor.	De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae

De regim. princ.	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri
De secr.	De secreto
De sortibus	De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo
De spe	Q.D. De spe
De spirit. creat.	Q.D. De spiritualibus creaturis
De un. Verbi	Q.D. De unione Verbi Incarnati
De unit. intell.	De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses
De verit.	Q.D. De veritate
De virt. card.	Q.D. De virtutibus cardinalibus
De virtut.	Q.D. De virtutibus in communi
Decret. 1	In Decretalem Primam
Decret. 2	In Decretalem Alteram Expositio
Ep. Ad Bernardum	Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem
Ep. De modo stud.	Epistola de modo studendi
Exposit. Ave Maria	Expositio in salutationem angelicam, videlicet Ave Maria
Exposit. Pater Noster	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster
In Boet. De Trin.	Expositio super Boethii De Trinitate
In De anima	In Aristotelis Librum De Anima Commentarium
In De caelo	In libros Aristotelis De caelo et mundo Commentaria
In De causis	Expositio super Librum De causis
In De div. nom.	Expositio super Dyonisii De divinis nominibus
In De generat. et corrupt.	In Librum primum Aristotelis De generatione et corruptione Commentaria
In De hebdom.	Expositio super Boethii De hebdomadibus
In De mem. et reminisc.	In Aristotelis Librum de memoria et reminiscentia
In De sensu et sens.	In Aristotelis Librum De sensu et sensato Commentaria
In Ethic.	In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nichomachum Expositio
In Ier.	In Ieremiam Prophetam Expositio
In Io.	In Evangelium S. Ioannis Commentarium
In Iob	Expositio super Iob ad litteram
In Is.	In Isaiam prophetam Expositio
In Metaphys.	In Metaphysicam Aristotelis Commentaria
In Meteorol.	In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria
In Mt.	In Evangelia S. Matthaei Commentaria
In Periherm.	In Aristotelis Libros Peri Hermenias Commentaria
In Physic.	In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria
In Polit.	In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio
In Post. Analyt.	In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria
In Ps.	In Psalmos Davidis Expositio
In Rom.-In 1 Cor.-In 2 Cor.-In Gal.-In Eph.-In Phil.-In Col.-In 1 Thess.-In 2 Thess.-In 1 Tim.-In 2 Tim.-In Tit.-	

In Philem.-In Hebr.	Super Epistolas S. Pauli Expositio. [2 (capítulo) lect.1 (lección)]
In Sent.	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. [1-2-3-4 (libros) d.3 (distinciones) q.2 (cuestiones) a.2 (solución) qa.2 (cuestiúnculas) obi.1 (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
In Thren.	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio
Off. De fest. Corp. Christi	Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis
Piae preces	Piae preces
Princ. Hic est	Principium: Hic est liber. De commendatione et partitione Sacrae Scripturae
Princ. Rigans Mont.	Principium: Rigans Montes. De commendatione Sacrae Scripturae
Quodl.	Quaestiones quodlibetales
Resp. de art. 6	Responsio de 6 articulis de Lectorem Bisuntinum
Resp. de art. 36	Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum
Resp. de art. 43	Responsio de 43 articulis
Resp. de art. 108	Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia
Resp. super mater. vendit.	De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum
Summa	Summa Theologiae. [1 - 1-2 - 2-2 - 3 (partes) q.3 (cuestiones) a.2 (solución del artículo) obi. (objeciones) sed c. (argumentos sed contra) ad 2 (respuestas a las objeciones)]
Suppl.	Supplementum. Summa Theologiae

SIGLAS DE LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS *

AL	*Aristoteles latinus.* Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum consociatorum auspiciis et consilio editum.
Alonso	«Expositio libri De anima. Translatio Iacobi Veneti», en PEDRO HISPANO, *Obras filosóficas* III, edit. Manuel Alonso (Madrid 1952).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
Baeumker	«Adam Pulchre Mulieris, Liber de intelligentiis», en CL. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Aschendorff, Münster i.W. 1908) 1-71. Y *Avencebrolis Fons Vitae ex arabico in latinum translatum a Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino* (Münster 1892-1895).
BK	*Aristoteles graece* ex recensione I. Bekkeri (Berlín 1831).
Borgnet	ALBERTI MAGNI *Opera omnia,* edit. A. Borgnet, 38 vols. (París 1890-1899).
CC	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Turnhout 1966ss).
CCCM	*Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* (Turnhout 1966ss).
Colon	Editio Coloniensis. ALBERTI MAGNI, *Opera omnia...* curavit Institutum Alberti Magni Coloniense (Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1951ss).
Crawford	*Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros* recensuit F. S. Crawford (Cambridge 1953).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena-Leipzig 1866ss).
De Rijk	PETER OF SPAIN, *Tractatus called afterwards Summule logicales...* by L. M. De Rijk (Assen 1972).
Decker	S. THOMAE DE AQUINO, *Expositio super Librum Boethii De Trinitate,* recensuit Bruno Decker (Leiden 1955).
Deman	Ethica Eudemia. Translatio anonyma, en TH. DEMAN, «Le liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin»: *Revue des Scienc. Philosoph. et Théolog.* 17 (1928) 38-58.
Didot	*Aristotelis Opera omnia graece et latine* (Firmin-Didot, París 1848-1878).
Dion	*Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite,* 2 vols. (Desclée de Brouwer, París-Brujas 1937).
DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique,* 16 vols. (París 1903ss).
DZ	*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* (Herder ^{36}1976).
Friedberg	*Corpus Iuris Canonici.* Editio Lipsiensis... recognovit... Aemilius Friedberg (Leipzig 1879).

* La lista completa de las fuentes usadas por Santo Tomás en sus obras se encuentra en el volumen I p.XXXIX-XLIV. Aquí sólo se recogen las siglas de las fuentes citadas en el presente volumen.

Gauthier	Ethica Nicomachea sive Etica Vetus. *Ethica Nicomachea sive «Liber Ethicorum». A. Recensio pura.* Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis. R.-A. Gauthier edit. (Leiden-Bruselas 1972). *Ethica Nicomachea sive «Liber Ethicorum». B. Recensio recognita.* Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis. R.-A. Gauthier edit. (Leiden-Bruselas 1972).
Guill. Altiss.	MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea,* ed. J. Ribaillier (París-Grottaferrata 1980-1987).
Krueger-Mommsen	*Corpus Iuris Civilis.* I-II (Berlín 1892-1893).
Leonina	Editio Leonina. *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita,* cura et studio Fratrum Praedicatorum (Roma 1882ss).
Mansi	MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* 53 t. y 58 vols. (París 1899-1927).
MG	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (París 1857-1886).
ML	J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* (París 1844-1864).
Muckle	«Isaac Israeli Liber de definicionibus», ed. J. T. Muckle, en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge* 11 (1937-38) 299-340; y *Algazel's Metaphysics. A medieval translation* by J. T. Muckle (Toronto 1933).
Pattin	«Liber De causis, édition établie... avec introduction et notes» par A. Pattin: *Tijdschrift voor Philosophie* 28 (1966) 90-203.
Pattin	*Simplicius latine. Commentaire sur les Catégories d'Aristote.* Traduction de Guillaume de Moerbeke, édit. critique par A. Pattin (Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum V/1-2; Lovaina-París 1971-75).
Peiper	*Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque...,* recensuit R. Peiper (Teubneri, Leipzig 1871).
Ribaillier	Véase Guill. Altiss., *Summa aurea.*
SC	Sources Chrétiennes (París).
Scoto	*Metaphysica nova. Translatio ex arabico in latino sermone a Scoto* (Venecia 1562).
Summa fr. Alexandri	*Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Summa theologica,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t.1-4 (Quaracchi 1924-1948).
Van Riet	*Avicenna latinus, Liber de Anima...,* édition critique de la traduction médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden), libri 1-3 (1972); libri 4-5 (1968). Y *Liber de Philosophia prima sive Sciencia divina,* édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet (Lovaina-Leiden), libri 1-4 (1977); libri 5-10 (1980).
Verbeke	*Themistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote,* édit. critique G. Verbeke (Lovaina-París 1957).
Verbeke-Moncho	*Némésius d'Émèse, de natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise,* G. Verbeke et J. R. Moncho edit. (E. J. Brill, Leiden 1975).

CUESTIÓN SOBRE LA MENTE

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

GREGORIO CELADA LUENGO

INTRODUCCIÓN

El contenido de las célebres sesiones académicas de controversia es conocido por la abundante literatura de las *Quaestiones disputatae*. Desde antiguo se recogieron en tres volúmenes las cuestiones del maestro Tomás y la tradición ha conservado esta clasificación. El fruto de estos tres primeros años de enseñanza magisterial de Tomás en París son *Las cuestiones disputadas sobre la verdad*, que son un total de 29 y fueron discutidas en París entre 1256 y 1259. Del mismo tiempo son los *Quodlibetos VII-IX*, disputas más solemnes de los maestros en navidad y pascua. Otro volumen de cuestiones disputadas lleva por título *De potentia Dei*, que comprende 10 cuestiones sobre ese argumento, pero incluye otras varias y, por fin, *De virtutibus*, que abarca cinco cuestiones.

El texto de estas cuestiones es original, pues, aunque no lo escribiera Santo Tomás, sin embargo responde a su dictado. Esto permite descubrir algunos aspectos de su método de enseñanza. Tomás dictaba el texto con notas tomadas durante las sesiones. Un equipo de secretarios ponía a su disposición una especie de fichero, sobre el que él trabajaba. Como lo han demostrado los eruditos de la *Edición leonina*, el texto del *De veritate* tiene un documento del mayor valor. En efecto, un manuscrito de la Biblioteca vaticana contiene el texto original de las cuestiones desde la 2 a la 22. Santo Tomás, después de las sesiones de discusión, dictó el texto a sus secretarios, con vistas a la publicación [1]. Para nuestra cuestión ha podido, pues, restituirse el original. En consecuencia no hay dificultades ni de autenticidad ni de fecha para esta obra.

En estas disputas el maestro pone más su sello personal que en los comentarios, donde prevalecía la *lectio*. Por eso, además de fijar los temas, el maestro ordena las cuestiones según un orden interno, que deliberadamente se traduce en algo sistemático, siempre con fines pedagógicos. Tomás tenía una particular preocupación por el método pedagógico, como se desprende del célebre prólogo de la *Suma de teología*. Uno de los objetivos del mismo es el «ordo disciplinae». Aunque esto sea más perceptible en su sistemática de la teología, sin embargo también puede apreciarse en estas cuestiones.

Por eso, se puede ver una específica ordenación de los tratados del *De veritate*, aunque no sea éste el asunto más trascendente. Desde este punto de vista parece evidente que hay dos partes. Una primera que va desde la cuestión 1 a la 20, donde se trata de la verdad y el conocimiento. La secuencia de las cuestiones aquí tratadas se refiere a Dios (cuestiones 2-7); a los ángeles (8-9); a los hombres (10-20). Estas once cuestiones responden a un concreto esquema usado en otras ocasiones, es decir,

---

[1] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. XXII: *Quaestiones disputatae De veritate*, I-III (Roma 1972, 1975, 1976).

primero las cosas en sí y luego algunas circunstancias históricas. Por eso, desde la 10 a la 17 se refieren a las estructuras del conocimiento humano. Tomás dedica el mayor número de cuestiones al problema del conocimiento, donde se encuentra la mente como imagen de la Trinidad. La cuestión décima es la que lleva el título *De mente*, lo cual significa que fue tratada en el curso 1257-1258. En cambio, las cuestiones de la 18 a la 20 se refieren a algunos casos concretos en los que se ha encontrado el conocimiento humano —primer hombre, el hombre después de la muerte, la ciencia de Cristo— y obedecen a asuntos de la teología medieval. La otra parte se refiere al bien y al apetito del bien, que es la voluntad, y que comprende desde la cuestión 21 a la 29.

1. La cuestión «De mente»

La reflexión sobre sí mismo y sobre las estructuras del propio conocimiento es una de las características del pensamiento filosófico. En efecto, la misma razón es objeto de una investigación sobre sí misma, de modo que esta reflexión se convierte en objeto de trabajo. Agustín introduce en el vocabulario filosófico el término *mente*, como el más alto valor humano, porque en ella está la imagen de Dios en el hombre[2]. Descubre así el «cogito» humano como una poderosa fuerza interior con la que el hombre llega a conectar con Dios.

Agustín había valorado la reflexión como algo que relaciona el pensamiento humano con la Trinidad. Se ha considerado el famoso pasaje del libro X *De Trinitate* como un precedente del *cogito* cartesiano: «Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda»[3]. El hombre se descubre por la reflexión sobre sí mismo y de este modo se descubre interiormente a imagen y semejanza de Dios. Este descubrimiento de sí mismo es para Agustín una abertura al Dios trinitario.

También Aristóteles había identificado el primer Motor Inmóvil en su *Metafísica* con el pensamiento del pensamiento y a Dios con la reflexión absoluta. Todavía más, en la *Ética a Nicómaco*, la alegría de la amistad está ligada a la reflexión, porque el amigo percibe a su amigo de manera diversa y más rica. Así se aprende o se vuelve a sentir juntos, se aprende a sentir y se siente que se siente. Estos temas subrayan que la contemplación, que no se da sin reflexión, se asimila a lo divino, y así es propio del hombre, porque lo hace más humano.

---

[2] En nuestra edición se mantiene la palabra *mente* para referirse a esa realidad propia del ser humano, por la que sobrepasa a los animales. La traducción francesa adopta la palabra *esprit*, mientras que la italiana mantiene *mente:* TOMÁS DE AQUINO, *Questions disputées sur la vérité: question X, L'esprit (De mente)*: trad. K. S. Ong-Van-Cung (París 1998); *Le questioni disputate II: La verità 10-20*: trad. R. Coggi (Bolonia 1992).

[3] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* X 10 14, trad. L. Arias, en *Obras completas,* V (BAC, Madrid ²1956) 601.

Estos dos autores, que sirven de referencia central a esta cuestión, ponen la reflexión en el centro mismo del hombre. La *mente* es como la punta del alma, tan fina, que se asemeja a lo divino. Se comprende que también Tomás haga de la reflexión un polo de su pensamiento. El *De mente* es una síntesis de la «reflexión» según Agustín y Aristóteles. Confrontar la reflexión en Aristóteles y en Agustín, para quien la *mente* es una poderosa fuerza interior del hombre, es preguntarse si el retorno sobre sí puede ser completo y esencial o si, por el contrario, la posesión de la autoconciencia es siempre tributaria de los actos de conocimiento. En esta cuestión cita profusamente el *Comentario sobre la Trinidad* de Agustín, pero el legado aquí recogido es más amplio. En efecto, no se trata tanto de un agustinismo literal, cuanto de un fondo común de la teología occidental, que tomaba de ahí sus temas filosóficos. Por eso, San Agustín es una autoridad teológica respetada, pero Santo Tomás introduce las líneas de fuerza de su propia metafísica y noética de inspiración aristotélica. La reflexión sobre la teoría del conocimiento y su proceso psicológico, de la que se trata en las cuestiones *De veritate*, es afrontada aquí con toda su intensidad.

En el dominio del conocimiento el problema decisivo con el que habían tropezado los filósofos anteriores, judíos, árabes y cristianos, consistía en remontar las antinomias del aristotelismo y del platonismo. Todos habían presentido que no se podía sacrificar simplemente a uno o a otro. Se trataba de hacer una síntesis de las dos grandes corrientes que dominan el pensamiento filosófico: el empirismo y el idealismo. En el terreno del conocimiento las dos actitudes parecen irreductibles y se impone una opción. Por eso, Tomás rechaza toda iluminación especial a nivel del conocimiento natural y toda intuición directa de las realidades espirituales. La teoría de la ciencia en Tomás tiene por base la doctrina de la abstracción, sobre la que injerta toda la lógica peripatética. La epistemología de Tomás opta con decisión por el realismo intelectualista de Aristóteles. Sin embargo, no rechaza la validez del conocimiento sobrenatural, que amplía los márgenes de la inteligencia humana.

En realidad aquí Santo Tomás presenta un comentario sobre las principales tesis de Aristóteles en el marco de una antropología cristiana basada en el pensamiento trinitario de Agustín. La originalidad del *De mente* es haber utilizado el pensamiento trinitario para hablar del acto de reflexión, necesario para conocer. Aunque Agustín y Aristóteles estén de acuerdo en dar tanto relieve a la reflexión, sin embargo sus puntos de vista sobre la naturaleza de la mente son profundamente distintos e incluso opuestos. Para Agustín la mente es la esencia del alma y no una facultad. Tomás mantendrá con firmeza que la inteligencia y la voluntad son facultades del alma, pero no su esencia. Al contrario de Agustín, puesto que la inteligencia es una de las facultades del alma, ella no puede conocer sin el cuerpo ni ser la esencia del alma. Es una de sus facultades, sin duda la más noble de todas. El acto de reflexión sobre sí mismo no llega a la interioridad humana de forma absoluta, precisamente porque en el hombre existir y pensar siempre son actos diversos. Solamente en Dios coinciden ser y pensar y, por consiguiente, la interioridad es absoluta.

El *De mente* está en la encrucijada de diversos caminos, porque es una respuesta anticipada al averroísmo, ya que insiste en que la re-

flexión sobre uno mismo nunca es completa, jamás es esencial, como lo es en Dios, siendo sin embargo realmente una reflexión sobre sus propios actos de pensamiento. Tomás se opone también a Avicena que sostiene, como Aristóteles y al contrario de Averroes, que el alma es la forma del cuerpo correspondiente y que es una substancia espiritual, intermediaria entre el mundo de los cuerpos y de los espíritus. La posición de Avicena en su tratado *Sobre el alma* es espiritualista. El alma es un principio inmaterial unido al organismo corporal y se sirve de él. El célebre argumento del hombre volando muestra un sujeto creado bruscamente en la edad adulta y que se encuentra en un espacio absolutamente vacío. Este hombre no tendría ninguna impresión sensible y sin tener conciencia de sus miembros corporales, poseería, sin embargo, el conocimiento de que existe. La mente es la conciencia de sí, inmediata e inmaterial, que es la esencia misma del alma. De este modo toda facultad, por ejemplo la de percibir, es una propiedad sobreañadida al principio esencialmente espiritual.

Las críticas de Tomás a Agustín son debidas en parte a la existencia de una corriente de pensamiento que pone su doctrina al servicio de la lógica neoplatónica. La teoría aviceniana saca de la lógica neoplatónica de la procesión o emanación su noética, que tiene algunos puntos de encuentro con Agustín. Haciendo de la inteligencia la esencia del alma e insistiendo en la iluminación divina en la concepción de las verdades, Agustín abre la posibilidad de que la iluminación árabe favorezca la teoría neoplatónica de la procesión. La conjunción del agustinismo y del peripatetismo árabe es la fuente de la noética, en la que la reflexión no constituye sólo al hombre a imagen y semejanza de Dios, sino que incluso lo diviniza según ese movimiento de divinización hasta coincidir con el Principio. Reinterpretando el espiritualismo agustiniano, Tomás se distancia a la vez del neoplatonismo y de Avicena, pero así reencuentra la antropología agustiniana, que dispone las célebres trilogías *(memoria-intellectus-voluntas),* muy usada por Agustín, como la imagen más perfecta de la Trinidad, que se encuentra en el hombre, y *(mens-notitia-amor)* según los objetos de nuestra inteligencia: los sensibles, nosotros mismos, Dios. Las posiciones del *De mente* dan a entender que están dominadas por una reserva por relación al pensamiento neoplatónico.

2. Aplicación de la antropología: el alma ejerce su capacidad unida al cuerpo

Todo ello se sitúa en la primera regencia parisiense entre 1252 y 1259, cuando todavía no habían surgido las controversias averroístas, que tendrán lugar en la segunda estancia en París entre 1269 y 1272 y que afectan directamente a las tesis sobre el conocimiento humano. Por eso, aquí los planteamientos de la teoría del conocimiento de Tomás son más serenos, lo cual permite conocer sus innovaciones dentro de la filosofía medieval. Al contrario que Averroes, la apertura de las facultades de la mente prueba que está separada de las otras facultades del alma, pero no del alma entera, puesto que el intelecto agente aclara sus ideas para el intelecto posible, y que el proceso de abstracción deja el intelecto solo

con los inteligibles. El pensamiento o la mente es la forma del cuerpo, que toma su individualidad enraizándose en un concreto aquí.

El alma humana se caracteriza por su poder contemplativo que le permite despojar las formas de la materia donde ellas están encarnadas. La virtud contemplativa testifica de la presencia de la inteligencia que puede estar en potencia y, así, el intelecto del recién nacido es como una tabla preparada para escribir, es una potencia desnuda que no puede todavía pasar al acto. Esta inteligencia en mera potencia recibe el nombre de «intelecto material». Cuando la inteligencia está preparada como la de un niño que, aun no sabiendo escribir, sabe lo que es un tintero, la tinta y la pluma, entonces el intelecto es llamado 'posible' o también 'fácil'. Por fin, cuando un hombre posee un arte que no ejerce actualmente, pero que puede ejercer en cualquier momento que se lo pidan, el intelecto está 'en potencia perfecta'. Puede entonces ser un *habitus*, es decir capaz de volverse sobre los inteligibles, o bien estar volcado actualmente hacia los mismos, y entonces se denomina, según la traducción del término de Alfarabi *intellectus adeptus*: intelecto actualmente adaptado, como prolongación de nuestro intelecto en la inteligencia agente. En efecto, según el principio aristotélico de que al acto precede ontológicamente la potencia, nuestra inteligencia estará alertada por el entendimiento agente que nos proporciona nuestros conceptos. Sin embargo aquello que otorga el intelecto en potencia perfecta, no son los conceptos, sino la aptitud de volverse hacia el intelecto agente.

Una de las obras de Aristóteles que más repercute en la visión de la teología medieval es el tratado *De anima*. Aquí una teoría que ligaba hilemórficamente el alma al cuerpo, como la materia y la forma, terminaba por dudar del dogma de la inmortalidad. Así el universo aristotélico mismo aparecía irreconciliable con la concepción cristiana del mundo, del hombre, de Dios: no hay creación, sino un mundo eterno, en manos del determinismo, sin un Dios providente que conociera las contingencias; un hombre ligado a la materia y con ella mortal, cuya perfección moral no está abierta a un valor religioso. Filosofía orientada hacia la tierra, que, por su negación de las ideas ejemplares, ha cortado todo itinerario hacia Dios y ha replegado sobre sí misma la luz de la razón. La ciencia es contraria a la sabiduría cristiana. La importancia doctrinal de estos problemas se manifestará en los colegas de Tomás, que se oponen a todo tipo de innovaciones.

En el momento de la disputa de la cuestión *De mente*, el tema del alma y más en concreto su forma de conocer no era todavía polémico. En estos textos Tomás recoge y hace suyo lo que leyó en el *De anima* de Aristóteles y en otros lugares. Por ello, si el alma humana tiene capacidad de sentir, no puede ejercerla sin el cuerpo. Así mismo, si posee la facultad de entender, no posee una reserva de ideas innatas, sino que depende de la experiencia sensible para la adquisición del conocimiento. Pero esto no quiere decir que el entendimiento o facultad cognoscitiva sea una facultad orgánica o material, porque si así fuera no podríamos desarrollar ni la lógica pura, ni las matemáticas, ni las teorías abstractas y menos aún plantearnos problemas teológicos y metafísicos[4].

[4] TOMÁS DE AQUINO, *Cont. Gent.* 2 c.49.

Por eso, afronta el problema filosófico con gran fuerza y es indudable que goza de su atención el pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, no pueden identificarse exactamente las posiciones de ambos, porque la tradición aristotélica necesita de otros complementos más espirituales. El estudio de las fuentes de Tomás ha demostrado que hay en su pensamiento una herencia platónica y del Pseudo Dionisio, que sirven de contrapeso al intelectualismo aristotélico. Famoso es el caso del libro *De causis* de Proclo, filósofo neoplatónico, que se había introducido en la tradición aristotélica por obra de filósofos árabes. Tomás fue el primero en identificar el origen platónico de estas ideas.

El *De mente* de Tomás es, para el estudio de la filosofía medieval, un lugar de llegada y de partida. En efecto, recoge las principales tesis discutidas entonces y da sus propias ideas. Según su propósito general, se propone una integración del peripatetismo griego y árabe en el cuadro de la tradición teológica, recogiendo aquí la teología de la imagen propia del agustinismo. Tomás procede con gran libertad, pues admira a los filósofos y se abre a tradiciones distintas de la suya, para discutir con ellas en el plano filosófico y teológico.

Este texto permite comprender lo que se ventilaba en las discusiones de la filosofía sobre el alma. Las teorías se referían a si eran necesarios o no intermediarios para el conocimiento y para la posibilidad de un encuentro directo con el singular. Estos debates reflejan antropologías diversas: el modelo peripatético del alma como forma de un cuerpo correspondiente o la trascendencia y distancia del alma intelectual por relación a las cosas, que ella se representa por actos directos del pensamiento. La operación llevada a cabo por Tomás es objeto de interpretaciones diversas, pero en su momento la teología y la filosofía convivieron armónicamente. Estas cuestiones son particularmente importantes tanto desde el punto de vista filosófico como teológico.

Los estudiosos, que han tratado de situar la doctrina de Tomás entre la escuela «afectiva» de tendencia agustiniana y la «especulativa» de tendencia aristotélica, han advertido una interesante modificación. Santiago Ramírez destaca la evolución en el modo de hablar de la virtud teologal de la fe y en consecuencia de los dones de inteligencia y sabiduría que la acompañan. Mientras que en el *De veritate* la fe es considerada como una virtud puramente especulativa sin repercusiones prácticas, a no ser en cuanto ocasión remota del bien obrar, en la II-II la Verdad primera, objeto propio de la fe, al ser también «el fin de todos nuestros deseos y de todas nuestras acciones» debe operar en la caridad. Primero es contemplativa, pero debe convertirse luego en práctica[5]. Es una advertencia interesante, para no encerrar a Tomás en los moldes fijos del intelectualismo.

3. Desarrollo de este tratado

La cuestión *De mente* comprende trece artículos. En ella afronta el conocimiento humano, después de haber hablado del conocimiento de

[5] S. Ramírez, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, III (Madrid 1947) 192-193.

Dios y del de los ángeles. Su estructura permite tener una visión panorámica de la teoría del conocimiento y en general de todo aquello que puede ser objeto posible del conocimiento en un proceso ascendente. En primer lugar, los artículos del 1 al 7 tratan de la posibilidad que los hombres tienen de conocer las cosas singulares fuera de ellos. En los tres primeros artículos trata de las facultades del alma. Los artículos 4 y 5, sobre el conocimiento de las cosas materiales y singulares. El artículo 6 desarrolla la teoría de la abstracción y el 7 es un complemento a estas cuestiones: si la mente es imagen de la Trinidad en este tipo de conocimiento. En segundo lugar, los artículos del 8 al 10 tratan del conocimiento de uno mismo y de cuanto existe en uno mismo. Por fin, los artículos del 11 al 13 tratan del conocimiento de Dios, de su existencia y de la dimensión trinitaria de su esencia. Esta cuestión presenta las principales tesis de la teoría del conocimiento de Tomás.

a) *Las facultades del alma*

En el artículo primero afronta el tema de la mente, donde reside la imagen de la Trinidad. La cuestión está en saber si es la esencia del alma o una determinada facultad. La cuestión había sido ya afrontada por Agustín que, con su decidida doctrina sobre la reflexión humana y la interioridad, había acentuado el valor de la mente. La considera una especie de cumbre humana que se identifica con el alma misma y en la que reside la imagen de Dios. Con esta doctrina abre las capacidades que el hombre tiene respecto de Dios. Tomás no desautoriza la doctrina de fondo, que el hombre dotado de *mente* es imagen de Dios, pero introduce ya de entrada una doctrina muy característica de su pensamiento: la real distinción entre la esencia del alma y sus facultades, inteligencia y voluntad. Para Tomás el problema de la reflexión debe atenerse a una metafísica, que introduce en el sujeto humano la composición hilemórfica de materia y forma, alma y cuerpo. Ello hará que distinga siempre entre la actualización que hacen las facultades y la potencialidad que reside en el alma.

En el artículo segundo afronta la cuestión de si hay memoria en la mente. La memoria era para la tradición agustiniana la forma de llegar hasta la fuente de toda vida interior, ya que en el hombre residían ideas divinas. Para Tomás la memoria está ligada a la inteligencia, ya que puede conocer el pasado, aunque esté ligada al tiempo pasado y a la sensibilidad. Las *especies* inteligibles, un remanente o depósito de la inteligencia, permanecen en la mente. Así se da lugar al *hábito*, por el que se puede actualizar algo que no está presente. La memoria es, pues, la facultad por la que la mente conserva las *especies* inteligibles, incluso después de haberlas considerado cuando las tenía presentes. Pero la memoria no es la esencia del alma, sino una facultad. La respuesta al artículo 2 subraya que es la facultad de acordarse de lo que ha estado aquí y ahora, ya que los sentidos alcanzan lo particular en tanto que es así y ahora. Lo propio de la memoria es sustituir a los sentidos o mejor a lo sentido, como escribe Santo Tomás.

Atendiendo al sentido del concepto de memoria se puede decir que todo conocimiento se puede llamar memoria, en tanto que no es actual,

sino solamente habitual. La noción de Tomás de *habitus* significa una cualidad o una disposición a hacer durablemente algo de una cierta manera. Tomás recoge esta noción aristotélica en el cuadro del conocimiento y le comunica el añadido dinámico de la tríada dionisiana «esencia, potencia, operación». Así el *habitus* es intermediario entre la potencia y el acto. Dura más que un acto, pero no es un poder que oriente siempre conscientemente hacia el acto, sino una disposición del alma.

En el artículo tercero afronta la cuestión, de gran calado espiritual, de la imagen de Dios en el hombre. Este tema estaba muy presente en la teología medieval y servía para contrapesar el intelectualismo aristotélico y, a la vez, reforzar el psicologismo agustiniano. Santo Tomás ya se había familiarizado con el Pseudo Dionisio antes de llegar a París y su conocimiento de las escuelas filosóficas le permite advertir que el mismo Aristóteles había sido transmitido con influjos de ese pensamiento. Es el célebre caso del *De causis*, que estaba incluido en la tradición aristotélica, pero él advirtió aquí el parentesco entre el Pseudo Dionisio y su maestro inmediato Proclo. Por eso aquí acepta la trilogía *memoria-intellectus-voluntas*, muy usada por Agustín, como la imagen más perfecta de la Trinidad, que se encuentra en el hombre. Esta tríada incluye un gran dinamismo en cuanto que la memoria implica el conocimiento habitual, la inteligencia el conocimiento presente que deriva del habitual, y la voluntad desencadena ese movimiento que procede del pensamiento. Siempre partiendo de estas trilogías, que en un segundo momento denominan *mens-notitia-amor*, admite que hay otra imagen en el hombre menos perfecta de la Trinidad, porque en este caso la mente indica la posibilidad, mientras que el conocimiento y el amor indican los hábitos que existen en ella.

b) *El conocimiento de las cosas materiales y singulares*

En el artículo cuarto Tomás se plantea la teoría del conocimiento humano. Se trata de saber si la mente conoce las cosas materiales y cómo. Aquí el aristotelismo tiene mayor cabida, pues, aplicando la teoría hilemórfica, extiende el conocimiento intelectual también a la materia. Es cierto que el objeto propio de la inteligencia humana está constituido por las formas de las cosas, pero, como toda materia concreta y determinada es estructurada por una forma, es posible el conocimiento de la materia. En todo caso, se trata siempre de un conocimiento de la materia por relación a su forma. Se trata de salvar el espacio inmenso que hay entre el mundo material y el mundo de la reflexión personal. La dificultad proviene de la distancia incolmable entre las cosas del mundo que son materiales y la mente que es inmaterial.

Según Aristóteles las realidades singulares sólo son cognoscibles a través de los principios metafísicos: acto-potencia, forma-materia. El principio del conocimiento es la forma. En efecto, toda acción supone una forma, que sea transitiva o produzca alguna cosa fuera de sí, como el alfarero que hace el vaso tiene antes en su mente la forma, pero también puede ser inmanente, como el conocimiento de la cosa material, pero entonces implica la presencia de la forma en el espíritu. Esta forma debe

tener una cierta semejanza con el objeto que se conoce para que el conocimiento sea verdadero. El proceso de abstracción despoja la forma (la naturaleza o quididad) que se encuentra en la cosa material. La forma existe, pues, en la cosa, en tanto que ligada a la materia, pero existe también en la mente, en tanto que abstraída actualmente de la materialidad de esta cosa. La esencia no es cognoscible, pero son visibles sus actos, los cuales indican las facultades. La esencia se conoce mediante los accidentes, que manifiestan que una substancia es susceptible de obrar de una manera propia.

Aquí aparece la primacía del conocimiento sobre el amor. La respuesta al artículo 8 tiene esta neta formulación: «Ahora bien, nadie percibe que él entiende sino por el hecho de que él entiende una cosa, porque antes es entender una cosa que entender que se entiende; y por eso, el alma llega actualmente a percibir que él existe por aquella cosa que entiende o siente. Pero cuanto al conocimiento habitual, así digo que el alma se ve por su esencia, esto es, del hecho de que su esencia le es presente, es capaz de desembocar en el acto del conocimiento de sí mismo; como alguien por el hecho de que tiene el hábito de una ciencia, a partir de la presencia misma del hábito es capaz de percibir las cosas que están bajo aquel hábito. Ahora bien, para que el alma perciba que existe y tome conciencia de sí, no se requiere un hábito, sino que es suficiente la esencia sola del alma, que está presente a la mente; pues desde ella proceden los actos, en los que ella misma se percibe en acto».

Este discurso llega a su momento más delicado en el artículo quinto, donde se pregunta si la mente humana puede conocer las cosas materiales en su singularidad. Puesto que el conocimiento de las cosas materiales lleva a una naturaleza universal, Tomás plantea la cuestión de si el alma puede conocer lo que constituye la singularidad de una cosa material. Una de las tesis fundamentales de su noética es que los singulares no son conocibles en su singularidad, sino mediante la reflexión sobre nuestros actos de conocimiento. En el marco de la filosofía medieval, bajo la autoridad de un Agustín adaptado a este tiempo, diversos maestros de esta corriente pretenden afirmar un conocimiento directo del singular. Uno de los elementos del debate, que se desarrollará en el siglo siguiente, es la necesidad o inutilidad de las *especies* (ideas o conceptos) en el conocimiento. En la teoría del conocimiento, las *especies* se refieren a la imagen presente en el sujeto y que substituye la presencia física del objeto dentro de la facultad en el acto de conocer. Las *especies* significan un modo de semejanza, sea ella imagen a nivel sensible o semejanza conceptual a nivel inteligible, en el fondo es el objeto del pensamiento, o si se quiere la cosa en tanto que pensada o sentida. No es el objeto final del pensamiento, sino ante todo un medio de conocer las cosas.

La mente humana se relaciona con las realidades materiales ante todo según la forma, alcanzando la materia indirectamente, ya que toda materia es correlativa a una forma. De aquí se sigue que no puede conocer directamente lo singular, porque el principio de la singularidad, es decir el principio de individuación, está constituido por la materia concreta marcada por la forma *(materia signata quantitate)*. El conocimiento entonces es indirecto, ya sea porque se dirija al fantasma particular de donde ha sacado la *especie* universal, ya sea porque los singulares los alcanza

mediante la llamada «razón particular» o «cogitativa», que es una facultad sensitiva en estrecha continuidad con la inteligencia. Por *fantasma* se entiende en esta terminología la reproducción del objeto sensible en la imaginación o fantasía. Siempre se distingue esta imagen sensible individual, o fantasma, de la idea o concepto, que es inteligible y universal. Así el concepto de hombre se refiere a varios individuos, mientras que el *fantasma* se refiere a uno concreto. Mediante el retorno sobre sus condiciones de ejercicio el alma puede conocer el singular, pero no directamente, como en las facultades sensibles.

c) *La teoría de la abstracción*

Se trata ahora de explicar el proceso por el cual todo esto es posible. Por eso el artículo sexto afronta la cuestión de cómo la mente humana recibe su conocimiento de las cosas sensibles. En la respuesta del artículo, Tomás presenta una tabla completa de las diferentes maneras de concebir el origen del conocimiento: a partir de los inteligibles, de los sentidos, de la mente y de las ideas innatas. La repercusión de las cosas sensibles en el alma y su proceso de asimilación es un problema central en estas teorías del conocimiento. Aquí repasa las opiniones sobre el origen del conocimiento. Las divide en dos: unos consideran que el conocimiento se adquiere a partir de una causa externa a la mente y otros, en cambio, que procede de la mente misma. La primera opinión la encuentra en dos expresiones: los que llama «platónicos», para quienes las ideas separadas son causa de la ciencia y de la generación, y en Avicena, que de alguna forma todavía es platónico. Avicena anticiparía según Tomás la tesis averroísta del único entendimiento agente. Tomás rechaza esta opinión, porque entonces el pensamiento no sería personal y porque, desde el punto de vista de la fe, la salvación o condena de las almas singulares sería imposible. El averroísmo es aquí rechazado sin la virulencia que adquirirá más tarde.

Para Tomás la crítica de Aristóteles es definitiva en esta cuestión. En este artículo expone la clásica doctrina de la abstracción, proceso por el cual se van despojando sucesivas formas hasta llegar al concepto más esencial. El proceso consiste en abstraer de la *especie* inteligible del fantasma, operación que realiza el entendimiento agente. El entendimiento agente tiene por tarea preparar la intelección, procurando al intelecto posible las *especies* que actualizan su poder intelectivo. Así la inteligencia humana o intelecto posible recibe las ideas y conceptos. En el proceso de abstracción, por el que la inteligencia separa lo sensible concreto para llegar al elemento inteligible y universal, intervienen diversos aspectos de la facultad de la inteligencia. La abstracción pone de relieve la importancia de los sentidos en el conocimiento humano.

La tradición cristiana sobre la imagen de Dios en el hombre es de nuevo recogida, para mantener su validez, dentro del esquema que se ha ido tratando. Por eso el problema del artículo séptimo es si la mente es imagen de la Trinidad en cuanto conoce las cosas materiales. Las nuevas concepciones sobre la teoría del conocimiento podían parecer una devaluación de la doctrina tradicional. En este punto Tomás sigue a Agustín,

pues reconoce que el alma en tanto es más imagen de Dios en cuanto se orienta hacia su principio, pero no en cuanto conoce las cosas materiales. Introduce una distinción dinámica entre «imagen por analogía» e «imagen por conformidad». Hay una imagen por analogía cuando la semejanza es una proporción entre órdenes diversos: así la vista, por ejemplo, asemeja por analogía a la inteligencia, en la medida en la que la intelección es comparable a una visión. La imagen por conformidad es propiamente la imagen de Dios. El hombre es imagen de Dios por conformidad, es decir propiamente, en la medida en la que busca y encuentra en esta búsqueda su perfección por el pensamiento y la acción. Es el movimiento de la mente que se conoce y se ama, como Dios produce su Verbo en un Espíritu común. En este caso vuelve a la trilogía *memoria-intelligentia-voluntas*. Tomás permanece fiel a la tradición de Agustín en la cuestión de la imagen. Pero cuando el hombre conoce las cosas materiales no hay semejanza por analogía ni semejanza por conformidad. Cuando considera las realidades temporales no se encuentra la imagen, sino sólo un *vestigio* de la Trinidad. El artículo quinto subraya que el conocimiento de las cosas singulares supone un retorno sobre sí, es decir la reflexión sobre nuestros actos de conocimiento, y el artículo séptimo muestra cómo el conocimiento de sí sitúa la mente a imagen de Dios según una analogía estructural con la vida trinitaria de Dios.

d) *El conocimiento de uno mismo*

El artículo octavo se pregunta si la mente se conoce a sí misma por esencia o mediante otros instrumentos, como las *especies*. Se trata de aclarar cómo es el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Aquí distingue el conocimiento actual mediante el cual uno reflexiona actualmente por tener un alma. En este caso, el alma se ve a sí misma, puede reflexionar sobre sí misma, mediante la propia esencia, es decir, por el solo hecho de que su esencia la tiene presente, sin necesidad de otros medios. En cambio, las *especies* abstraídas de los sentidos son necesarias, para que el alma se forme un concepto elaborado de sí misma, de modo que alcance una verdadera y propia definición.

Otro problema semejante lo constituye el conocimiento por la mente de los *hábitos*, que existen en el alma. En el artículo noveno distingue entre conocimiento de la esencia y conocimiento de la existencia. La esencia de los *hábitos* se extrae directamente mediante los objetos y los actos, mientras que el juicio, en el cual se completa el conocimiento de la naturaleza de los *hábitos*, se formula según diversos aspectos. En unos casos, sobre la base de nuestro conocimiento precedente natural y, en otros, si se trata de *hábitos* sobrenaturales, en base al dato de la fe. En cambio, en el conocimiento de la existencia o no de nuestros *hábitos* hay que distinguir el conocimiento actual del habitual: el actual depende del conocimiento de los respectivos actos, mientras que el habitual se dirige u orienta directamente sobre los *hábitos*. Pero, si se trata de *hábitos* cognoscitivos, son principio próximo de su mismo conocimiento; si se trata de *hábitos* afectivos, son solamente principio del movimiento. En conclusión, se puede sin duda conocer que se tiene un alma sin saber

lo que es, mientras que no se puede en absoluto saber si se posee semejantes *hábitos*, por ejemplo la caridad o la vigilancia, si no se sabe lo que es este *hábito*.

Estas doctrinas tienen una derivación propia de la teología medieval como es el conocimiento del estado de gracia personal o del *hábito* de la caridad. Por eso en el artículo diez se pregunta si es posible saber si se tiene caridad. También en este caso el conocimiento es sólo por indicios, ya que siendo Dios mismo, en su infinitud, el objeto y fin de la caridad, «uno no puede saber en base del acto de amor que percibe en sí mismo si con él alcanza la unión con Dios en el modo que requiere la caridad».

e) *El conocimiento de Dios*

Los tres últimos artículos tratan un tema de gran calado en la teología medieval. Se trata del conocimiento que el hombre puede tener de Dios. En el artículo once se pregunta si la mente en el estado de esta vida puede ver a Dios por esencia. Para Tomás, mientras el alma se encuentre unida al cuerpo, solamente entiende mediante las *especies* inteligibles. Ahora bien, ninguna *especie* creada puede representar adecuadamente a Dios, lo cual quiere decir que en la presente vida terrena el hombre no puede conocer la esencia divina. Tomás no niega las excepciones de las que habla la Escritura, por lo que añade que Dios puede infundir la luz de la gloria de forma milagrosa, pero entonces el alma queda enajenada de los sentidos. Por eso admite que esto se verificó con Moisés, el legislador de los judíos, y con Pablo, el doctor de las gentes.

El artículo duodécimo afronta una cuestión muy conocida en la obra de Tomás, es decir, si la existencia de Dios es evidente para la mente humana. Mucha tinta se ha derramado sobre el sentido de las famosas vías, que no pruebas de la existencia de Dios. Tomás admite que la existencia de Dios, siendo evidente por sí misma, no lo es para nosotros, que no tenemos certeza de tal existencia. Por eso, la existencia de Dios requiere para nosotros una demostración que se remonta de los efectos a las causas.

Por fin, como fiel creyente en la esencia trina de Dios, se pregunta, en el artículo trece, si la razón natural puede conocer la Trinidad de personas. En este caso no se puede proceder como en la existencia, de modo que no se puede conocer por razón natural este misterio. Todo esto responde a los planteamientos de las relaciones entre la fe y la razón. Son realidades distintas, cuyos respectivos campos se deben respetar, pero pueden convivir en armonía.

LA MENTE

1. La mente en cuanto está en ella la imagen de la Trinidad ¿es la esencia del alma?
2. ¿La memoria está en la mente?
3. ¿Se distingue la memoria de la inteligencia como una potencia de otra?
4. La mente ¿conoce las cosas materiales?
5. Nuestra mente ¿conoce las cosas materiales en lo singular?
6. La mente humana ¿recibe el conocimiento de las cosas sensibles?
7. ¿La imagen de la Trinidad está en la mente según que conoce las cosas materiales?
8. La mente ¿se conoce a sí misma por esencia o por alguna especie?
9. Nuestra mente ¿conoce los hábitos existentes en el alma por su esencia?
10. ¿Puede alguien saber si tiene la caridad?
11. La mente ¿puede en esta vida ver a Dios por esencia?
12. ¿La existencia de Dios es evidente por sí misma a la mente humana?
13. ¿Se puede conocer la Trinidad por la razón natural?

DE MENTE

1. Utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae.
2. Utrum in mente sit memoria.
3. Utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia a potentia.
4. Utrum mens cognoscat res materiales.
5. Utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.
6. Utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus.
7. Utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit.
8. Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.
9. Utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes, per essentiam suam.
10. Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.
11. Utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam.
12. Utrum Deum esse, sit per se notum menti humanae.
13. Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

Artículo 1

La mente en cuanto está en ella la imagen de la Trinidad ¿es la esencia del alma?[1]

La cuestión trata sobre la mente en la que está la imagen de la Trinidad. Y en primer lugar, se pregunta si la mente, en cuanto se establece en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma o una de sus potencias.

Y parece que es la misma esencia del alma.

Argumentos. 1. Agustín dice en el libro 9 *De Trinitate*[2]: *Mente y espíritu son términos esenciales, no relativos*, y no otra es la esencia del alma. Luego la mente es la misma esencia del alma.

2. Diversos géneros de potencias del alma no se unen a no ser en la esencia. Pero el género apetitivo y el género intelectivo son géneros diferentes de potencias del alma. En efecto, en el final del libro 1 *De anima*[3] se nombran los cinco géneros más comunes de potencias del alma, a saber, el vegetativo, el sensitivo, el apetitivo, el motriz y el intelectivo. Luego como la mente contiene en sí el género intelectivo y el género apetitivo, puesto que Agustín[4] pone en la mente la inteligencia y la voluntad, parece que la mente no es una potencia, sino la misma esencia del alma.

3. Agustín en el libro 11 *De civitate Dei*[5] dice que *nosotros somos a imagen de Dios en cuanto existimos, y conocemos que existimos, y amamos el ser así y conocerlo.* Mas en el libro 9 *De Trinitate*[6] nos asigna

Articulus primus

Quaestio est de mente in qua est imago Trinitatis. Et primo quaeritur utrum mens, prout in ea ponitur imago Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia eius. Et videtur quod sit ipsa essentia animae quia Augustinus dicit IX de Trinitate quod «mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant», nonnisi essentiam animae; ergo mens est ipsa animae essentia.

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur nisi in essentia; sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae: ponuntur enim in fine I De anima quinque genera communissima potentiarum animae, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum; cum ergo mens comprehendat in se intellectivum et appetitivum, quia in mente ponitur ab Augustino intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia sed ipsa essentia animae.

3. Praeterea, Augustinus XI De civitate Dei dicit quod nos sumus, ad imaginem Dei in quantum sumus, novimus nos esse et amamus utrumque; in IX vero de Trinitate

---

[1] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.79 a.1; ibid., q.93 a.7.

[2] C.2: ML 42,962; San Agustín, *Obras completas,* V (BAC, Madrid ²1956) 543.

[3] *De anima* 1 c.14 (411a26). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de la obra de Santo Tomás), capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) según la Edición Leonina. A continuación y, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición Bekker].

[4] *De Trin.* 10 c.11: ML 42,983.

[5] C.26: ML 41,339; *Obras completas,* o.c., XVIII, 733.

[6] Mejor 12 c.3: ML 42,992.

la imagen de Dios según la mente, el conocimiento y el amor; y así como amar es un acto del amor y conocer lo es del conocimiento, parece que ser es un acto de la mente. Pero ser es el acto de la esencia. Luego la mente es la misma esencia del alma.

4. La mente se encuentra en el ángel y en nosotros por la misma razón. Pero la esencia del ángel es su mente, por lo cual Dionisio[7] denomina frecuentemente a los ángeles mentes divinas o mentes intelectuales. Luego también nuestra mente es la misma esencia del alma.

5. Agustín en el libro 10 *De Trinitate*[8] dice que *la memoria, la inteligencia y la voluntad son una mente, una esencia, una vida.* Luego como la vida pertenece a la esencia del alma, así también la mente.

6. El accidente no puede ser principio de distinción sustancial; pero el hombre se distingue sustancialmente de los animales en que tiene mente; luego la mente no es accidente alguno. Pero la potencia del alma es su propiedad, según Avicena[9], y así es del género del accidente. Por tanto, la mente no es una potencia, sino es la misma esencia del alma.

7. De una sola potencia no salen actos específicamente diferentes. Pero de la mente salen actos específicamente diferentes, a saber: recordar, entender y querer, como dice Agustín[10]. Luego la mente no es una potencia del alma, sino su misma esencia.

8. Una potencia no es sujeto de otra potencia. Pero la mente es sujeto de la imagen, que se emplaza en tres potencias. Luego la mente no es una potencia, sino la misma esencia del alma.

assignat imaginem Dei in nobis secundum mentem, notitiam et amorem; cum ergo amare sit actus amoris et nosse sit actus notitiae, videtur quod esse sit actus mentis; sed esse est actus essentiae; ergo mens est ipsa essentia animae.

4. Praeterea, eadem ratione invenitur mens in angelo et in nobis; sed ipsa essentia angeli est mens eius, unde Dionysius frequenter angelos nominat divinas vel intellectuales mentes: ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animae.

5. Praeterea, Augustinus dicit in X de Trinitate quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita»; ergo sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Praeterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis; sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem; ergo mens non est aliquod accidens; sed potentia animae est proprietas eius, secundum Avicennam, et sic est de genere accidentis; ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animae.

7. Praeterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem; sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum; ergo mens non est aliqua potentia animae, sed ipsa essentia eius.

8. Praeterea, una potentia non est subiectum alterius potentiae; sed mens est imaginis subiectum, quae consistit in tribus potentiis; ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animae.

---

[7] Cf. *De div. nom.* cap.4 § 8: MG 3,704D (Dion. 189); ibid., cap.5 § 3: MG 3,817B (Dion. 329) y cap.11 § 2: MG 949C (Dion. 503).

[8] C.11: ML 42,983; *Obras completas,* o.c., V, 605; cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 1 d.3 c.2.

[9] *De anima* 5 c.7 (f.27C).

[10] *De Trin.* 10 c.11: ML 42,983. Aquí remitiría a un Pseudo Agustín.

9. Ninguna potencia contiene en sí múltiples potencias. Pero la mente comprende la inteligencia y la voluntad. Luego no es una potencia, sino la esencia.

LO CONTRARIO consta porque el alma no tiene otras partes que sus potencias. Pero la mente es una parte superior del alma, como dice Agustín en el libro *De Trinitate*[11]. Luego la mente es una potencia del alma.

2. La esencia del alma es común a todas las potencias, porque todas radican en ella. Pero la mente no es común a todas las potencias, porque es distinta del sentido. Luego la mente no es la misma esencia del alma.

3. No es propio de la esencia del alma recibir lo supremo y lo ínfimo. Pero en la mente existe lo supremo y lo ínfimo. En efecto, Agustín[12] divide la mente en razón superior y razón inferior. Luego la mente es una potencia del alma, no la esencia de ella.

4. La esencia del alma es el principio del vivir. Pero la mente no es el principio del vivir, sino el principio del entender. Luego la mente no es la misma esencia del alma, sino una potencia suya.

5. Un sujeto no se predica del accidente. Pero la mente se predica de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad, que están en la esencia del alma como en su sujeto. Luego la mente no es la esencia del alma.

6. Según dice Agustín en el libro *De Trinitate*[13] el alma no es toda a la imagen, sino a algo de ella; en cambio, es a la imagen según la mente. Luego la mente no designa toda el alma sino algo de ella.

9. Praeterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias; sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem; ergo non est potentia, sed essentia.

SED CONTRA, anima non habet alias partes nisi suas potentias; sed mens est quaedam pars animae superior, ut Augustinus dicit in libro De Trinitate; ergo mens est potentia animae.

2. Praeterea, essentia animae communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur; sed mens non est communis omnibus potentiis quia dividitur contra sensum; ergo mens non est ipsa essentia animae.

3. Praeterea, in essentia animae non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum et infimum: dividit enim Augustinus mentem in superiorem et inferiorem rationem; ergo mens est potentia animae, non essentia.

4. Praeterea, essentia animae est principium vivendi; sed mens non est principium vivendi sed intelligendi; ergo mens non est ipsa essentia animae sed potentia eius.

5. Praeterea, subiectum non praedicatur de accidente; sed mens praedicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quae sunt in essentia animae sicut in subiecto; ergo mens non est essentia animae.

6. Praeterea, secundum Augustinum in libro De Trinitate, anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui; est autem ad imaginem secundum mentem: ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animae.

---

[11] 12 c.3: ML 42,999.
[12] 12 c.3: ML 42,999.
[13] 12 c.4: ML 42,1000; ibid., 15 c.7: ML 42,1065 como refiere Santo Tomás en *De verit.* q.15 a.1: 12 y 15 c.4: ML 42,1000.

7. El nombre de mente, parece que se ha tomado de aquello que «recuerda»[14]. Pero la memoria designa una potencia del alma. Luego también la mente, y no la esencia.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el nombre de mente se ha tomado de 'medir'[15]. Las cosas de cualquier género se miden por lo que es lo más pequeño y principio primero en su género, como se dice en el libro 10 de la *Metafísica*[16]. Por eso, en este sentido el nombre de mente se atribuye al alma, como también el nombre de entendimiento; pues sólo el entendimiento recibe el conocimiento de las cosas como midiéndolas a sus principios[17]. Ahora bien, el entendimiento, como se relaciona con el

7. Praeterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur; sed memoria designat aliquam potentiam animae; ergo et mens, et non essentiam.

RESPONSIO. Dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum; res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum et principium primum in suo genere, ut patet in X Metaphysicae; et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima sicut et nomen intellectus: solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus quasi mensurando eas ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum

---

[14] Cf. SAN ISIDORO, *Etymol.* 11 c.1: ML 82,399A; Ps. SAN AGUSTÍN, *De spiritu et anima* c.34: ML 40,803. Tomás reconoce que el nombre de *mente* deriva de *meminit*, porque recuerda. Esta etimología verdadera era útil a Agustín, porque ser consciente de uno mismo, experiencia de lo que hay de más indudable, es esencialmente memoria de sí. En efecto, su teoría del conocimiento de la iluminación divina consiste en afirmar que conocer es recordarse de algo que está en el fondo del alma humana. Conocer es volverse hacia la verdad de la Inteligencia divina, en la que se encuentran las ideas ejemplares. El retorno de sí desvela el alma como imagen de Dios. En la capacidad de recordarse de sí, de conocerse y amarse, consiste la imagen de Dios según las facultades: *mens-notitia-amor*. Se trata, pues, de una tríada de potencias. Pero esta tríada psicológica es imagen de la Trinidad cuando se pone en juego: memoria de Dios, conocimiento de Dios, amor de Dios. Por eso la imagen más perfecta es la *memoria-intelligentia-voluntas*, porque es la tríada de los actos y en su actuación arraiga el conocimiento de sí mismo que tiene ya por objeto, no el mundo o el hombre, sino Dios. Por eso, para Agustín, el alma se identifica con la *mente*, que es donde el hombre realiza la imagen de Dios. La memoria, pues, ocupa en este pensamiento un puesto central. El alma es una cierta presencia de sí mismo, inmediata y total, y recoge las realidades incorporales en ella misma en la medida en la que es también incorporal. Es evidente que este tipo de análisis de la reflexión humana está muy en consonancia con esa línea de pensamiento que considera al hombre como capaz de Dios y de abrirse a espacios trascendentes. El conocimiento de las cosas externas y materiales es indirecto, es decir, está en relación al conocimiento de sí mismo. Por eso, el conocimiento sensible es menos cierto que el conocimiento de las realidades incorporales. Según la teoría platónica del conocimiento, el conocimiento no tiene necesidad de los sentidos, sino que son como la ocasión para recordarse del mundo superior. Agustín adopta esta fórmula, de modo que en consecuencia el cuerpo queda descartado de toda participación en la imagen trinitaria. Pero esta concepción del conocimiento va en detrimento de la sensibilidad porque, según ella, lo sensible sólo entra en este proceso como huella o vestigio de lo divino. Y aquí está el punto de confrontación de la teoría del conocimiento de Tomás, que siguiendo a Aristóteles, da más espacio a los sentidos en la reflexión humana.

[15] Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide* 2 c.22: MG 94,941D (Bt 134).

[16] *Metaph.* 10 2 (1052b31).

[17] Las distancias entre Tomás y Agustín por relación a la reflexión aparecen desde las primeras páginas de este tratado. La mente o el pensamiento es para él una facultad del alma y no su esencia, y la memoria no se identifica totalmente con la inteligencia. La confrontación entre Aristóteles y Agustín hace que Tomás integre en su análisis la problemática teológica de la mente a imagen y semejanza de Dios. Con este objetivo propone una etimología sorprendente, haciendo derivar mente de *mensurare* (medir). Esta etimología, que se sirve de la coincidencia de una sílaba, va a tener gran éxito histórico. Ya

acto, designa la potencia del alma; en efecto, la facultad, o la potencia, es el medio entre la esencia y la operación, como dice Dionisio en el capítulo 11 de *Caelestis hierarchiae*[18]. Mas porque desconocemos las esencias de las cosas, aunque distinguimos sus potencias por los actos, usamos frecuentemente el nombre de las facultades o de las potencias para designar las esencias.

Pero puesto que no se conoce nada sino a partir de lo que es para sí propio, es necesario que, cuando una esencia se designa por su potencia, se la designe por una potencia propia. Ahora bien, esto se encuentra con frecuencia en las potencias, porque lo que puede lo más, puede lo menos, pero no al revés, como aquel 'que puede llevar mil libras, puede llevar cien', como se dice en el libro 1 de *Caeli et mundi*[19]. Por eso si una cosa debe ser designada por su potencia, conviene que lo sea por el grado más alto de ella.

El alma que está en las plantas no tiene sino el ínfimo grado entre las potencias del alma, por eso se denomina por ella, llamándose nutritiva o vegetativa. En cambio, el alma del bruto alcanza un grado más alto, a saber el sentido, por lo cual el alma se llama sensitiva o, a veces también, sensación. Pero el alma humana alcanza el grado más elevado entre las potencias del alma, y por esto se denomina, por lo cual se llama intelectiva y a veces también entendimiento, y de modo semejante mente,

ad actum, potentiam animae designat: virtus enim sive potentia est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium in Caelestis hierarchiae XI capitulo. Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod, cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, quod designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur quod illud quod potest in plus potest in minus sed non convertitur, sicut 'qui potest ferre mille libras potest ferre centum', ut dicitur in I Caeli et mundi; et ideo si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae; anima autem quae est in plantis non habet nisi infimum gradum inter potentias animae, unde ab ea denominatur cum dicitur nutritiva vel vegetabilis; anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus, unde ipsa anima vocatur sensitiva vel quandoque etiam sensus; sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae et ex hoc denominatur, unde dicitur intellectiva et quandoque etiam intellectus, et similiter

---

con esta opción su análisis del pensamiento se hace en términos de medida de lo real partiendo de los principios de la estructura del mismo. Para Tomás la operación del alma más importante es medir las cosas y eso acontece en la inteligencia, intelecto o mente. La medida queda inmediatamente asociada a la noción de principio. Lo que hay de común en toda medida es la mente que es el principio operador. Es la actividad normativa de lo real a partir de los principios. Por eso, la esencia del alma solamente es conocida a través de la pareja acto/potencia. Sólo en Dios, la esencia y la potencia se identifican, mientras que las criaturas participan de este poder sin que su esencia de identifique con ella. De este modo el alma es conocida y nombrada por la facultad que la define como propia. La mente es así, entre las potencias del alma, la que la define como propia. El alma humana se conoce pues por la facultad de conocer. Ella es también la más alta y por eso el alma humana es imagen, mientras que las otras criaturas son vestigios, como dice Agustín.

[18] § 2: MG 3,284D (Dion. 930).

[19] *De caelo* 1 c.25 (281a7) según la traducción arábigo-latina (Averroes 5,78L).

en cuanto a partir de ella se origina tal potencia, porque es lo propio de ella en comparación con las otras almas.

Así es evidente que la mente designa lo que es el grado más elevado de su poder en nuestra alma[20]; por esto cuando la imagen divina se encuentra en nosotros según lo que hay de más elevado, la imagen no pertenecerá a la esencia del alma sino a la mente, en tanto que designa su potencia más elevada. Y así la mente, en cuanto la imagen está en ella, designa la potencia del alma y no la esencia; o si designa la esencia, no es sino en cuanto fluye de ella tal potencia.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES: 1. No se dice que la mente signifique la esencia en la medida que ella se opone a la potencia, sino que la esencia absoluta se opone a lo que se dice de manera relativa. Así la mente se opone a su conocimiento, en cuanto por el conocimiento se vuelve a sí misma, mientras que la mente se dice de manera absoluta. — O bien se puede decir que Agustín toma la mente según que significa la esencia del alma simultáneamente con tal potencia.

2. Los géneros de las potencias del alma se distinguen de dos maneras: de una, a partir del objeto[21]; de la otra, a partir del sujeto o a partir del modo de obrar, que es lo mismo. Si, pues, se distinguen

mens in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quod est sibi proprium prae aliis animabus.

Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius; et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.

1. Ad primum igitur dicendum quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur, sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; et sic mens dividitur contra notitiam sui in quantum per notitiam mens ad seipsam refertur, ipsa vero mens dicitur absolute. — Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae simul cum tali potentia.

2. Ad secundum dicendum quod genera potentiarum animae distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte obiecti, alio modo ex parte subiecti sive ex parte modi agendi,

---

[20] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 15 c.7: ML 42,1065 y PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 1 d.3 c.3.

[21] Junto a la unidad del alma, como forma substancial del cuerpo, Tomás mantiene siempre, sin embargo, una cierta diferenciación y repartición de cometidos, manteniendo la distinción real de las potencias respecto del alma misma y de las potencias entre sí. La tradición de la filosofía cristiana, dependiente de Agustín, se inclinaba por un contacto inmediato del alma con las cosas en cuanto conocidas en la Idea. En cambio, Tomás procede matizando y distinguiendo, proponiendo la distinción entre el alma y sus potencias. Aunque mantiene la terminología de la mente, por tomar la referencia de Agustín, sin embargo él prefiere usar la inteligencia y la voluntad, que son las potencias que al conocer y apetecer entran en contacto directo con el mundo exterior. De esta forma las cosas externas pueden llegar al alma. Esto responde a su posición sobre el conocimiento humano, es decir, que sólo se pueden percibir las substancias a través de sus accidentes. Sólo en Dios se identifican con la substancia el poder y el obrar. Por eso Dios no tiene potencias ni hay distinciones. En el alma hay facultades o potencias de obrar que están en potencia por relación a sus actos y que deben distinguirse según los respectivos actos y objetos.

a partir del objeto, así encontramos cinco géneros de potencias del alma, arriba enumerados. En cambio, si se distinguen a partir del sujeto o a partir del modo de obrar, son tres los géneros de potencias del alma: el género vegetativo, el sensitivo y el intelectivo. En efecto, la operación del alma se puede relacionar con la materia de tres modos: En un primer modo, cuando la operación del alma se ejerce por el modo de la acción material. La potencia nutritiva es el principio de tales acciones, cuyos actos se ejercen por las cualidades activas y pasivas, como también las distintas acciones materiales[22]. En un segundo modo, cuando la operación del alma no alcanza la misma materia, sino sólo las condiciones de la materia, como ocurre en los actos de la potencia sensitiva; en efecto, en el sentido se recibe la especie sin materia, pero, sin embargo, con las condiciones de la materia[23]. En el tercer modo, cuando la operación del alma supera no sólo la materia, sino también las condiciones de la materia; y así es la parte intelectiva del alma.

Así pues, según estas clasificaciones diferentes de las potencias del alma, se desprende que dos de ellas, comparadas entre sí, se reducen al mismo o diferente género. En efecto, si el apetito sensible y el apetito intelectual, que es la voluntad, se consideraran según el orden hacia el objeto, se reducen a un único género, porque el objeto de una y de otra es el bien. Pero si se las consideraran respecto al modo de obrar, se reducen a géneros diferentes, porque el apetito inferior se reduce al género de lo sensitivo, mientras que el apetito superior se reduce al género de lo intelectivo. Pues así como el sentido aprehende su objeto bajo las condiciones materiales, a saber, en cuanto es aquí y ahora, así también el apetito sensible se dirige a su objeto, al bien particular. Mas el apetito superior tiende a su objeto de la misma manera que el enten-

quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte obiecti, sic inveniuntur quinque potentiarum animae genera supra enumerata; si autem distinguantur ex parte subiecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae, scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. Operatio enim animae tripliciter se potest habere ad materiam: uno modo ita quod per modum materialis actionis exerceatur, et talium actionum principium est potentia nutritiva cuius actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliae actiones materiales; alio modo ita quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam sed solum ad materiae conditiones, sicut est in actibus potentiae sensitivae: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiae conditionibus: tertio modo ita quod operatio animae excedat et materiam et materiae conditiones, et sic est pars animae intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animae partitiones contingit aliquas duas potentias animae ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci: si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad obiectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque obiectum est bonum; si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera quia appetitus inferior reducetur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi: sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sub conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc, sic et appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particulare, appetitus vero superior

[22] ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* 2 c.2 (329b24); cf. S. TH., *In De anima* 1 lect.14 y 2 lect.5.

[23] La especie, que es el sensible o el fantasma con las condiciones de la materia, que son el espacio y el tiempo.

dimiento aprehende el suyo; y así cuanto al modo de obrar, la voluntad se reduce al género de lo intelectivo.

Ahora bien, el modo de la acción proviene de la disposición del agente, porque cuanto más perfecto es el agente, tanto más perfecta es su acción. Por eso, si se consideraran tales potencias en cuanto provienen de la esencia del alma, que es como su sujeto, la voluntad se encuentra coordenada con el entendimiento; en cambio, no el apetito inferior que se divide en irascible y en concupiscible. Y por eso, la mente puede comprender la voluntad y el entendimiento sin que sea la esencia del alma, en cuanto designa un cierto género de potencias del alma, de tal manera que bajo la mente se comprendan todas aquellas potencias, que en sus actos se apartan totalmente de la materia y de las condiciones de la materia[24].

3. A partir de Agustín y de otros santos la imagen de la Trinidad se asigna al hombre de muchas maneras. Y no es necesario que una de las asignaciones corresponda a la otra, como es manifiesto que Agustín[25] asigna la imagen de la Trinidad a la mente, al conocimiento y al amor, y un poco más allá[26], a la memoria, la inteligencia y la voluntad. Aunque la voluntad y el amor se correspondan entre sí recíprocamente, también el conocimiento y la inteligencia, sin embargo no es necesario que la mente corresponda a la memoria, puesto que la mente contiene las tres,

in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit, et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis quia quanto fuerit perfectius agens, tanto est eius actio perfectior; et ideo, si considerentur huiusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est quasi subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum absque hoc quod sit essentia animae, in quantum scilicet nominat quoddam genus potentiarum animae, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt.

3. Ad tertium dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur; nec oportet ut una illarum assignationum alteri correspondeat, sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem, et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae cum mens omnia tria contineat quae

---

[24] Junto a la unidad del alma, como forma substancial del cuerpo, Tomás mantiene siempre, sin embargo, una cierta diferenciación y repartición de cometidos, manteniendo la distinción real de las potencias respecto del alma misma y de las potencias entre sí. La tradición de la filosofía cristiana, dependiente de Agustín, se inclinaba por un contacto inmediato del alma con las cosas en cuanto conocidas en la Idea. En cambio, Tomás procede matizando y distinguiendo, proponiendo la distinción entre el alma y sus potencias. Aunque mantiene la terminología de la mente, por tomar la referencia de Agustín, sin embargo él prefiere usar la inteligencia y la voluntad, que son las potencias que al conocer y apetecer entran en contacto directo con el mundo exterior. De esta forma las cosas externas pueden llegar al alma. Esto responde a su posición sobre el conocimiento humano, es decir, que sólo se pueden percibir las substancias a través de sus accidentes. Sólo en Dios se identifican con la substancia el poder y el obrar. Por eso Dios no tiene potencias ni hay distinciones. En el alma hay facultades o potencias de obrar que están en potencia por relación a sus actos y que deben distinguirse según los respectivos actos y objetos.

[25] *De Trin.* 9 c.12: ML 42,972.

[26] *De Trin.* 10 c.12: ML 42,984 como refiere S. Th., *Summa* 1 q.93 a.7 obi.3.

que se dice en la otra asignación. De modo semejante también la asignación de Agustín a la que se refiere la objeción, es otra diferente de las dos precedentes. Por consiguiente, no es necesario que, si amar corresponde al amor y conocer al conocimiento, que el ser corresponda a la mente, como su acto más propio, en tanto en cuanto es la mente.

4. Los ángeles se llaman mentes, no porque su mente o el entendimiento del ángel sea su esencia en cuanto la mente y el entendimiento designan una potencia, sino porque ellos no tienen otro tipo de potencias del alma que lo que se comprende bajo la mente; por lo cual ellos son totalmente mente. Pero nuestras almas se unen a otra potencia que no se corresponde propiamente con la mente, porque es un acto del cuerpo, es decir, de las potencias sensitivas y nutritivas. Por lo cual, de este modo no se puede decir que el alma sea la mente, de la misma manera que el ángel.

5. Vivir se añade al ser y el entender al vivir[27]. Ahora bien, si la imagen de Dios se encuentra en una cosa, es necesario que llegue al género último de perfección, al que puede tender la criatura. Por lo cual si la criatura tiene sólo el ser como las piedras, o el ser y el vivir como las plantas y los animales, la razón de la imagen no se salvaguarda en ellos, sino que es necesario, para la razón perfecta de la imagen, que la criatura exista, viva y entienda[28]. Pues en esto es donde se ajusta perfectísimamente según el género con los atributos esenciales. Y, por eso, porque en la asignación de la imagen la mente tiene el lugar de la esencia divina, estas tres cosas, que son la memoria, la inteligencia y la voluntad, tienen el lugar de las tres personas; de ahí que Agustín asigne

in alia assignatione dicuntur; similiter etiam assignatio Augustini quam obiectio tangit, est alia a duabus praemissis: unde non oportet quod, si amare amori correspondeat et nosse notitiae, quod esse respondeat menti sicut proprius actus eius, in quantum est mens.

4. Ad quartum dicendum quod angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens sive intellectus angeli sit eius essentia prout mens et intellectus potentiam nominant, sed quia nihil aliud habent de potentiis animae nisi hoc quod sub mente comprehenditur; unde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adiunguntur aliae potentiae quae sub mente non comprehenduntur ex eo quod est actus corporis, scilicet sensitivae et nutritivae potentiae; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et angelus.

5. Ad quintum dicendum quod vivere addit supra esse et intelligere super vivere. Ad hoc autem quod in aliquo imago Dei inveniatur oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse et vivere, sicut plantae et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis, sed oportet ad perfectam imaginis rationem ut creatura sit, vivat et intelligat: in hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet, haec vero tria quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum, ideo Augustinus

---

[27] Cf. *De verit.* q.2 a.1.

[28] La tríada *essere, vivere, intelligere* es de origen neoplatónico. Tomás la encuentra en el *De divinis nominibus* V, 3 de Dionisio y también, como lo indica en *I Sent* d.35 q.1 a.1 obi.2 en el *Liber De causis* prop.I, 6-11 y prop.XI. Esta trilogía, que es citada con frecuencia, no juega un papel organizativo en el pensamiento de Santo Tomás, sino que sirve simplemente para subrayar la jerarquía de las perfecciones participadas y para expresar la inclusión del grado inferior en el superior.

a la mente aquellas cosas que se requieren para la imagen en la criatura cuando dice que *la memoria, la inteligencia y la voluntad son una mente, una esencia, una vida*. Y, sin embargo, no es necesario concluir, por lo mismo, que en el alma se llame mente, vida y esencia, porque no es lo mismo en nosotros ser, vivir y entender como lo es en Dios; no obstante, las tres se dicen una única esencia en cuanto proceden de una sola esencia de la mente; una única vida en cuanto pertenecen a un solo género de vida, una única mente en cuanto se comprenden bajo una sola mente, como partes de un todo, como la vista y el oído se comprenden bajo la parte sensitiva del alma.

6. Según el Filósofo en el libro 8 de la *Metafísica*[29], las diferencias sustanciales de las cosas nos son desconocidas, en lugar de ellas se usan a veces las que están circunscritas a las cosas accidentales según que los mismos accidentes designan o notifican la esencia, como los efectos propios notifican la causa; de donde lo sensible, que es la diferencia constitutiva del animal, no se toma del sentido en cuanto designa la potencia, sino en cuanto designa la misma esencia del alma, de la que tal potencia fluye; y de manera semejante hay que decir de lo racional o de aquel que es el que tiene mente.

7. Como la parte sensitiva del alma no se concibe que sea una potencia distinta de las potencias particulares que se comprenden bajo la misma, sino que es como un cierto todo potencial, que comprende todas aquellas potencias como partes, así también la mente no es una sola potencia distinta de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad, sino que es un cierto todo potencial que comprende las tres. Como vemos también que bajo la potencia de construir una casa se comprende la potencia de labrar las piedras y de erigir paredes, y de otras cosas así.

menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura cum dicit, quod «memoria et intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia». Nec tamen oportet quod ex hoc ipso in anima dicatur mens et vita quo et essentia, quia non est idem in nobis esse, vivere et intelligere sicut et in Deo; dicuntur tamen haec tria una essentia in quantum ab una essentia mentis procedunt, una vita in quantum ad unum genus vitae pertinent, una mens in quantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animae sensitiva.

6. Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in VIII Metaphysicae, quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum diffinientes accidentalibus utuntur secundum quod ipsa accidentia designant vel notificant essentiam ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam sed prout nominat ipsam animae essentiam a qua talis potentia fluit; et similiter est de rationali vel de eo quod est habens mentem.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut pars animae sensitiva non intelligitur esse una quaedam potentia praeter omnes particulares potentias quae sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes, ita etiam mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem, sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes, et sic de aliis.

---

[29] *Metaph.* 8 c.2 (1042b25) según la interpretación de Averroes ibid., comm.5 (8,213A).

8. La mente no se compara con la inteligencia y con la voluntad como su sujeto, sino más como el todo a las partes, en la medida que la mente designa la potencia; si, pues, la mente se toma por la esencia del alma, según que tal potencia procede de ella naturalmente, así designará el sujeto de las potencias.

9. Una potencia particular no contiene bajo sí muchas potencias; pero no hay obstáculo alguno que bajo una potencia general se contengan muchas como partes, así como bajo una parte del cuerpo se contienen muchas partes orgánicas, por ejemplo los dedos de la mano.

Artículo 2

¿La memoria está en la mente?[30]

En segundo lugar, se pregunta si la memoria está en la mente.

Y parece que no.

Argumentos. 1. Porque según Agustín, en libro 13 *De Trinitate*[31], lo que tenemos en común con los animales no pertenece a la mente. Ahora bien, la memoria nos es común con los animales, como se desprende por Agustín en el libro 10 de las *Confesiones*[32]. Luego la memoria no está en la mente.

2. El Filósofo en el capítulo *De memoria et reminiscencia*[33] dice que la memoria no es lo propio de lo intelectivo, sino más bien de la facultad primaria sensitiva. Luego, como la mente es lo mismo que el entendimiento, como ha quedado claro por lo dicho anteriormente[34], parece que la memoria no está en la mente.

8. Ad octavum dicendum quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat; si vero sumatur mens pro essentia animae secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia, sic nominabit subiectum potentiarum.

9. Ad nonum dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum in mente sit memoria. Et videtur quod non quia, secundum Augustinum XIII De Trinitate, illud quod est commune nobis et brutis non pertinet ad mentem; memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum X Confessionum; ergo memoria non est in mente.

2. Praeterea, Philosophus in cap. De memoria et reminiscentia dicit quod memoria non est intellectivi sed primi sensitivi; cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex dictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

---

[30] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.79 a.6; *In Sent.* 1 d.3 q.4 a.1.
[31] *De Trin.* 12 c.2: ML 42,999 como refiere S. Th., *Summa* 1 q.79 a.6. obi.1.
[32] C.25: ML 32,794.
[33] C.1 (450a13) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.300).
[34] Arriba, a.1.

3. El entendimiento, y todas las cosas que le pertenecen, abstraen del aquí y del ahora. Pero la memoria no abstrae, pues le concierne un tiempo determinado, a saber, el pasado. Efectivamente la memoria, como dice Tulio[35], tiene por objeto el tiempo pasado. Luego la memoria no pertenece a la mente o al entendimiento.

4. Como en la memoria se conservan las cosas que no se aprehenden en acto, dondequiera que la memoria se emplaza, es necesario que allí difiera aprehender y retener. Ahora bien, aprehender y retener no difieren en el entendimiento, sino sólo en el sentido; en efecto, pueden diferir en el sentido, porque el sentido usa el órgano corporal[36] y no todo lo que se retiene en el cuerpo se aprehende. El entendimiento en cambio no usa el órgano corporal; por lo cual no se retiene nada en él a no ser de manera inteligible, y así es necesario que se entienda en acto. Luego la memoria no está en el entendimiento o en la mente.

5. El alma no recuerda si antes no ha retenido alguna cosa en sí. Pero antes que reciba algunas especies de los sentidos, de las que se origina todo nuestro conocimiento[37] y las pueda retener, ella es a la imagen. Luego, como la memoria es una parte de la imagen, no parece que ella pueda estar en la mente.

6. La mente, en cuanto es a la imagen de Dios, lleva a Dios; pero la memoria no lleva a Dios. En efecto, la memoria es propia de las cosas que acaecen en el tiempo. Ahora bien, Dios está absolutamente fuera del tiempo. Luego la memoria no está en la mente.

7. Si la memoria fuera una parte de la mente, las especies inteligibles se conservarían en la mente, como se conservan en la mente del ángel. Pero el ángel puede entender volviéndose a las especies que tiene

3. Praeterea, intellectus et omnia quae ad intellectum pertinent abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit, concernit namque determinatum tempus, scilicet praeteritum: memoria namque praeteritorum est, ut dicit Tullius; ergo memoria non pertinet ad mentem vel intellectum.

4. Praeterea, cum in memoria conserventur aliqua quae non actu apprehenduntur, ubicumque ponitur memoria oportet quod ibi differat apprehendere et retinere; in intellectu autem non differunt sed solum in sensu: propter hoc enim in sensu differre possunt quia sensus organo corporali utitur, non autem omne quod tenetur in corpore apprehenditur; intellectus autem non utitur organo corporali, unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter, et sic oportet quod actu intelligatur; ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

5. Praeterea, anima non memoratur antequam aliquid apud se retineat; sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus omnis cognitio nostra oritur, quas retinere possit, est ad imaginem; cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod memoria possit esse in mente.

6. Praeterea, mens secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum; sed memoria non fertur in Deum: est enim memoria eorum quae cadunt sub tempore, Deus autem est omnino supra tempus; ergo memoria non est in mente.

7. Praeterea, si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente reservarentur sicut conservantur in mente angeli; sed angelus convertendo se ad species quas penes se habet, potest intelligere; ergo et mens convertendo se ad species retentas,

---

[35] *De inventione* 2 c.53 n.160.
[36] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.7 (429a26).
[37] ARISTÓTELES, *Anal. post.* 2 c.20 (100a10) y *Metaph.* 1 c.1 (981a2).

en sí; así también la mente volviéndose a especies retenidas, y de esta manera pudiera entender sin retornar a las imágenes; lo que parece ser manifiestamente falso. En efecto, por mucho que alguien tenga una ciencia en hábito, sin embargo, herido el órgano de la facultad imaginativa o recordativa[38], no puede proceder en acto; lo que no sería si la mente pudiera entender en acto no volviéndose a las potencias que usan los órganos. Luego la memoria no está en la mente.

En cambio, el Filósofo dice en el libro 3 *De anima*[39] que el alma es *el lugar de las especies pero no de todas sino de las intelectivas*. Ahora bien, propio del lugar es conservar las cosas contenidas en él. Luego, como conservar las especies pertenece a la memoria, parece que la memoria está en el entendimiento.

2. Lo que se tiene uniformemente para todo tiempo, no afecta a un tiempo en particular. Pero la memoria, tomada también en sentido propio, se tiene uniformemente para todo tiempo, como dice Agustín en el libro 14 *De Trinitate*[40] y lo prueba por las palabras de Virgilio, quien ha utilizado propiamente el nombre de la memoria y del olvido; y así a la memoria no le concierne cualquier tiempo particular, sino todo tiempo. Luego pertenece al entendimiento.

3. La memoria, tomándola en su sentido propio, es de las cosas pasadas. Pero el entendimiento no sólo es de las cosas presentes, sino también de las futuras y de las pasadas. En efecto, el entendimiento forma un juicio según cualquier tiempo, entendiendo que el hombre ha existido, existirá y existe, como se dice en el libro 3 *De anima*[41]. Luego la memoria, propiamente hablando, puede pertenecer al entendimiento.

et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur, quod manifeste apparet esse falsum; quantumcumque enim aliquis scientiam in habitu habeat, laeso tamen organo imaginativae virtutis vel memorativae, in actum exire non potest, quod non esset si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quae organis utuntur; ergo memoria non est in mente.

Sed contra, Philosophus dicit in III De anima, quod anima est «locus specierum praeter quod non tota sed intellectiva»; loci autem est conservare contenta in eo; cum igitur conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Praeterea, illud quod se habet aequaliter ad omne tempus non concernit aliquod tempus particulare; sed memoria etiam proprie accepta se habet aequaliter ad omne tempus, ut dicit Augustinus, XIV De Trinitate, et probat per dicta Virgilii qui proprie nomine memoriae et oblivionis usus est; ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare sed omne; ergo ad intellectum pertinet.

3. Praeterea, memoria proprie accipiendo est praeteritorum; sed intellectus non solum est praesentium sed etiam praeteritorum: intellectus enim compositionem format secundum quodlibet tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse et esse, ut patet III De anima; ergo memoria proprie loquendo ad intellectum potest pertinere.

---

[38] Cf. Avicena, *De anima* 4 c.1 (f.17C).
[39] C.4 (429a27) según la traducción antigua (Alonso p.303,17).
[40] C.11: ML 42,1047.
[41] *De anima* 3 c.11 (430a31).

4. Como la memoria es de las cosas pasadas, la previsión, según Tulio[42], es de las cosas futuras. Pero la previsión, tomándola en sentido propio, está en la parte intelectiva. Luego por la misma razón también la memoria.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la memoria, según el uso común, designa el conocimiento de las cosas pasadas. Pero conocer el pretérito como tal, es propio de aquel que conoce el presente como presente, y esto es propio del sentido. En efecto, así como el entendimiento no conoce lo singular tal como está aquí, sino según una razón común, por ejemplo, en cuanto es hombre o blanco, o aún particular, pero no en cuanto es este hombre o esto singular; de la misma manera también el entendimiento conoce el presente y el pasado, no en cuanto es esto ahora, y esto pasado. Por lo cual como la memoria, según su acepción propia, mira a lo que es el pasado en relación con lo de ahora, es claro que la memoria, propiamente hablando, no está en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, como prueba el Filósofo[43].

Pero puesto que el entendimiento no sólo entiende lo inteligible, sino también entiende que entiende tal inteligible, por eso el nombre de memoria se puede extender al conocimiento por el que, aunque no se conozca el objeto como en el pasado del modo antes dicho, se conoce sin embargo el objeto, sobre el que también antes ha habido un conocimiento, en cuanto alguien sabe que él lo había tenido anteriormente. Y así todo conocimiento, no recibido de nuevo, se puede llamar memoria. Pero esto sucede de dos maneras: de una, cuando la atención, según el conocimiento tenido, no es interrumpida, sino continua; de la otra, cuando es interrumpida, y así tiene más de razón de tiempo pasado; y

4. Praeterea, sicut memoria est praeteritorum, ita providentia est futurorum, secundum Tullium; sed providentia est in parte intellectiva proprie accipiendo; ergo eadem ratione et memoria.

RESPONSIO. Dicendum quod memoria secundum communem usum loquentium pro notitia praeteritorum accipitur. Cognoscere autem praeteritum ut est praeteritum, est illius cuius est cognoscere nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc sed secundum aliquam communem rationem, ut in quantum est homo vel albus vel etiam particularis, non autem in quantum est hic homo vel particulare hoc, ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non in quantum est hoc nunc et hoc praeteritum. Unde cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est praeteritum respectu huius nunc, constat quod memoria proprie loquendo non est in parte intellectiva sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat.

Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita in quantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa sed continua; alio vero modo, quando est intercisa. et sic habet plus de ratione praeteriti,

---

[42] *De inventione* 2 c.53 n.160.

[43] ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscentia* c.1 (450a13) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.300).

por esto alcanza más propiamente a la razón de memoria, como cuando nos decimos que tenemos memoria de aquello que antes conocíamos habitualmente, pero no en acto. Y así la memoria está en la parte intelectiva de nuestra alma. De este modo parece que Agustín [44] entiende la memoria poniéndola como una parte de la imagen. En efecto, él establece que todo lo que se tiene habitualmente en la mente, sin actualizarse, pertenezca a la memoria.

De qué modo puede ocurrir esto, autores distintos lo exponen de manera diferente. En efecto, Avicena en el libro 6 *De naturalibus* [45] afirma que esto no sucede —que el alma tenga habitualmente conocimiento de alguna cosa que no considera en acto— por razón de que ciertas especies se conservan en acto en la parte intelectiva, pero establece que las especies no consideradas en acto no se pueden conservar más que en la parte sensitiva, o en la imaginación, que es el depósito de las formas que se reciben de los sentidos, o en la memoria, o en las intenciones particulares no recibidas de los sentidos. Pero la especie no permanece en el entendimiento a no ser cuando se considera en acto; pero cesa de estar en acto en él después de la atención; por lo cual cuando quiere considerar de nuevo alguna cosa en acto, es necesario que las especies inteligibles fluyan de nuevo desde la inteligencia agente en el entendimiento posible. Sin embargo, esto no implica que, cuando alguien deba considerar de nuevo las cosas que antes supo, sea necesario que lo aprenda o lo encuentre por segunda vez como lo hizo desde el principio, porque en él se ha grabado una cierta aptitud, por la que se torna más fácilmente al entendimiento agente, de tal manera que reciba de él cuanto antes las especies que fluyen. Esta aptitud es el hábito de la ciencia en nosotros [46].

unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit, ut scilicet dicamur illius habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae; et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere ponens eam partem imaginis: vult enim omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, diversimode a diversis ponitur. Avicenna enim in VI De naturalibus ponit quod hoc non contingit —quod anima habitualiter notitiam teneat alicuius rei quam actu non considerat— ex hoc quod aliquae species actu conserventur in parte intellectiva, sed vult quod species actualiter non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum, vel quantum ad memoriam quantum ad intentiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species nisi quando actu consideratur, post considerationem vero in eo esse desinit; unde quando iterum actu vult considerare aliquid, oportet quod species intelligibiles de novo

[44] *De Trin.* 14 c.7: ML 42,1043, como refiere S. Th., *Summa* 1 q.79 a.7 ad 1.

[45] También en *De anima* 5 c.6 (f.25ss).

[46] La memoria tenía en la noética agustiniana un cometido esencial, pues en definitiva conocer consistía en recordar lo que existía en las ideas innatas. Pero Tomás desde el principio prefiere hablar del conocimiento como de una medida, siguiendo la etimología nueva y, por consiguiente, está dotado de todas las capacidades para este cometido. Por eso, rechaza aquí la interpretación de Avicena, que considera que las formas inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Para Avicena, el entendimiento posible no puede retener la impresión de las cosas, puesto que no retiene más que la actividad abstracta de volverse hacia el entendimiento agente. Tomás se opone a esta noética y toma posición contra la tesis averroísta de la existencia de un entendimiento agente separado, que parece favorecer Avicena. Pero lo importante del texto presente es afirmar que la memoria es una facultad que se identifica con el entendimiento posible.

Y según esta opinión la memoria no estaría en la mente según la retención de algunas especies, sino según la aptitud para aceptarlas de nuevo. Pero esta opinión no parece razonable. En primer lugar, porque el entendimiento posible siendo de una naturaleza más estable que el sentido es necesario que la especie recibida en él sea más estable; por esto las especies pueden conservarse mejor en él que en la parte sensitiva. En segundo lugar, porque la inteligencia agente se ocupa igualmente de extender las especies que convienen a todas las ciencias; por lo cual si en el entendimiento posible no se conservaran algunas especies, sino la sola aptitud para tornar al entendimiento agente, el hombre permanecería igualmente hábil a cualquier inteligible; y así, de hecho, el hombre aprendería una única ciencia, él no sabría más aquélla que las otras. Y además, esto parece ser expresamente contrario a la sentencia del Filósofo en el libro 3 *De anima*[47] que recomienda los antiguos, porque afirmaron que el alma es, respecto a la parte intelectiva, el lugar de las especies.

Y por eso otros[48] dicen que las especies inteligibles permanecen en el entendimiento posible después de la atención actual, y su ordenación es el hábito de la ciencia. Según esto, la facultad por la que nuestra mente puede retener las especies inteligibles después de la atención actual, se llama memoria. Y esto se aproxima más al significado propio de la memoria.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. La memoria, que es común a nosotros y a los animales, es aquella en la que se conservan las intenciones

fluant in intellectum possibilem ab intelligentia agente; nec tamen sequitur secundum ipsum quod, quandocumque aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio quia relicta est in eo quaedam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem ut ab eo species effluentes recipiat quam prius; et haec habilitas est habitus scientiae in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis: primo quia, cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo conservari species quam in parte sensitiva. Secundo quia intelligentia agens aequaliter se habet ad influendum species convenientes omnibus scientiis; unde si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species sed sola habilitas ad convertendum se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile, et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Et praeterea hoc videtur expresse contrarium sententiae Philosophi in III De anima, qui commendat antiquos de hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur. Et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

1. Ad primum igitur dicendum quod memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; et haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

---

[47] C.4 (429a27) según la traducción antigua (Alonso p.303,16).
[48] Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *Summa de homine* q.57 a.5 y *De anima* 3 tr.3 c.9-11.

particulares; pero ésta no está en la mente, sino sólo aquélla en la que se conservan las especies inteligibles[49].

2. El Filósofo habla de la memoria, que es del tiempo pasado, en cuanto es referido a esto ahora, en cuanto es esto, y así no está en la mente.

3. Es evidente la respuesta por lo mismo.

4. En el entendimiento posible aprehender y retener difieren en acto, no porque la especie está en él de un modo físico, sino porque está en él sólo de modo inteligible. Y, sin embargo, no se sigue que se entienda siempre según aquella especie, sino sólo cuando el entendimiento posible se actualiza respecto de aquella especie. A veces, incluso, está imperfectamente en acto, a saber, por un cierto modo medio entre la pura potencia y el acto puro; esto es conocer habitualmente. Y desde este modo de conocimiento se reduce a un acto perfecto por la voluntad, que, según Anselmo[50], es el motor de todas las facultades.

5. La mente es a la imagen, principalmente en tanto que lleva a Dios y a sí misma. Ahora bien, ella está presente a sí misma, y de manera semejante Dios antes que se reciban ciertas especies de los sentidos. Y además, la mente no se dice que tiene la fuerza recordativa porque tenga alguna cosa en acto, sino porque ella sea capaz de tenerlo.

6. Por lo dicho queda resuelta la sexta dificultad.

7. Ninguna facultad puede conocer algo, sino volviéndose a su objeto, como la vista no conoce nada, sino volviéndose al color. Por lo cual el fantasma se relaciona de este modo con el entendimiento posible,

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de memoria quae est praeteriti prout est relatum ad hoc nunc in quantum est hoc, et sic non est in mente.

3. Unde patet responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu illius speciei; quandoque vero est imperfecte in actu eius, scilicet quodam modo medio inter puram potentiam et purum actum, et hoc est habitualiter cognoscere, et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem quae, secundum Anselmum, est motor omnium virium.

5. Ad quintum dicendum quod mens est ad imaginem praecipue secundum quod fertur in Deum et in seipsam; ipsa autem est sibi praesens et similiter Deus antequam aliquae species a sensibilibus accipiantur. Et praeterea mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat sed ex hoc quod est potens tenere.

6. Ad sextum patet responsio ex dictis.

7. Ad septimum dicendum quod nulla potentia potest aliquid cognoscere nisi convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo [se] ad colorem; unde cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut

---

[49] En este contexto Agustín habla sólo de la memoria sensible, lo cual no rechaza Tomás, pero en el segundo argumento en sentido contrario propone el complemento indispensable de esta tesis, es decir, la existencia de una memoria intelectual, que es la misma mente. La teoría del conocimiento de Tomás se esfuerza por encontrar la continuidad entre estos dos aspectos del hombre y propone en este sentido referirse a la mente no ya como esencia, sino como facultad. No se puede pensar en una memoria sensible y en una memoria intelectual, haciendo de esta última la mente y la esencia del alma humana, pues esto significaría cortar al hombre en dos.

[50] Ps.-Ans. (Eadmerus), *De similitudinibus* cap.2: ML 159,605C, como refiere S. Th., *De verit.* q.22 a.12 sed c.1.

como los sensibles con el sentido, tal como dice el Filósofo en el libro 3 *De anima*[51], por mucho que el entendimiento tenga junto a sí alguna especie inteligible, sin embargo, nunca considera algo en acto según aquella especie, sino volviéndose a los fantasmas. Y, por eso, como nuestro entendimiento, en esta vida, necesita de las imágenes para considerar algo en acto antes que reciba un hábito, así también después que lo haya recibido. De modo distinto ocurre a los ángeles, cuyo objeto del entendimiento no es el fantasma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. De los argumentos que se han puesto en el sentido contrario, hay que decir que sobre la autoridad aquella no se puede mantener que la memoria está en la mente, a no ser según el modo predicho, pero no propiamente.

2. La frase de Agustín se ha de entender, porque la memoria puede ser de los objetos presentes. Sin embargo, nunca se puede llamar memoria, si no se considera algo pasado, al menos por parte del mismo conocimiento; y según esto, también se dice que uno se olvida de sí mismo, o se recuerda de sí mismo en la medida que, aunque es presente a sí mismo, él conserve o no el conocimiento pasado de sí.

3. En cuanto el entendimiento conoce las diferencias de los tiempos según las razones comunes, así puede formar los juicios según cualquier diferencia de tiempo.

4. La previsión no está en el entendimiento a no ser según razones generales de futuro, pero se aplica a las cosas particulares mediante una razón particular, la cual es necesario que medie entre la razón universal que mueve y lo movido, que sigue en las cosas particulares, como dice el Filósofo en el libro 3 *De anima*[52].

sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III De anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatibus ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit; secus autem est de angelis quorum intellectus obiectum non est phantasma.

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur dicendum quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in mente sit memoria nisi secundum modum praedictum, non autem quod proprie.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de praesentibus obiectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid praeteritum ad minus ex parte ipsius cognitionis; et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci vel memorari in quantum de seipso, qui est praesens sibi, non conservat vel conservat praeteritam cognitionem.

3. Ad tertium dicendum quod in quantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, sic formare potest compositiones secundum quamlibet temporis differentiam.

4. Ad quartum dicendum quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri, sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III De anima.

---

[51] *De anima* 3 c.12 (431a14).
[52] *De anima* 3 c.16 (434a16).

Artículo 3

¿Se distingue la memoria de la inteligencia como una potencia de otra?[53]

En tercer lugar, se pregunta si la memoria es distinta de la inteligencia, como es distinta una potencia de otra.

Y parece que no.

Argumentos. 1. En efecto, de potencias distintas los actos son diferentes. Pero el mismo acto de retener las especies es propio del entendimiento posible y de la memoria en la medida que se dispone en la mente. En efecto, Agustín[54] lo atribuye a la memoria, el Filósofo al entendimiento posible. Luego la memoria no se distingue de la inteligencia como una potencia de otra.

2. Propio del entendimiento, que abstrae del aquí y del ahora, es recibir una cosa, no distinguiendo diferencia alguna del tiempo. Pero a la memoria no le concierne distinción alguna de tiempo, porque, según Agustín dice en el libro 14 *De Trinitate*[55], la memoria es en general de las cosas pasadas, presentes y futuras. Luego la memoria no se distingue del entendimiento.

3. La inteligencia, según Agustín en el libro 14 *De Trinitate*[56], se interpreta de doble modo: de uno, en cuanto decimos que entendemos lo que pensamos en acto; del otro, en cuanto decimos que entendemos lo que no consideramos en acto. Pero la inteligencia, según la cual decimos que entendemos sólo lo que pensamos en acto, es entender en acto, porque no es una potencia, sino la operación de una potencia, y así no se distingue de la memoria como una potencia de otra. Pero según que en-

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia. Et videtur quod non: diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoriae, prout in mente ponitur, est idem actus, qui est species retinere: hoc enim Augustinus memoriae, Philosophus autem intellectui possibili attribuit; ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Praeterea, accipere aliquid non concernendo aliquam temporis differentiam est proprium intellectus qui abstrahit ab hic et nunc; sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis quia, secundum Augustinum XIV De Trinitate, memoria est communiter praeteritorum, praesentium, et futurorum; ergo memoria ab intellectu non distinguitur.

3. Praeterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum XIV de Trinitate: uno modo prout dicimur intelligere illud quod actu cogitamus, alio modo prout dicimur intelligere illud quod non actu consideramus; sed intelligentia secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus est intelligere in actu, quod non est potentia sed operatio alicuius potentiae, et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia; secundum vero quod intelligimus ea quae non actu cogitamus, nullo modo a memoria distinguitur sed ad memoriam pertinet, quod patet per Augustinum XIV

---

[53] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.79 a.7.

[54] *De Trin.* 14 c.7: ML 42,1043; *De anima* 3 c.7 (429a27), como refiere Santo Tomás arriba en el a.2 nota 39.

[55] C.11: ML 42,1047.

[56] C.7: ML 42,1043.

tendemos las cosas que no pensamos en acto, no se distingue en modo alguno de la memoria, sino que pertenece a la memoria, lo que es manifiesto por lo que dice Agustín en el libro 14 *De Trinitate*[57]: *Si nos referimos a la memoria interior de la mente, que la lleva a recordarse de sí; y a la de la inteligencia interior por la que se conoce; y a la voluntad interior, por la que se ama, donde estas tres facultades existen simultáneamente, ya se piense o no se piense en ellas, parecerá que esta imagen de la Trinidad pertenece exclusivamente a la memoria.* Luego la inteligencia no se distingue en modo alguno de la memoria como una potencia de otra.

4. Si se dice que la inteligencia es una cierta potencia, según la cual el alma es capaz de pensar en acto, y así mismo también la inteligencia, por la que no nos decimos que entendemos, sino que estamos pensando, se distinguiría de la memoria como una potencia de otra. Al contrario, es propio de la misma potencia tener un hábito y usarlo. Pero entender no pensando es entender en hábito, en cambio entender pensando es usar el hábito. Luego entender no pensando y entender pensando pertenecen a la misma potencia; y así la inteligencia no se diferencia de la memoria como una potencia de otra.

5. En la parte intelectiva del alma no se encuentra otra potencia que la cognoscitiva y la motriz o afectiva. Pero la voluntad es afectiva o motriz, en cambio la inteligencia es cognoscitiva. Luego la memoria no es otra potencia distinta de la inteligencia.

EN CAMBIO, Agustín dice en el libro 14 *De Trinitate*[58] que el alma e s a la imagen de Dios, porque puede servirse de la razón y del entendimiento para entender y contemplar a Dios. Pero el alma puede contemplar según sus potencias. Luego la imagen en el alma se dispone según las potencias. Pero la imagen[59] se dispone en el alma según estas tres

de Trinitate ubi sic dicit: «Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intelligentiam qua se intelligit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitarentur sive non cogitarentur, videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere»; ergo intelligentia nullo modo distinguitur a memoria sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur quod intelligentia est quaedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et sic etiam intelligentia qua non dicimur intelligere nisi cogitantes, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. —Contra, eiusdem potentiae est habitum habere et uti habitu; sed intelligere non cogitando est intelligere in habitu, intelligere autem cogitando est uti habitu; ergo ad eandem potentiam pertinet intelligere non cogitando et intelligere cogitando, et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Praeterea, in intellectiva parte animae non invenitur aliqua potentia nisi cognitiva et motiva vel affectiva; sed voluntas est affectiva vel motiva, intelligentia autem est cognitiva; ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XIV de Trinitate, quod secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest; sed potest anima conspicere secundum potentiam; ergo imago in anima attenditur secundum potentias; sed imago in anima attenditur secundum quod

[57] C.7: ML 42,1043; *Obras completas,* o.c., V, 787.
[58] C.8: ML 42,1044.
[59] C.11: ML 42,938.

potencias que se encuentran en ella: memoria, inteligencia y voluntad. En consecuencia, estas tres facultades son tres potencias distintas.

2. Si estas tres facultades no son tres potencias, es necesario que una de ellas sea un acto o una operación. Pero el acto no siempre está en el alma; pues, no siempre ella entiende en acto o quiere. Luego estas tres facultades no estarán siempre en el alma, y así el alma no será siempre a la imagen de Dios, lo que es contrario a Agustín[60].

3. Entre estas tres facultades se encuentra una igualdad, por la que se representa la igualdad de las divinas personas. Pero entre el acto y el hábito o la potencia, no se encuentra igualdad, porque la potencia se extiende a muchas más cosas que el hábito, y el hábito a muchas más cosas que el acto, porque hay muchos hábitos de una sola potencia, y de un solo hábito provienen muchos actos. Luego no es posible que entre ellos uno sea un hábito y el otro sea un acto.

SOLUCIÓN. La imagen de la Trinidad se puede atribuir de modo doble en el alma: de uno, como imitación perfecta de la Trinidad; de otro, como imitación imperfecta.

Cierto que el alma imita perfectamente la Trinidad según que recuerda, entiende en acto y quiere en acto; lo cual es porque en la Trinidad increada la persona intermedia es el Verbo; ahora bien, la palabra no puede existir sin el pensamiento en acto. Por esto Agustín, según este modo de imitación perfecta, atribuye la imagen en estas tres: memoria, inteligencia y voluntad; por cuanto la memoria importa un conocimiento habitual, la inteligencia un pensamiento actual, que nace de este conocimiento, y la voluntad un movimiento en acto de la voluntad que procede del pensamiento. Y esto expresamente es claro porque dice en el libro 14 *De Trinitate*[61]: *Porque allí*, es decir, en la mente, *la palabra sin*

haec tria in ea inveniuntur: memoria, intelligentia, et voluntas; ergo haec tria sunt tres potentiae distinctae.

2. Praeterea, si ista tria non sunt tres potentiae, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem.; sed actus non semper est in anima: non enim semper actu intelligit vel vult; ergo ista tria non semper erunt in anima, et sic non semper erit anima ad imaginem Dei, quod est contra Augustinum.

3. Praeterea, inter haec tria invenitur aequalitas per quam aequalitas divinarum personarum repraesentatur; sed inter actum et habitum vel potentiam non invenitur aequalitas quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus, quia unius potentiae sunt plures habitus et ab uno habitu plures actus eliciuntur; ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus et aliud actus.

RESPONSIO. Dicendum, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis, alio modo secundum imperfectam. Anima quidem perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit, intelligit actu, et vult actu; quod ideo est, quia in illa Trinitate increata media in Trinitate persona est Verbum, verbum autem esse non potest sine actuali cognitione. Unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia et voluntate, prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia prodeuntem, voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc expresse patet ex hoc quod dicit in XIV de Trinitate sic dicens «Quia ibi», scilicet in mente, «verbum esse sine cogita-

[60] Cf. *De Trin.* 14 c.3: ML 42,1038.
[61] C.7: ML 42,1043; *Obras completas,* V, 787.

el pensamiento no puede existir —pensamos cuanto decimos, aunque se trata de la palabra interior, que no pertenece a ningún idioma—, se reconoce esta imagen principalmente en aquellas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender y entiendo por voluntad la facultad que une este padre y esta prole.

Pero la imagen según la imitación imperfecta es cuando es asignada según los hábitos y las potencias, así Agustín en el libro 9 *De Trinitate*[62] asigna la imagen de la Trinidad en el alma a estas tres cosas: mente, conocimiento y amor, de tal modo que la mente designa una potencia, pero el conocimiento y el amor los hábitos existentes en tal potencia[63]. Y de la misma manera que él ha puesto el conocimiento, así hubiera podido poner la inteligencia habitual; en efecto, uno y otro se pueden tomar habitualmente, como es claro por lo que dice en el libro 14 *De Trinitate*[64]: *¿Podemos acaso decir con razón: este músico conoce la música, pero al presente no la comprende, porque no piensa en ella, pues en la actualidad entiende de geometría, pues en ésta piensa ahora? Absurda sentencia es ésta, a mi ver.* Y así, según esta asignación, estas dos cosas: conocimiento y amor, tomados habitualmente, pertenecen sólo a la memoria, como es claro por la autoridad aducida de esto mismo en las objeciones[65].

Pero puesto que los actos radican en las potencias, como los efectos en sus causas, así también la imitación perfecta que es según la memoria, según la inteligencia y según la voluntad actuales, puede ser descubierta

tione non potest; cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam, in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, quae istam prolem parentemque coniungit».

Imago vero secundum imperfectam imitationem est quando assignatur secundum habitus et potentias, et sic assignat Trinitatis imaginem in anima in IX de Trinitate quantum ad haec tria: mens, notitia et amor, ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor habitus in ea existentes. Et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicit in XIV de Trinitate «Numquid recte possumus dicere: iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est quantum apparet, ista sententia». Et sic secundum hanc assignationem haec duo, quae sunt notitia et amor habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent, ut patet per auctoritatem eiusdem in obiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis, ideo

---

[62] C.12: ML 42,972.

[63] Tomás apela aquí a la clásica distinción agustiniana entre conocimiento implícito o *nosse* y conocimiento explícito o *cogitare*. El conocimiento habitual de sí, que se expresa en la tríade *mens-notitia-amor*, deriva del conocimiento implícito de sí, que es el fondo del alma de donde deriva todo pensamiento en acto. La tríada *mens-notitia-amor* pertenece a las facultades, en cambio la tríada *memoria-intelligentia-voluntas* pertenece a los actos. Por eso, la memoria es entonces un *habitus*, un conocimiento habitual que surge de la inteligencia. Ésta es la trilogía, que Tomás relaciona con la Trinidad, porque es más perfecta que las otras. Pero la *mente* encuentra en la *cogitatio* el origen de su vida en Dios como memoria de Dios. Tomás sostiene siempre que la mente es una facultad del alma, no su esencia, en contra de Agustín. No se puede hacer de la memoria intelectiva la esencia del alma. Sigue usando la originalidad de Agustín de ver estas tríadas en el alma, pero transportándolas a la metafísica aristotélica del acto y la potencia.

[64] C.7: ML 42,1043; *Obras completas,* V, 785.

[65] *De Trin.* 14 c.7: ML 42,1043.

originalmente en las potencias, a partir de las cuales el alma puede recordar, entender actualmente y querer, como es claro por las palabras aducidas de Agustín.

Y así la imagen se dispone según las potencias; no sin embargo del modo que la memoria pueda ser en la mente una potencia distinta de la inteligencia, como es evidente. En efecto, las potencias no se diversifican por la variedad de los objetos, sino que la variedad de objetos proviene de los accidentes que convienen a estos objetos, en la medida que son objetos de tales potencias; por lo cual, lo cálido y lo frío, accidentes del color, no diversifican en cuanto tales la potencia visual, pues propio de la potencia visual es ver el color cálido y frío, agradable y desagradable. Ahora bien, aunque la mente o el entendimiento puede conocer el pasado de un cierto modo, sin embargo, puesto que conoce indiferentemente las cosas presentes, pasadas y futuras, la diferencia del presente y del pasado es accidental a lo inteligible en cuanto tal. Por esto, aunque la memoria pueda estar de algún modo en la mente, no puede estar como una potencia por sí distinta de las otras, por lo menos tal como los filósofos hablan de la distinción de potencias; de esta manera la memoria sólo se puede encontrar en la parte sensitiva del alma, la cual se dirige hacia el presente en cuanto es presente; por consiguiente si ella deba dirigirse al pasado, se requeriría una facultad más elevada que el mismo sentido. No obstante incluso, en el caso que la memoria no sea una potencia distinta de la inteligencia en cuanto que la inteligencia se toma como una potencia, la Trinidad, sin embargo, se encuentra también en el alma considerando sus potencias, según que una sola potencia, que es el entendimiento, tenga aptitud para cosas diferentes, a saber, para tener habitualmente el conocimiento de algo y para considerarlo actualmente; también de la misma manera Agustín[66] distingue la razón inferior de la superior según la disposición para cosas diversas.

etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam actualem et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle, ut per verba Augustini inducta patet.

Et sic imago attendetur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse in mente aliqua potentia praeter intelligentiam, quod sic patet. Potentiae enim non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis secundum quod sunt talium potentiarum obiecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, in quantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo cognoscere possit praeteritum, tamen cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura, differentia praesentis et praeteriti est accidentalis intelligibili in quantum huiusmodi; unde quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur, sed hoc modo solummodo inveniri potest memoria in parte animae sensitiva quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum notitiam alicuius habitualiter et ad considerandum illud actualiter, sicut etiam Augustinus distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

[66] *De Trin.* 12 c.3: ML 42,999.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Aunque la memoria en cuanto está en la mente no sea una potencia distinta del entendimiento posible, sin embargo entre el entendimiento posible y la memoria se encuentra una diferencia según la aptitud a cosas diferentes, como queda claro por lo dicho.

2-5. Se debe responder de manera semejante a los cuatro argumentos restantes.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. Agustín habla allí de la imagen hallada en el alma no según la imitación perfecta, que es cuando se representa la Trinidad en acto, entendiéndola.

2. La imagen de la Trinidad está siempre en el alma de alguna manera, pero no según la imitación perfecta.

3. Entre la potencia, el acto y el hábito, puede haber igualdad cuando se comparan con un mismo objeto; y así, la imagen de la Trinidad se encuentra en el alma según que lleva a Dios. Sin embargo, hablando en el sentido admitido comúnmente de potencia, de hábito y de acto, se encuentra una igualdad entre ellos, pero no según su propia naturaleza, porque la operación, hábito y potencia, tiene el ser de modo distinto, sino según la relación con el acto conforme a la cual se considera la cantidad de estos tres. No es necesario que se tome un solo acto o un solo hábito en número, sino un acto y un hábito en el género.

ARTÍCULO 4

La mente ¿conoce las cosas materiales?[67]

En cuarto lugar, se pregunta si la mente conoce las cosas materiales. Y parece que no.

1. Ad primum igitur dicendum quod, quamvis memoria prout est in mente non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta, tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

2-5. Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

1. Ad primum vero in contrarium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima non secundum perfectam imitationem quae est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

2. Ad secundum dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

3. Ad tertium dicendum quod inter potentiam et actum et habitum potest esse aequalitas secundum quod comparantur ad unum obiectum, et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum; et tamen etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu invenitur in eis aequalitas, non quidem secundum proprietatem naturae quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia, sed secundum comparationem ad actum secundum quam consideratur horum trium quantitas; nec oportet quod accipiatur unus actus tantum numero aut unus habitus, sed habitus et actus in genere.

ARTICULUS QUARTUS

Quarto quaeritur utrum mens cognoscat res materiales. Et videtur quod non: mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione; sed, ut habetur in Glosa [II] Cor. XII «illa est intellectualis visio quae eas res continet quae non habent imagines sui

[67] Lugares paralelos: S. TH., *Summa* 1 q.84 a.1.

ARGUMENTOS. 1. En efecto, la mente no conoce cosa alguna a no ser por el conocimiento intelectual. Pero, como se mantiene en la glosa a 2 Cor 12,2[68]: *Aquella es una visión intelectual que contiene aquellas cosas que se mantienen por sí y no a través de imágenes semejantes de sí, las cuales no son ellas mismas;* así pues, como las cosas materiales no pueden estar en el alma por sí mismas sino sólo *'a través de imágenes semejantes de sí, las cuales no son ellas mismas'*, parece que la mente no conoce las cosas materiales.

2. Agustín en el libro 12 de *Super Genesim ad litteram*[69] dice: *Con la mente se entienden aquellas cosas que no son cuerpos ni semejantes de los cuerpos.* Pero las cosas materiales son cuerpos y tienen las semejanzas de los cuerpos. Luego la mente no las conoce.

3. La mente o el entendimiento tiene que conocer la quiddidad[70] de las cosas, porque el objeto del entendimiento es conocer 'lo que es' como se dice en el libro 3 *De anima*[71]. Pero la quiddidad de las cosas materiales no es su corporeidad; de otra manera sería necesario que todas las cosas que tienen la quiddidad fueran corpóreas. Luego la mente no conoce las cosas materiales.

4. El conocimiento de la mente sigue la forma, que es el principio del conocer. Pero las formas inteligibles, que están en la mente, son totalmente inmateriales. Luego por ellas la mente no puede conocer las cosas materiales.

5. Todo conocimiento es por asimilación[72]. Pero no puede haber asimilación entre la mente y las cosas materiales, porque la unidad de la

similes, quae non sunt quod ipsae»; cum igitur res materiales non possint esse in anima per seipsas sed solum per 'imagines sui similes quae non sunt quod ipsae', videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Praeterea, Augustinus super Genesim ad litteram dicit «Mente intelliguntur quae nec corpora sunt nec similitudines corporum»; sed res materiales sunt corpora et similitudines corporum habent; ergo mente non cognoscuntur.

3. Praeterea, mens sive intellectus habet cognoscere quidditates rerum quia obiectum intellectus est 'quod quid est', ut dicitur in III De anima; sed quiditas rerum materialium non est ipsa corporeitas, alias oporteret omnia quae quidditatem habent corporea esse; ergo materialia mens non cognoscit.

4. Praeterea, cognitio mentis consequitur formam, quae est principium cognoscendi; sed formae intelligibiles quae sunt in mente sunt omnino immateriales; ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem; sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia quia similitudinem facit unitas qualitatis, qualitates autem

---

[68] *Glossa* PEDRO LOMBARDO, ibid.: ML 192,80D, en SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 12 c.6: ML 34,458.

[69] C.24: ML 34,474; *Obras completas,* o.c., XV, 1241.

[70] *La quidditas* puede emplearse para referirse a la esencia de un modo general, o para referirse a un modo de entender la esencia. Santo Tomás emplea la noción como sinónimo de esencia entendida como forma que determina la materia. Este uso es el más común.

[71] *De anima* 3 c.11 (430b28).

[72] Santo Tomás atribuye esta proposición a Aristóteles, v.gr. *In Sent.* 1 d.34 q.3 a.1 obi.4; ibid., d.35 a.1 obi.4. Tal vez haya que ver o a ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 (1139a10) o a ISAAC, *Liber de Definitionibus* (Muckle p.303 y 330). Cf. también el mismo S. TH., *Super Boet. De Trin* 9.5 a.3 (entre las correcciones Decker p.231), donde expresamente se dice: «Por eso Algacel dice que el conocimiento es una asimilación del que sabe a la cosa conocida, y el Filósofo en XI de la Metafísica que el entendimiento entiende según la transmutación de inteligible». Cf. ALGACEL, *Metaph.* p.I tr.3 sent.2 (Muckle p.64), ARISTÓTELES, *Metaph.* 12 c.8 (1072b20).

cualidad constituye la semejanza[73]; ahora bien, las cualidades de las cosas materiales son accidentes corpóreos, que no pueden estar en la mente. Luego la mente no puede conocer las cosas materiales.

6. La mente no conoce nada, sino abstrayendo de la materia y de las condiciones de la materia. Pero las cosas materiales que son cosas naturales no se pueden separar tampoco de la materia, según el entendimiento, porque la materia entra en sus propias definiciones. Luego las cosas materiales no se pueden conocer por la mente.

EN CAMBIO, aquellas cosas que pertenecen a la ciencia natural, la mente las conoce. Pero la ciencia natural trata de las cosas materiales. Luego la mente conoce las cosas materiales.

2. *Cada uno juzga bien aquellas cosas que conoce y sobre ellas es el mejor juez*, como se dice en el libro 1 de la *Ética*[74]. Pero como dice Agustín en el libro 12 de *Super Genesim ad litteram*[75]: *Se juzgan estas cosas inferiores* por la mente. Luego estas cosas materiales inferiores se entienden por la mente.

3. Conocemos las cosas materiales por el sentido. Pero el conocimiento de la mente nace del sentido[76]. Luego también la mente conoce las cosas materiales.

SOLUCIÓN. Todo conocimiento supone una forma, que en el cognoscente es el principio del conocimiento. Ahora bien, una forma se puede considerar de dos maneras: de una, según el ser que hay en el cognoscente; de la otra, según la relación que hay con la cosa con la que existe una semejanza.

Según la primera, hace que el cognoscente conozca en acto. Según la segunda, determina un conocimiento hacia algo cognoscible determina-

rerum materialium sunt corporalia accidentia quae in mente esse non possunt; ergo mens non potest materialia cognoscere.

6. Praeterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiae; sed res materiales quae sunt res naturales non possunt etiam secundum intellectum a materia separari quia in eorum diffinitionibus cadit materia; ergo materialia per mentem cognosci non possunt.

SED CONTRA, ea quae ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur; sed scientia naturalis de rebus materialibus est; ergo mens res materiales cognoscit.

2. Praeterea, «unusquisque bene iudicat quae cognoscit, et horum est optimus iudex», ut dicitur in I Ethicorum; sed, sicut dicit Augustinus XII Super Genesim ad litteram, per mentem «ista inferiora iudicantur» ergo haec inferiora materialia per mentem intelliguntur.

3. Praeterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia; sed cognitio mentis a sensu oritur; ergo et mens materiales res cognoscit.

RESPONSIO. Dicendum quod omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente, alio modo secundum

---

[73] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.17 (1021a11).
[74] C.1 (1094b27) según la traducción nueva (Marchesi p.28).
[75] C.24: ML 34,474; *Obras completas,* o.c., XV, 1241.
[76] *Anal. post* 2 20 (100a10) y *Metaph.* 1 c.1 (981a2).

do. Por eso, el modo de conocer una cosa es según la condición del cognoscente, en el que la forma es recibida según su modo. No es necesario que la cosa conocida sea según el modo del cognoscente, o según aquel modo por el que la forma, que es el principio del conocer, tiene ser en el cognoscente; por lo cual no hay obstáculo alguno que las cosas materiales se conozcan mediante las formas que existen inmaterialmente en la mente.

Sucede esto de manera diferente en la mente humana, que recibe las formas de las cosas, que en la mente divina o angélica, que no las reciben de las cosas. En efecto, en la mente que recibe el conocimiento de las cosas, las formas existen por alguna acción de las cosas en el alma; ahora bien, toda acción es mediante la forma; por consiguiente las formas, que están primero y principalmente en nuestra mente, consideran las cosas existentes fuera del alma en relación con sus formas. Hay dos clases de estas formas: unas son las que no determinan para sí materia alguna, como la línea, la superficie o cosas semejantes; otras determinan para sí una materia especial, como son todas las formas naturales. Luego, del conocimiento de las formas que no determinan para sí materia alguna, no queda conocimiento alguno de la materia. Pero del conocimiento de las formas que determinan para sí una materia, se conoce también de algún modo su materia, a saber, según la disposición que tiene hacia la forma. A causa de esto, el Filósofo dice en el libro 1 de la *Física*[77] que la materia prima es *conocible por analogía*, y así la misma cosa material se conoce por la semejanza de la forma, como alguien por el hecho de que conoce la chatedad, conocería la nariz chata[78].

Pero las formas de las cosas que existen en la mente divina son aquellas a partir de las cuales fluye el ser de las cosas, lo que es común

respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere, sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum; et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt res materiales cognosci.

Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae formas accipit a rebus, et in divina vel angelica quae a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quandam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus: quaedam enim sunt quae nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et huiusmodi; quaedam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formae naturales. Ex cognitione ergo formarum quae nullam sibi materiam determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia, sed ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam. Et propter hoc dicit Philosophus in I Physicorum quod materia prima est «scibilis secundum analogiam», et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur, sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit simitatem, cognosceret nasum simum.

Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum quod est communiter formae et materiae; unde et formae illae respiciunt materiam et formam

[77] C.7 (191a7) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.12).
[78] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Metaph.* 7 c.11 (1037a31).

a la forma y a la materia; por esto también las formas aquellas consideran la materia y la forma inmediatamente, no lo uno por lo otro; y de manera semejante las formas del entendimiento angélico, que son semejantes a las formas de la mente divina, aunque no sean las causas de las cosas[79]. Y así, nuestra mente tiene un conocimiento inmaterial de las cosas materiales; mientras que la mente divina y angélica conocen las cosas materiales más inmaterialmente, y con todo más perfectamente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Esta autoridad se puede explicar de dos modos: Primero, que se refiera a la visión intelectual respecto a todas las cosas que se comprenden bajo ella misma, y así se dice que la visión intelectual es sólo de aquellas cosas *que se mantienen por sí y no a través de imágenes semejantes de sí, las cuales no son ellas mismas*, no para que se entienda de las imágenes, a partir de las cuales las cosas se ven en la visión intelectual, las cuales imágenes son como un medio de conocer, sino porque conocidas por la visión intelectual, son las cosas mismas y no las imágenes de las cosas, lo que no ocurre en la visión corporal, tanto en la sensitiva como en la espiritual o imaginativa; pues los objetos de la imaginación y del sentido son ciertos accidentes, a partir de los cuales se constituye una cierta figura o imagen de la cosa; pero el objeto del entendimiento es la esencia misma de la cosa; por mucho que conozca la esencia de la cosa por su semejanza, como por un medio de conocer, no lo conoce mediante el objeto hacia el que su visión es dirigida en primer lugar.

immediate, non unum per alterum; et similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causae rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius et tamen perfectius cognoscit.

1. Ad primum igitur dicendum quod auctoritas illa dupliciter potest exponi: uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quae sub ipsa comprehenduntur, et sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum «quae non habent imagines sui similes quae non sint quod ipsae», non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quae sunt quasi medium cognoscendi, sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae et non rerum imagines, quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spirituali, scilicet imaginativa, non accidit: obiecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia ex quibus quaedam rei figura vel imago constituitur, sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo feratur eius visio. — Vel dicendum quod hoc quod in auctoritate

[79] El problema consiste en salvar la distancia entre el mundo interior y el mundo exterior. La cosa material es una forma arraigada en una materia y la mente recibe las especies de los cuerpos bajo un modo inmaterial. La noética de Tomás pone la abstracción como un elemento decisivo, pues el entendimiento agente prepara la inteligencia posible para recibir las especies de las cosas abstraídas de la materia. Aquí recoge los argumentos de las doctrinas idealistas del conocimiento, pero para él el conocimiento humano no es una iluminación, sino una abstracción. Para Tomás la teoría de la iluminación, según la cual habría en el interior del hombre ciertas ideas innatas o ejemplares, no es el modo del conocimiento del hombre. De hecho así sólo se conocería una forma universal que no tiene presentes la particularidad y la cosa concreta. Tomás incorpora la tesis de Aristóteles según la cual la percepción del acto de entender supone siempre la percepción del acto de entender alguna cosa. El que entiende es siempre un determinado sujeto singular.

Segundo, hay que afirmar que lo que se dice sobre la autoridad, pertenece a la visión intelectual según excede la visión imaginativa y sensitiva. En efecto, así Agustín[80], de cuyas palabras se toma la Glosa, intenta asignar una diferencia de las tres visiones, atribuyendo a la visión superior aquello en lo que ella excede la visión inferior; como dice que la visión espiritual es cuando pensamos las cosas ausentes por ciertas semejanzas, y con todo, la espiritual o visión imaginativa es también de las cosas que se ven presencialmente; pero en aquello que también ve las ausentes, la imaginación trasciende el sentido, y por eso se afirma que esto es como lo propio de ella. De manera semejante también la visión intelectual trasciende la imaginación y el sentido, porque se extiende a aquellas cosas que son inteligibles por su esencia; y por eso Agustín le atribuye esto, como propio suyo, aunque también pueda conocer las cosas materiales, que son cognoscibles por sus semejanzas. Por lo cual, Agustín dice en el libro 12 de *Super Genesim ad litteram*[81] que por la mente *estas cosas inferiores son juzgadas, y éstas se distinguen, que ni son cuerpos, ni llevan ningunas formas semejantes de los cuerpos.*

2. Por esto mismo es evidente la respuesta a la segunda objeción.

3. Si la corporeidad se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la cantidad, la corporeidad no es la quiddidad de la cosa natural, sino su accidente, a saber, la triple dimensión. Pero si se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la sustancia, la corporeidad designa la esencia de la cosa natural. Y, sin embargo, no se sigue que toda la quiddidad es la corporeidad, a no ser que se dijera que a la quiddidad en cuanto quiddidad, le convendría ser la corporeidad.

4. Aunque en la mente no haya sino las formas inmateriales, sin embargo pueden ser las semejanzas de las cosas materiales; pues no es necesario que la semejanza tenga el ser de la misma cosa de la que es

dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam: sic enim Augustinus, ex cuius verbis glosa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni illud in quo inferiorem excedit; sicut dicit quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam, et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt, imaginatio sensum transcendit, et ideo ponitur hoc quasi proprium eius. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum quod ad illa se extendit quae per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi eius proprium, quamvis etiam cognoscere possit materialia quae per suas similitudines cognoscibilia sunt; unde dicit Augustinus XII Super Genesim ad litteram quod per mentem «et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora neque ullas gerunt formas similes corporum».

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod, si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quiditas sed eius accidens, scilicet trina dimensio; si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiae, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequetur quod omnis quiditas sit corporeitas, nisi diceretur quod quiditati, in quantum est quiditas, conveniret esse corporeitatem.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines materialium rerum: non enim oportet quod

[80] Como en la *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid.: ML 192,80 de San Agustín, *De Gen. ad litt.* 12 c.6: ML 34,458.

[81] C.24: ML 34,474; *Obras completas,* o.c., XV, 1241.

semejanza, sino sólo que convenga en la razón; como la forma de hombre en una estatua de oro no tiene el ser, como lo tiene la forma de hombre en carne y hueso.

5. Aunque las cualidades corporales no puedan estar en la mente, sin embargo en ella pueden estar las semejanzas de las cualidades corporales, y según éstas la mente se asimila a las cosas corpóreas.

6. El entendimiento conoce abstrayendo de la materia particular y de sus condiciones, como de estas carnes y de estos huesos[82], sin embargo no es necesario que abstraiga de la materia universal; por consiguiente, puede considerar la forma natural en la carne y los huesos, aunque no en éstos.

Artículo 5

Nuestra mente ¿conoce las cosas materiales en lo singular?[83]

En quinto lugar, se pregunta si nuestra mente puede conocer las cosas materiales en su singularidad.

Y parece que sí.

Argumentos. 1. Puesto que de la misma manera que lo singular tiene ser a causa de la materia, así también las cosas, que en su definición tienen materia, se dicen naturales. Pero la mente, aunque sea inmaterial, puede conocer las cosas naturales. Luego por la misma razón puede conocer las cosas singulares.

2. Nadie juzga rectamente y dispone de las cosas si antes no las conoce[84]. Pero por la mente el sabio juzga y dispone rectamente de las

eiusmodi esse habeat similitudo et id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniant, sicut forma hominis in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carne et ossibus.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen [in] ea esse similitudines corporearum qualitatum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

6. Ad sextum dicendum quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius, sicut ab his carnibus et his ossibus, non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, licet non in his.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari. Et videtur quod sic quia sicut singulare habet esse propter materiam, ita et res dicuntur naturales quae in sui definitione materiam habent; sed mens, quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res naturales; ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Praeterea, nullus iudicat recte et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat; sed sapiens per mentem iudicat et disponit recte de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis; ergo mente singularia cognoscimus.

---

[82] Ejemplo de Aristóteles tomado de la *Metaph.* 7 c.7 (1034a6), ibid., 9 (1035a33) y 11 (1036b4).

[83] Lugares paralelos: *De verit.* q.2 a.6; *Summa* 1 q.86 a.1; *Quodlib.* 12 q.8.

[84] Aristóteles, *Ethic.* 1 c.1 (1094b27) según la traducción nueva (Marchesi p.28).

cosas singulares, por ejemplo de su familia y de sus cosas. Luego conocemos las cosas singulares por la mente.

3. Nadie conoce una proposición si no conoce sus términos. Pero la mente forma esta proposición 'Sócrates es hombre'; en efecto, una potencia sensitiva, que no aprehende el hombre en universal, no puede formarla. Luego la mente conoce las cosas singulares.

4. Nadie puede mandar un acto si no conoce su objeto. Pero la mente o razón impera el acto del concupiscible y el acto del irascible, como es evidente en el libro 1 de la *Ética*[85]. Luego, como sus objetos son singulares, la mente conoce las cosas singulares.

5. *Lo que puede la virtud inferior, lo puede también la superior,* según Boecio[86]. Pero las potencias sensitivas, que son inferiores a la mente, conocen las cosas singulares. Luego la mente puede conocer mucho mejor las cosas singulares.

6. Cuanto más elevada es una mente tiene un conocimiento más universal, como es claro por Dionisio cap. 11 de *Caelestis hierarchiae*[87]. Pero la mente del ángel es superior a la mente del hombre, y, con todo, el ángel conoce las cosas singulares. Luego mucho más la mente humana.

EN CAMBIO, *Es universal mientras se entiende, singular mientras se siente,* como dice Boecio[88].

SOLUCIÓN. Hay que decir, como quedó claro por lo dicho[89], que la mente humana y la angélica conocen de manera diferente las cosas materiales. En efecto, el conocimiento humano se dirige primeramente a las

3. Praeterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat compositionis extrema; sed hanc compositionem 'Socrates est homo' format mens: non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia quae hominem in universali non apprehendit; ergo mens singularia cognoscit.

4. Praeterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat obiectum illius actus; sed mens sive ratio imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I Ethicorum; cum ergo, illarum obiecta sint singularia, mens singularia cognoscet.

5. Praeterea, «quidquid potest virtus inferior, potest et superior» secundum Boetium; sed potentiae sensitivae, quae sunt inferiores mente, singularia cognoscunt; ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Praeterea, quanto aliqua mens est altior tanto habet universaliorem cognitionem ut patet per Dionysium XII cap. Caelestis hierarchiae; sed mens angeli est altior quam mens hominis, et tamen angelus cognoscit singularia; ergo multo amplius mens humana.

SED CONTRA, «universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur», ut dicit Boetius.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut ex dictis patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut

---

[85] *Ethic.* 1 c.20 (1102b30).

[86] *De consol.* 5 metr.4: ML 63,849B, que está literalmente en [ADAM PULCHRAE-MULIERIS] *Liber de Inteligentiis* 38 [3] (Baeumker p.46); abajo en *De verit.* q.11 a.3 la misma sentencia se atribuye a DIONISIO, *De caelesti hierarchia* c.12 § 2: MG 3,292; (Dion. 935).

[87] § 2: MG 3,292C (Dion. 936).

[88] *In Porphyrii Isagogen* sec.1: ML 64,85D; aunque esta frase no se encuentra textualmente en Boecio, sin embargo los escolásticos la citan, por ejemplo abajo a.6, SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.1 a.2 q.2 obi.5; SAN ALBERTO, *In Sent.* 1 d.39 a.9.

[89] A.4.

cosas materiales según la forma y, secundariamente, a la materia en cuanto tiene una inclinación a la forma. Ahora bien, como toda forma es de por sí universal, así la inclinación a la forma no nos hace conocer la materia, a no ser por un conocimiento universal; pues considerada la materia de este modo no es principio de individuación, pero si se considera la materia en singular, que es la materia señalada existente bajo condiciones determinadas, por ella pues la forma se individúa; por lo cual el Filósofo dice en el libro 7 de la *Metafísica*[90] que las partes del hombre son la forma y la materia tomadas universalmente, pero las de Sócrates son esta forma y esta materia concretas. Por consiguiente, es evidente que nuestra mente no puede conocer directamente el singular; pero lo conocemos directamente a través de las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas en el órgano corporal; y tal como las reciben bajo dimensiones determinadas, así las conducen al conocimiento de la materia singular. Pues de la misma manera que la forma universal conduce al conocimiento de la materia universal, así la forma individual conduce al conocimiento de la materia señalada, que es el principio de individuación[91]. Pero, sin embargo, la mente se mezcla accidentalmente en las cosas singulares, en cuanto continúa por las facultades sensibles, que giran sobre las cosas particulares. Esta continuidad es doble: de una manera, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como ocurre en el movimiento que va de las cosas al alma; y así la mente conoce lo singular por una cierta reflexión, en cuanto la mente conociendo su objeto, que es una

autem omnis forma quantum est de se est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali; sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur; unde Philosophus dicit in VII Metaphysicae quod hominis partes sunt forma et materia ut universaliter, Socratis vero forma haec et haec materia. Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas quae recipiunt formas a rebus in organo corporali, et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis: sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet in quantum continuatur viribus sensitivis quae circa particularia versantur; quae quidem continuatio est dupliciter: uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod

---

[90] *Metaph.* 7 c.10 (1035b27).

[91] El principio de individuación es otra de las incorporaciones novedosas de Tomás. Se trata de comprender que la materia, siendo en sí misma indivisa, puede sin embargo distinguir los individuos. Como la materia pertenece a la esencia del mismo modo que la forma, parece que su singularidad escapa al conocimiento. Para resolver las dificultades Tomás usa la famosa expresión *materia signata*. Se trata de una materia considerada bajo determinadas dimensiones, la que constituye una esencia en una individualidad absolutamente singular. La materia en general no está «señalada» y forma parte de la esencia de las cosas corporales, pero cuando se trata del hombre concreto está especificada, porque se trata de una materia propia del cuerpo en tanto que predispuesto a la organización por el alma, que determina en un sujeto concreto la esencia del hombre en general.

naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, después a la especie, que es el principio de su acto, y finalmente al fantasma, por el que la especie es abstraída; de este modo es como recibe un conocimiento de lo singular. De otra manera, según que el movimiento, que va del alma a las cosas, comienza por la mente, y sigue en la parte sensitiva, en cuanto la mente rige las facultades inferiores; y así se mezcla en las cosas singulares mediante la razón particular, que es una cierta potencia de la parte de la facultad sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, que por otro nombre se llama cogitativa[92], y tiene un órgano concreto en el cuerpo, a saber, la cavidad media del cráneo[93]; pues el juicio universal que la mente tiene sobre las cosas operables, no es posible ser aplicado al acto particular, a no ser mediante una potencia media que aprehenda lo singular, como ocurre cuando se hace un cierto silogismo, cuya premisa mayor es universal, que es el juicio de la mente; la premisa menor es singular, que es la aplicación particular de la razón; y la conclusión es la elección de la obra singular, como es claro por aquello que se dice en el libro 3 *De anima*[94].

Pero la mente del ángel, puesto que conoce las cosas materiales a través de las formas, que miran inmediatamente a la materia como a la forma, no sólo conoce la materia en universal por una inspección directa, sino también en singular; y de modo semejante la mente divina.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El conocimiento por el que la materia se conoce según la analogía que tiene hacia la forma, basta para el conocimiento de la cosa natural, pero no para el conocimiento singular, como es claro por lo dicho.

2. La disposición del sabio sobre las cosas singulares no la hace por la mente sino por medio de la facultad cogitativa, cuya función es conocer las intenciones singulares, como es claro por lo dicho.

motus qui est ab anima ad res incipit a mente, et procedit in partem sensitivam prout mens regit inferiores vires, et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales, quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis: universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus cuius maior sit universalis quae est sententia mentis, minor autem singularis quae est apprehensio particularis rationis, conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur in III De anima.

Mens vero angeli, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; et similiter etiam mens divina.

1. Ad primum ergo dicendum quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, sufficit ad cognitionem rei naturalis, non autem ad cognitionem singularis, ut ex dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa cuius est intentiones particulares cognoscere, ut ex dictis patet.

---

[92] AVERROES, *De anima* 3 c.6 y 20 (6,154B-C y 164C).

[93] Los médicos, como refiere *Cont. Gent.* 2 c.60, entre otros AVICENA, *De anima* 4 c.2 (f.17C); AVERROES, *De anima* 3 comm.6 (6¹,154A) como refiere S. TH., *In Sent.* 4 d.50 q.1 a.1 ad 3.

[94] *De anima* 3 c.16 (434a16).

3. El entendimiento puede formar la proposición a partir de lo universal y a partir de lo singular, porque conoce lo singular por una cierta reflexión, como ya dijimos.

4. El entendimiento o razón conoce el fin en universal al que ordena el acto del concupiscible y el acto del irascible imperándolos. Él aplica el conocimiento universal a las cosas singulares por medio de la facultad cogitativa, como ya se ha dicho.

5. Lo que puede la facultad inferior, lo puede también la superior, sin embargo, no siempre de la misma manera, sino a veces de manera más elevada. Y así el entendimiento puede conocer las cosas que conoce el sentido, pero de modo más elevado que el sentido. En efecto, el sentido las conoce cuanto a sus disposiciones materiales y a los accidentes exteriores, pero el entendimiento penetra en la íntima naturaleza de la especie, que está dentro de los mismos individuos[95].

6. El conocimiento de la mente angélica es más universal que el conocimiento de la mente humana, porque usando poquísimos medios se extiende a una pluralidad de cosas; y sin embargo ella es más eficaz que la mente humana para conocer las cosas singulares, como queda claro por lo dicho.

Artículo 6

Nuestra mente ¿recibe el conocimiento de las cosas sensibles?[96]

En sexto lugar, se pregunta si nuestra mente recibe el conocimiento de las cosas materiales.

Y parece que no.

Argumentos. 1. En efecto, no puede haber acción y pasión entre las cosas que no comparten en común la materia, como dice Boecio en

3. Ad tertium dicendum quod secundum hoc intellectus potest ex universali et singulari propositionem componere, quod singulare per reflexionem quandam cognoscit, ut dictum Est.

4. Ad quartum dicendum quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eso; hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen semper eodem modo sed quandoque alio altiori; et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quae est in ipsis individuis.

6. Ad sextum dicendum quod cognitio mentis angelicae est universalior quam cognitio mentis humanae quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; est tamen efficacior ad singularia cognoscenda quam mens humana, ut ex dictis patet.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus. Et videtur quod non: eorum enim quae non communicant in materia, non potest esse actio et passio, ut per Boetium in libro De duabus naturis patet et per Philosophum in I De

[95] Cf. *De verit.* q.1 a.12.

[96] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.84 a.6; *Quodlib.* 8 q.2 a.1; *Comp. theol.* cap.81, 82 y 83.

el libro *De duabus naturis*[97], y también el Filósofo en el libro 1 de *De generatione*[98]. Pero nuestra mente no comparte en común la materia con las cosas sensibles. Luego las cosas sensibles no pueden actuar sobre nuestra mente, de manera que a partir de ellas se imprima conocimiento alguno en nuestra mente.

2. El objeto del entendimiento 'es lo que es', como se dice en el libro 3 *De anima*[99]. Pero la quiddidad de la cosa en modo alguno se percibe por el sentido. Luego el sentido no percibe el conocimiento de la mente.

3. En el libro 10 de las *Confesiones*[100] Agustín dice hablando del conocimiento de las cosas inteligibles de qué modo las adquirimos *Allí*, dice, *estaban*, a saber, las cosas inteligibles en la mente nuestra, *pues, y aún antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria*; luego parece que los sentidos no perciben las especies inteligibles en la mente.

4. Como Agustín prueba en el libro 10 *De Trinitate*[101], el alma no puede amar más que las cosas conocidas. Pero alguien antes de aprender una ciencia, la desea, lo que es claro porque la busca con mucho empeño. Luego antes de aprender la ciencia, la tiene en su conocimiento. Luego parece que la mente no percibe el conocimiento por las cosas sensibles.

5. Agustín dice en el libro 12 de *Super Genesim ad litteram*[102]: *No es el cuerpo el que forma una imagen en el espíritu, sino el espíritu mismo que la forma en sí con una maravillosa celeridad que contrasta singularmente con la lentitud del cuerpo.* Luego parece que la mente no percibe las especies inteligibles de los sentidos, sino que ella misma las forma en sí.

generatione; sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus; ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram ut ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

2. Praeterea, obiectum intellectus est quid, ut dicitur in III De anima; sed quiditas rei nullo sensu percipitur; ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Praeterea, Augustinus dicit in X Confessionum loquens de cognitione intelligibilium quomodo a nobis acquiratur «Ibi», inquit, «erant», scilicet intelligibilia in mente nostra «et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant»; ergo videtur quod intelligibiles species non sint in mente a sensibus acceptae.

4. Praeterea, sicut Augustinus probat in X De Trinitate, anima non potest amare nisi cognita; sed aliquis antequam aliquam scientiam addiscat, amat eam, quod patet ex hoc quod multo studio eam quaerit; ergo antequam addiscat illam scientiam habet eam in notitia sua, ergo videtur quod non accipiat mens cognitionem a rebus sensibilibus.

5. Praeterea, Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram «Corporis imaginem non corpus in spiritu sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate»; ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus sed ipsa eas in se formet.

---

[97] *Contra Eut. et Nest.* cap.6: ML 64,1349D.
[98] C.7 (324a34).
[99] *De anima* 3 c.11 (430b28).
[100] C.10: ML 32,786; *Obras completas,* o.c., II, 727.
[101] C.1: ML 42,971.
[102] C.16: ML 34,467; *Obras completas,* o.c., XV, 1219.

6. Agustín dice en el libro 12 *De Trinitate*[103] que nuestra mente *juzga de las cosas corporales según razones incorporales y sempiternas.* Pero las razones percibidas por los sentidos no son de esta clase. Luego parece que la mente no percibe el conocimiento de las cosas sensibles.

7. Si la mente recibe el conocimiento de las cosas sensibles, no puede ser sino mediante la especie, que la recibe de las cosas sensibles y mueve el entendimiento posible. Pero tal especie no puede mover el entendimiento posible; pues ella, existiendo aún en la fantasía, no le mueve, porque allí aún no es inteligible en acto, sino sólo en potencia. En cambio, el entendimiento no se mueve sino por el acto inteligible, como la vista, que se mueve por lo visible en acto. De la misma manera la especie, existiendo en el entendimiento agente, que no es receptivo de ninguna especie, tampoco mueve el entendimiento posible, de lo contrario no diferiría así del entendimiento posible. De igual manera tampoco la especie existiendo en el entendimiento posible, porque la forma ya inherente a un sujeto, no mueve este sujeto, sino que descansa en él en un cierto sentido; ni tampoco ella existiendo por sí, puesto que las especies inteligibles no son sustancias, sino más bien del género de los accidentes, como dice Avicena en su *Metafísica*[104]. Luego de ningún modo puede ser que nuestra mente reciba el conocimiento de los sentidos.

8. El entendimiento agente es más noble que el paciente, como es claro por Agustín en el libro 12 de *Super Genesim ad litteram*[105] y por el Filósofo en el libro 3 *De anima*[106]. Pero el que recibe se atiene a aquello que recibe, como el paciente al agente. Luego, puesto que la mente es mucho más noble que las cosas sensibles y que los sentidos, no podrá recibir el conocimiento de ellos.

6. Praeterea, Augustinus dicit in XII De Trinitate quod mens nostra «de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporales et sempiternas»; sed rationes a sensu acceptae non sunt huiusmodi; ergo videtur quod mens humana non accipiat cognitionem a sensibilibus.

7. Praeterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi in quantum species, quae a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet; sed talis species non potest movere intellectum possibilem: non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens quia ibi existens nondum est actu intelligibilis sed potentia tantum, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili actu, sicut nec visus nisi a visibili in actu; similiter nec movet intellectum possibilem existens in intellectu agente qui nullius speciei est receptivus, alias non differret ab intellectu possibili; similiter nec existens in ipso possibili intellectu quia forma iam inhaerens subiecto subiectum non movet sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens cum species intelligibiles non sint substantiae sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua Metaphysica; ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Praeterea, agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum XII Super Genesim ad litteram, et per Philosophum in III De anima; sed recipiens se habet ad illud a quo recipit quasi patiens ad agens; cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

---

[103] C.2: ML 42,999; *Obras completas,* o.c., V, 655.
[104] *Metaph.* 3 c.8 (f.82).
[105] C.16: ML 34,467.
[106] C.5 (430a18) según la traducción antigua (Alonso p.321,3).

9. El Filósofo dice en el libro 7 de la *Física*[107] que *el alma descansando se hace sabia*. Pero el alma no podría recibir la ciencia de las cosas sensibles a no ser que ellas la movieran en cierto modo. Luego el alma no recibe el conocimiento de las cosas sensibles.

EN CAMBIO, como dice el Filósofo[108] y se prueba por experiencia, aquel a quien le falta un sentido le falta el conocimiento correspondiente, como a los ciegos les falta el conocimiento de los colores. Ahora bien, esto no ocurriría si el alma no recibiera el conocimiento de parte distinta que por los sentidos. Luego el alma recibe el conocimiento de las cosas sensibles a través de los sentidos.

2. Todo nuestro conocimiento consiste originalmente en el conocimiento de los primeros principios indemostrables. Ahora bien, el conocimiento de éstos nace en nosotros del sentido, como se dice al final de *Los Analíticos posteriores*[109]. Luego todo nuestro conocimiento nace del sentido.

3. La naturaleza no hace las cosas en vano, ni falla en las cosas necesarias[110]. Ahora bien, los sentidos se darían en vano al alma si no recibiera el conocimiento de las cosas a través de ellos. Luego nuestra mente recibe el conocimiento de las cosas sensibles.

SOLUCIÓN. Hay que decir que los antiguos opinaron sobre esta cuestión de manera diferente[111]. Algunos afirmaron que el origen de nuestro conocimiento proviene totalmente de una causa exterior separada de la

9. Praeterea, Philosophus dicit in VII Physicorum quod «anima in quiescendo fit sciens et prudens»; sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus nisi moveretur aliquo modo ab eis; ergo anima non accipit scientiam a sensibilibus.

SED CONTRA, sicut dicit Philosophus et experimento probatur, cui deficit unus sensus deest una scientia, sicut caecis deest scientia de coloribus; hoc autem non esset si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus; ergo a sensibilibus per sensus cognitionem accipit.

2. Praeterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium; horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Posteriorum; ergo scientia nostra a sensu oritur.

3. Praeterea, natura nihil facit frustra nec deficit in necessariis; frustra autem dati essent sensus animae nisi per eos cognitionem de rebus acciperet; ergo mens nostra a sensibilibus cognitionem accipit.

RESPONSIO. Dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio. Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse

---

[107] C.3 (247b23) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.78).
[108] *Anal. post.* 1 c.30 (81a38) como refiere S. TH., *Summa* 1 q.78 a.4 obi.4.
[109] L.2 c.20 (100a10).
[110] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.9 (432b21) según la traducción antigua (Alonso p.355,2).
[111] Las filosofías subrayaban el fuerte contraste entre lo sensible o material y la vida del espíritu. Por eso, las objeciones del artículo están tomadas de las teorías del conocimiento, que sostenían que la *mente* recibe sus ideas de «razones incorporales y sempiternas» (objeción 6). En el artículo reseña las diversas opiniones clasificándolas en dos grupos. Unos, de la corriente platónica, explican el conocimiento de las cosas sensibles con un principio exterior y afirman que las formas sensibles están separadas de la materia. En este grupo cita también a Avicena, que entiende el conocimiento como proveniente de substancias separadas. Todavía no se había planteado el problema del entendimiento agente universal y único para todos, que enfrentará a Tomás años más tarde con los filósofos

materia. Esta opinión dio origen a dos escuelas filosóficas. En efecto, algunos, como los platónicos, afirmaron que las formas de las cosas sensibles estaban separadas de la materia, y así eran inteligibles en acto; por la participación de ellas produjeron no sólo las cosas individuales en la naturaleza a partir de la materia sensible, sino también las mentes humanas recibieron el conocimiento. Afirmaban que tales formas eran el principio de la generación y del conocimiento, como el Filósofo narra en el libro 1 de la *Metafísica*[112]. Pero esta posición es manifiestamente rechazada por el Filósofo[113], que muestra que no hay que poner las formas de las cosas sensibles sin la materia, porque las formas naturales no se pueden entender en universal sin la materia sensible, como tampoco se entiende lo chato sin nariz[114].

Y, por eso, otros —los que no ponen las formas separadas de las cosas sensibles, sino sólo las inteligencias, que nosotros llamamos ángeles— afirmaron que el origen de nuestro conocimiento provenía totalmente de tales sustancias separadas. Por esto, Avicena[115] sostuvo que, así como las formas sensibles no se adquieren en la materia sensible a no ser por la influencia de una inteligencia agente, así las formas inteligibles se imprimen en las mentes humanas por la inteligencia agente, que no es una parte del alma, sino una sustancia separada, como él mismo afirma[116]. Sin embargo, el alma necesita los sentidos, por así decirlo, que estimulan y que disponen para el conocimiento, de igual manera que los agentes inferiores preparan la materia para recibir la forma que proviene de la inteligencia agente[117]. Pero esta opinión no parece razonable, porque

quae est a materia separata; quae in duas sectas dividitur: quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant formas praedictas esse principium generationis et scientiae, ut Philosophus narrat in I Metaphysicae. Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est, qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili, cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae naturales intelligi possint sicut nec simus sine naso.

Et ideo alii, non ponentes formas sensibilium separatas sed intelligentias tantum quas nos angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit quod, sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita nec formae intelligibiles humanis mentibus imprimuntur nisi ex intelligentia agente quae non est pars animae sed substantia separata, ut ipse ponit; indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam, sicut agentia inferiora praeparant materiam ad suscipiendum formam ab intelligentia agente. Sed ista etiam opinio non videtur rationabilis quia secundum hoc non esset necessaria dependentia inter cognitionem

---

averroístas de la Facultad de artes. Otros, entre quienes se cita a Orígenes, se refieren a que están dentro del alma, de modo que aprender es recordar lo que se había obscurecido, y otros, como Plotino, hablan del alma causa del conocimiento. Tomás se inclina por la opinión de Aristóteles, para quien la luz del entendimiento agente dispone de formas abstraídas de las cosas sensibles.

[112] *Metaph.* 1 c.15 (991a8).

[113] *Metaph.* 7 c.9 (1034b32ss).

[114] Ejemplo de Aristóteles en *Metaph.* 7 c.11 (1037a31).

[115] *De anima* 5 c.5 (f.25) como refiere S. Th., *De verit.* q.11 a.1.

[116] Como en la nota anterior.

[117] Avicena, *Metaph.* 9 c.2 (f.103D).

según esto no sería necesaria la dependencia entre el conocimiento de la mente humana y las potencias sensitivas; lo contrario aparece manifiestamente tanto del hecho mismo de que faltando un sentido, falta el conocimiento de sus sensibles[118], como del hecho mismo de que nuestra mente no puede considerar en acto las cosas que habitualmente sabe, a no ser formando imágenes; y por esto herido el órgano de la fantasía se impide su consideración[119]. Y además, tal opinión niega los principios próximos de las cosas si todas las cosas inferiores siguen inmediatamente tanto las formas inteligibles como las sensibles separadas de la sustancia.

Otra opinión fue la de los que afirmaban que el origen de nuestro conocimiento provenía totalmente de una causa interior. Esta opinión se divide también en dos escuelas filosóficas. En efecto, unos[120] afirmaron que las almas humanas contenían en sí mismas el conocimiento de todas las cosas, pero dicho conocimiento se oscureció por la unión al cuerpo. Por eso decían que nosotros necesitábamos de los sentidos y del esfuerzo para que se eliminaran los impedimentos del conocimiento; porque decían que aprender no era otra cosa que recordar, como se muestra manifiestamente porque cuando oímos o vemos, recordamos aquellas cosas que antes sabíamos. Pero esta posición no parece tampoco razonable; pues, si la unión del alma al cuerpo es natural, es imposible que ella impida totalmente el conocimiento natural; por el contrario, si fuese verdadera, no padeceríamos una total ignorancia de las cosas de las que no tenemos sensación. Ahora bien, esta opinión estaría en consonancia con la posición[121] que afirma que las almas han sido creadas antes que

mentis humanae et virtutes sensitivas, cuius contrarium manifeste apparet tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, tum etiam ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit nisi formando aliqua phantasmata, unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio. Et praeterea, praedicta positio tollit proxima rerum principia si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse; quae etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam, sed per coniunctionem ad corpus praedictam notitiam obtenebrari; et ideo dicebant nos indigere sensibus et studio ut impedimenta scientiae tollerentur, dicentes addiscere nihil aliud esse quam reminisci, sicut etiam manifeste apparet quod ex his quae audimus vel videmus reminiscimur ea quae prius sciebamus. Sed haec positio non videtur etiam rationabilis; si enim coniunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediretur, et ita, si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas et postmodum corporibus unitas, quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis sed accidentaliter proveniens ipsi animae;

---

[118] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* 1 c.30 (81a38).

[119] Cf. AVICENA, *De anima* 4 c.1 (f.17C).

[120] Los platónicos que refiere S. TH., *De verit.* q.18 a.7, cf. TULLIO, *Tuscul. disput.* 1 c.24 n.57-59; SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 12 c.15: ML 42,1011 y *De quant. anim.* cap.20: ML 32,1055; MACROBIO, *Comment. In somn. Scipionis* 1 c.12 n.6-10; NEMESIO, *De nat. hom.* cap.2: MG 40,552 (Bd [33]); BOECIO, *De consol.* 3 metr.11: ML 63,777A.

[121] ORÍGENES, *Peri Archon* 2 c.9: MG 11,230B-C como refiere S. TH., *Cont. Gent.* 2 c.83; cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* XI c.23: ML 41,336 y GENNADIO, *De eccles. dogm.* cap.14: ML 58,984B.

los cuerpos, y después unidas a ellos, puesto que entonces la unión del cuerpo y del alma no sería natural, sino que vendría al alma accidentalmente. Se juzga ciertamente que esta opinión ha de ser rechazada no sólo según la fe [122] sino también según el parecer de los filósofos [123].

Pero otros [124] dijeron que el alma es la causa de su conocimiento; pues el alma no recibe el conocimiento de las cosas sensibles, como si las semejanzas de las cosas lleguen de algún modo al alma por la acción de ellas, sino que el alma forma en sí las semejanzas de las cosas sensibles ante la presencia de ellas. Pero esta posición tampoco parece totalmente razonable; pues ningún agente obra a no ser en cuanto está en acto [125]; por lo tanto, si el alma forma en sí las semejanzas de todas las cosas, es necesario que ella misma tenga en acto todas las semejanzas de las cosas; y así se volverá a la opinión antes dicha, que afirma que el conocimiento de todas las cosas es innato al alma.

Por eso, respecto a todas las opiniones anteriores, la más razonable es la opinión del Filósofo [126] que afirma que el conocimiento de nuestra mente proviene en parte del interior y en parte del exterior, no sólo de las cosas separadas de la materia, sino también de las mismas cosas sensibles. En efecto, como nuestra mente se relaciona con las cosas exteriores, encontramos en ellas una doble aptitud: de una, como el acto a la potencia; a saber, en cuanto las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia; pero la mente es inteligible en acto y se pone en ella el entendimiento agente, que hace que las cosas inteligibles en potencia sean inteligibles en acto; de otra, como la potencia al acto; a saber, en cuanto las formas determinadas de las cosas están en nuestra mente sólo en potencia, mientras ellas están en acto en las cosas fuera del alma; y según esto en nuestra alma se acomoda el entendimiento posible

quae quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda iudicatur.

Alii vero dixerunt quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi per actionem sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec etiam positio non videtur totaliter rationabilis: nullum enim agens nisi secundum quod est actu agit; unde si anima in se format omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum, et sic redibit in praedictam opinionem quae ponit omnium rerum scientiam animae humanae naturaliter insitam esse.

Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia Philosophi qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse, non solum a rebus a materia separatis sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine: uno modo ut actus ad potentiam, in quantum scilicet res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia, ipsa vero mens est intelligibilis in actu, et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu; alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum quae in rebus extra animam sunt

---

[122] Cf. S. Th., *Cont. Gent.* 2 c.83 hacia el fin.
[123] Cf. San Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.8 a.2 q.2.
[124] [Adam Pulchrae-Mulieris], *Liber de Intelligentiis* 30.31.32 (Baeumker p.37-39).
[125] Cf. *De verit.* q.2 a.3.
[126] *De anima* 3 c.10 (430a10ss).

cuya función es recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del entendimiento agente, porque ella en el alma procede, como de un primer origen, de las sustancias separadas, y principalmente de Dios[127].

Según esto es verdad que nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas sensibles; con todo, sin embargo, el alma forma en sí las semejanzas de las cosas en cuanto por la luz del entendimiento agente, las formas abstraídas de las cosas sensibles, se hacen inteligibles en acto, para que se puedan recibir en el entendimiento posible. Y así también todo conocimiento es en cierto modo puesto originalmente en nosotros en la luz del entendimiento agente por la mediación de concepciones universales, que al instante se conocen por la luz del entendimiento agente y por las cuales juzgamos de las otras cosas, como por principios universales que conocemos de antemano en ellas mismas. De manera que según esto también la opinión, que afirma que aprendemos cosas antes que las hubiéramos tenido en el conocimiento, posee alguna verdad.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Las formas sensibles o abstraídas de las sensibles no pueden actuar en nuestra mente a no ser en la medida que se vuelvan inmateriales por la luz del entendimiento agente; y de esta manera se hacen así homogéneas al entendimiento posible en el que actúan.

2. La facultad superior y la facultad inferior no operan de modo semejante sobre la misma cosa, sino que la facultad superior lo hace de manera más sublime; y así por la forma, que se recibe de las cosas, el sentido no conoce de manera tan eficaz la cosa como lo conoce el entendimiento, sino que por ella el sentido es conducido al conocimiento de los accidentes exteriores, mientras que el entendimiento llega a la desnuda quiddidad de la cosa, separándola de todas las condiciones materiales.

in actu, et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis, quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit sicut a prima origine a substantiis separatis et praecipue a Deo.

Et secundum hoc verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis, ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit nos ea quae addiscimus ante in notitia habuisse.

1. Ad primum igitur dicendum quod formae sensibiles vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur; et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt.

2. Ad secundum dicendum quod circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus recipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus, sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium, intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem

[127] Cf. S. TH., *Summa* 1 q.79 a.4.

Por consiguiente, desde un cierto punto se dice que el conocimiento de la mente tiene origen en el sentido, no porque todo lo que la mente conoce, lo aprehende el sentido, sino porque a partir de las cosas que el sentido aprehende, la mente es conducida a realidades superiores, de la misma manera que los sensibles intelectuales conducen también al conocimiento de las cosas divinas.

3. La frase de Agustín hay que referirla a la precognición, por la que se conocen de antemano las cosas particulares en los principios universales; pues así, es verdad que las cosas que aprendemos, antes estaban en nuestra alma.

4. Alguien, antes de adquirir una ciencia, puede amarla en cuanto la conoce con un cierto conocimiento universal, cuando conoce su utilidad bien por la vista o por cualquier otro modo.

5. Hay que entender que el alma se forma a sí misma, porque las formas hechas inteligibles por la acción del entendimiento agente forman el entendimiento posible, como se ha dicho. Y en este sentido también, la facultad imaginativa puede construir formas de cosas sensibles diferentes; lo que aparece principalmente mientras nos imaginamos cosas que nunca percibimos por el sentido.

6. Los primeros principios, cuyo conocimiento es innato en nosotros, tienen una cierta semejanza con la verdad increada; por esto en la medida que juzgamos otras cosas por ellos, decimos que juzgamos las cosas por razones inconmutables o por la verdad increada. Sin embargo, lo que Agustín dice allí, hay que referirlo a la razón superior, que es inherente a las cosas eternas que se han de contemplar [128]; y aunque ella sea anterior en dignidad, su operación es no obstante posterior, porque *lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras,* como dice Rom 1,20.

rei secernendo eam ab omnibus materialibus dispositionibus. Unde non pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Augustini est referendum ad praecognitionem qua particularia in principiis universalibus praecognoscuntur; sic enim verum est quod ea quae addiscimus, prius in anima nostra erant.

4. Ad quartum dicendum quod aliquis, antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest in quantum eam cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiae vel visu vel quocumque alio modo.

5. Ad quintum dicendum quod secundum hoc intelligenda est anima seipsam formare quod per actionem intellectus agentis formae intelligibiles factae intellectum possibilem formant, ut dictum est, et secundum quod etiam vis imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod praecipue apparet dum imaginamur ea quae nunquam sensu percepimus.

6. Ad sextum dicendum quod prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per ea de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes incommutabiles vel per veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit referendum est ad rationem superiorem quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen eius operatio tempore posterior quia «invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur», Rom I.

[128] *De Trin.* 12 c.7: ML 42,1005.

7. En la recepción, por la que el entendimiento posible recibe las especies de las cosas de las imágenes, éstas se tienen como un agente instrumental o secundario, mientras que el entendimiento agente como agente principal y primero. Por eso, el efecto de la acción se queda en el entendimiento posible según la condición de lo uno y de lo otro y no según la condición sólo de uno de los dos. Por eso el entendimiento posible recibe las formas como inteligibles en acto por el poder del entendimiento agente, pero como semejantes de las cosas determinadas por el conocimiento de las imágenes. Y así las formas inteligibles en acto no existen por sí ni en la fantasía ni en el entendimiento agente, sino sólo en el entendimiento posible.

8. Aunque el entendimiento posible sea absolutamente más noble que el fantasma, sin embargo, no hay obstáculo que el fantasma sea relativamente más noble; a saber, en cuanto el fantasma es la semejanza en acto de tal cosa, lo que no conviene al entendimiento posible, a no ser en potencia. Y así, en cierto modo, el fantasma puede actuar en el entendimiento posible en virtud de la luz del entendimiento agente, como el color puede actuar en la vista en virtud de la luz corporal.

9. El reposo, en el que se perfecciona la ciencia, excluye el movimiento de las pasiones materiales; en cambio, no el movimiento y la pasión según el sentido aceptado comúnmente, porque recibir cualquier cosa se llama sufrir y moverse; pues así el Filósofo lo dice en el libro 3 de *De anima*[129] que *entender es un cierto padecer.*

7. Ad septimum dicendum quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

8. Ad octavum dicendum quod, quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, in quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic, quodam modo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

9. Ad nonum dicendum quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum materialium passionum, non autem motum et passionem communiter accepta secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sic enim Philosophus dicit in III De anima quod «intelligere quoddam pati est».

---

[129] C.4 (429b24) según la traducción vieja (Alonso p.304,20).

Artículo 7

¿La imagen de la Trinidad está en la mente según que conoce las cosas materiales? [130]

Se indaga, en séptimo lugar, si la imagen de la Trinidad está en la mente según que conoce las cosas materiales, o sólo según que conoce las cosas eternas.

Y parece que no sólo según que conoce las cosas eternas.

Argumentos. 1. Porque, como dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate* [131]: *Cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en toda ella, y no separamos nunca su acción racional en las cosas temporales de la contemplación de las eternas.* Pero la mente no es a la imagen a no ser que encuentre en ella la Trinidad. Luego la mente es a la imagen no sólo según que se adhiere a los seres eternos que hay que contemplar, sino también según que se adhiere a las cosas temporales que hay que obrar.

2. La imagen de la Trinidad se considera en el alma en cuanto la igualdad de las personas y su origen se representa en ella. Pero la igualdad de las personas se representa mejor en la mente según conoce las cosas temporales que según conoce las eternas, puesto que las eternas superan infinitamente la mente; en cambio, la mente no supera infinitamente las temporales. Además el origen de las personas se representa en el conocimiento de las cosas temporales como en el conocimiento de las cosas eternas, porque tanto de una como de la otra el conocimiento procede de la mente y el amor procede del conocimiento. Luego la imagen de la Trinidad no sólo está en la mente según conoce las cosas eternas, sino también según conoce las cosas temporales.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, an solum secundum quod cognoscit aeterna. Et videtur quod non solum secundum quod cognoscit aeterna quia, ut dicit Augustinus XII De Trinitate, «cum quaerimus trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum»; sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea trinitas invenitur; ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret aeternis contemplandis, sed etiam secundum quod inhaeret temporalibus agendis.

2. Praeterea, imago Trinitatis consideratur in anima in quantum in ea repraesentatur aequalitas personarum et earum origo; sed magis aequalitas personarum repraesentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia quam secundum quod cognoscit aeterna cum aeterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit; origo etiam personarum repraesentatur in cognitione temporalium sicut et in cognitione aeternorum quia utrobique ex mente procedit notitia et ex notitia procedit amor; ergo imago Trinitatis non solum est in mente secundum quod cognoscit aeterna, sed etiam secundum quod cognoscit temporalia.

---

[130] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.93 a.8; *In Sent.* 1 d.3 q.4 a.4.

[131] C.4: ML 42,1000; *Obras completas,* o.c., V, 659.

3. La semejanza está en la facultad de amar, pero la imagen está en la facultad de conocer, como se dice en el libro 2 de las *Sentencias*[132] en la distinción 16. Pero nuestra mente conoce antes las cosas materiales que las eternas, puesto que llega a las eternas a partir de las materiales, y también más perfectamente puesto que ella comprehende las temporales, en cambio, no las eternas. Luego la imagen está más en la mente según que se relaciona con las cosas temporales que según se relaciona con las cosas eternas.

4. La imagen de la Trinidad se encuentra en cierto modo en el alma según las potencias, como se ha dicho arriba[133]. Pero las potencias se relacionan indistintamente con todos los objetos a los que las potencias se determinan. Luego la imagen de Dios se encuentra en la mente con respecto a cualesquiera de los objetos.

5. Lo que se ve en sí mismo es más perfecto que lo que se ve en su semejanza. Pero el alma se ve ella misma en sí; en cambio no ve a Dios en esta vida más que en semejanza. Luego se conoce a sí misma más perfectamente que a Dios; y así la imagen de la Trinidad se ha de lograr más en el alma según que ella se conoce a sí misma que según conoce a Dios, puesto que la imagen de la Trinidad se encuentra en nosotros según lo que hay de más perfecto en nuestra naturaleza, como dice Agustín[134].

6. La igualdad de las personas se representa en nuestra mente porque la memoria, la inteligencia y la voluntad, se toman recíprocamente, como dice Agustín en el libro 10 *De Trinitate*[135]. Pero esta comprensión mutua no mostraría su igualdad si no se extendieran a todos los objetos. Luego la imagen de la Trinidad se encuentra en todas las potencias de a mente por razón de todos los objetos.

3. Praeterea, similitudo est in potentia diligendi, sed imago in potentia cognoscendi, ut habetur in II Sententiarum XVI distinctione; sed mens nostra per prius cognoscit materialia quam aeterna cum ex materialibus in aeterna perveniat, et etiam perfectius, cum materialia comprehendat, non autem aeterna; ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia quam secundum quod comparatur ad aeterna.

4. Praeterea, imago Trinitatis invenitur in anima quodam modo secundum potentias, ut supra dictum est; sed potentiae indifferenter se habent ad omnia obiecta ad quae potentiae determinantur; ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet obiectorum.

5. Praeterea, perfectius videtur illud quod in seipso videtur quam quod videtur in sui similitudine; sed anima videt seipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viae; ergo perfectius cognoscit seipsam quam Deum; et ita magis est attendenda imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit seipsam quam secundum quod cognoscit Deum cum in nobis secundum id imago Trinitatis inveniatur quod perfectissimum in natura nostra habemus, ut Augustinus dicit.

6. Praeterea, secundum hoc personarum aequalitas in mente nostra repraesentatur quod memoria, intelligentia et voluntas tota invicem se capiunt, ut patet per Augustinum in X De Trinitate; sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum aequalitatem nisi quantum ad omnia obiecta se comprehenderent; ergo ratione omnium obiectorum imago Trinitatis invenitur in potentiis mentis.

---

[132] C.3.
[133] A.1 y a.3.
[134] *De Trin.* 14 c.8: ML 42,1044 como refiere S. Th., *De verit.* q.15 a.1 sed c.3; *De Trin.* 13 c.8: ML 42,1044 y 12 y 15 c.4: ML 42,1000.
[135] C.11: ML 42,983.

7. Como la imagen está en la potencia de conocer, así la caridad está en la potencia de amar[136]. Pero la caridad no sólo mira a Dios sino también al prójimo; y por consiguiente, hay un doble acto de caridad, a saber, el amor de Dios y el amor del prójimo. Luego también la imagen no sólo está en la mente según que conoce a Dios, sino también según que conoce las criaturas.

8. Las potencias de la mente, en las que consiste la imagen, se perfeccionan por algunos hábitos, según los cuales se dice que la imagen deformada[137] es reformada y perfeccionada. Pero las potencias de la mente no necesitan los hábitos en cuanto se relacionan con las cosas eternas, sino sólo en cuanto se relacionan con las cosas temporales, porque los hábitos son para que se regulen las potencias. Ahora bien, en las cosas eternas el error no puede presentarse, pues allí la regla es la obra, sino que el error sólo se presenta en las cosas temporales. Luego la imagen se establece más en la mente en cuanto conoce las cosas temporales que en cuanto conoce las cosas eternas.

9. La Trinidad increada se representa principalmente en la imagen de nuestra mente respecto a la consustancialidad y la coigualdad. Pero estas dos cosas se encuentran también en la facultad sensitiva, porque lo sensible y el sentido en acto se hacen una misma cosa, y la especie sensible no se recibe en el sentido, a no ser según su capacidad. Luego también la imagen de la Trinidad se encuentra en la facultad sensitiva, y mucho más en efecto en la mente en la medida que conoce las cosas temporales.

10. Las locuciones metafóricas se atienen según algunas semejanzas, porque, según el Filósofo[138], *todos los que metaforizan lo hacen de acuerdo con alguna semejanza*. Pero la transposición por las locuciones metafóricas se hace en la realidad divina más desde ciertas criaturas sensibles

7. Praeterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas in potentia diligendi; sed caritas non solum respicit Deum sed etiam proximum, unde et duplex ponitur actus caritatis, scilicet dilectio Dei et proximi; ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

8. Praeterea, potentiae mentis in quibus consistit imago, aliquibus habitibus perficiuntur secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici; sed potentiae mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad aeterna sed solum secundum quod comparantur ad temporalia quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiae regulentur; in aeternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus; ergo imago magis consistit in mente secundum quod cognoscit temporalia quam secundum quod cognoscit aeterna.

9. Praeterea, Trinitas increata repraesentatur in imagine mentis nostrae praecipue quantum ad consubstantialitatem et coaequalitatem; sed haec duo inveniuntur etiam in potentia sensitiva quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum et species sensibilis non recipitur in sensu nisi secundum suam capacitatem; ergo etiam in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur, multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

10. Praeterea, metaphoricae locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur quia, secundum Philosophum, «omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt»; sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per

---

[136] PEDRO LOMBARDO, *Liber Sent.* 2 d.14 c.3.

[137] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 14 c.16: ML 42,1053.

[138] *Topic.* 6 c.2 (140a10) según la traducción común (ms. Arc. di S. Pietro H. 5, f.105) como refiere S. TH., *In Sent.* 1 d.34 q.3 a.1 obi.2.

que aún desde la mente, como es evidente a propósito de los rayos del sol, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De divinis nominibus*[139]. Luego algunas criaturas sensibles se pueden decir más a la imagen que a la misma mente; y así no parece que alguna cosa impida que la mente, en tanto conoce las cosas temporales, sea a la imagen.

11. Boecio dice en el libro *De Trinitate*[140] que las formas, que están en la materia, son imágenes de las cosas que están sin materia. Ahora bien, las formas existentes en la materia son las formas sensibles. Luego las formas sensibles son las imágenes de Dios mismo; y así parece que la mente, según que las conoce, sea a la imagen de Dios.

EN CAMBIO, dice Agustín en el libro 15 *De Trinitate*[141] que la trinidad, que se encuentra en el conocimiento inferior, *aunque ya pertenece al hombre interior, no se la considera aún ni se denomina imagen de Dios.* Ahora bien, el conocimiento inferior es aquel por el cual la mente contempla las cosas temporales; pues así se distingue de la sabiduría de las cosas eternas. Luego la imagen de la Trinidad no se considera en la mente según que conoce las cosas temporales.

2. Las partes de la imagen según el orden deben corresponder a las tres personas. Pero el orden de las personas no se corresponde en la mente según que conoce las cosas temporales; en efecto, en su conocimiento, la inteligencia no procede de la memoria, como el Verbo del Padre, sino más bien la memoria de la inteligencia, porque nosotros recordamos las cosas que antes hemos entendido. Luego la imagen no se encuentra en la mente según que conoce las cosas temporales.

3. Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[142] dice: *hecha esta distribución* de la mente, a saber en la contemplación de las cosas eternas y en la

metaphoricas locutiones quam etiam ab ipsa mente, sicut patet de radio solari, ut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus; ergo creaturae sensibiles aliquae magis possunt dici ad imaginem quam etiam ipsa mens, et ita non videtur aliquid impedire quin mens secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

11. Praeterea, Boetius dicit in libro De Trinitate quod formae quae sunt in materia sunt imagines illarum rerum quae sunt sine materia; formae autem in materia existentes sunt formae sensibiles; ergo formae sensibiles sunt imagines ipsius Dei, et ita mens secundum quod ea cognoscit videtur ad imaginem Dei esse.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in XV De Trinitate quod trinitas quae in inferiori scientia invenitur, «licet ad interiorem hominem iam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda»; inferior autem scientia est secundum quod mens temporalia contemplatur: sic enim a sapientia aeternorum distinguitur; ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

2. Praeterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere; sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit: in cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria ut Verbum a Patre, sed magis memoria ab intelligentia quia ea quae prius intelleximus memoramur; ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

3. Praeterea, Augustinus dicit in XII De Trinitate «facta ista distributione» mentis qua scilicet dividitur in contemplationem aeternorum et actionem temporalium, «in eo

---

[139] § 4: MG 3,697B (Dion. 161).
[140] C.2: ML 64,1250D.
[141] C.3: ML 42,1060; *Obras completas,* o.c., V, 839.
[142] C.4: ML 42,1000; *Obras completas,* o.c., V, 659.

acción de las temporales, *encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas; porque en la parte delegada de la acción en lo temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios*, y así lo mismo que antes.

4. La imagen de la Trinidad existe siempre en el alma, en cambio no el conocimiento de las cosas temporales puesto que se tiene por adquisición. Luego la imagen de la Trinidad no se encuentra en el alma según que conoce las cosas temporales.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la semejanza perfecciona el estado de la imagen[143]; sin embargo, no basta cualquier semejanza para el estado de la imagen, sino una semejanza totalmente expresa, mediante la cual una cosa es representada según el estado de su especie. Por eso, en los cuerpos las imágenes de las cosas se atienden más a las figuras, que son los signos propios de las especies, que a los colores u otras cosas accidentales. Ahora bien, una semejanza de la Trinidad increada se encuentra en nuestra alma según cualquier conocimiento de sí, no sólo de la mente, sino también del sentido, tal como dice Agustín en el libro 11 *De Trinitate*[144]; pero sólo en este conocimiento de la mente se descubre la imagen de Dios, según la cual la semejanza de Dios se encuentra mucho más clara en nuestra mente.

Así pues, cuando nosotros distinguimos el conocimiento de la mente según los objetos, encontramos en la mente un triple conocimiento: primero, un conocimiento por el que la mente conoce a Dios; segundo, un conocimiento por el que se conoce a sí misma; y un tercero, por el que conoce las cosas temporales.

solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei, in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri», et sic idem quod prius.

4. Praeterea, imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur; ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

RESPONSIO. Dicendum quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur, sed expressissima similitudo per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras quae sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatae secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus, ut patet per Augustinum in XI De Trinitate; sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur.

Ut igitur cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur, cognitio scilicet qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit se ipsam, et qua cognoscit temporalia. In illa igitur cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatae, neque secundum conformationem quia res materiales magis sunt Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per

[143] SAN AGUSTÍN, *De div. quaest.* 83 q.74: ML 40,85, como refiere S. TH., *Summa* 1 q.93 a.1.

[144] C.2-5: ML 42,985-992.

En el conocimiento, pues, por el que la mente conoce las cosas temporales, no se halla una semejanza expresa de la Trinidad increada, ni por conformidad, porque las cosas materiales son más desemejantes a Dios que la mente; lo cual puesto que la mente se informa por el conocimiento de las cosas materiales, no se realiza máximamente conforme a Dios; de manera semejante, tampoco ni por analogía, porque la cosa temporal, que da a luz el conocimiento en el alma o en la inteligencia actual, no es de la misma sustancia que la mente, sino externo a su naturaleza, y así no se puede representar por esto la consustancialidad de la Trinidad increada.

Pero en el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma, la representación de la Trinidad increada es según la analogía, porque la mente conociéndose a sí misma engendra su palabra, y de la una y de la otra procede el amor[145]; como el Padre en la dicción de sí mismo engendra su Verbo desde toda la eternidad, y del uno y del otro procede el Espíritu Santo.

Pero en el conocimiento por el que la mente conoce a Dios, la mente se adapta a Dios, de la misma manera que el que conoce en cuanto conoce, se asimila a lo conocido.

Ahora bien, la semejanza es mayor cuando es por conformidad, como la vista al color, que aquella que es por analogía, como la vista al entendimiento, que se relaciona con sus objetos de manera semejante. Por lo cual la semejanza de la Trinidad es más expresa en la mente según que conoce a Dios que según que se conoce a sí misma. Y por eso propiamente la imagen de la Trinidad está en la mente, según que conoce a Dios primero y principalmente; pero en un cierto modo y de manera secundaria también está según se conoce a sí misma, y ante todo en cuanto se considera a sí misma como imagen de Dios, de modo que así su consideración no se detiene en sí, sino que continúa hasta Dios. Pero en la consideración de las cosas temporales no se encuentra la

hoc quod mens earum scientia informatur non efficitur Deo maxime conformis; similiter etiam neque secundum analogiam eo quod res temporalis quae sui notitiam parit in anima vel intelligentiam actualem, non est eiusdem substantiae cum ipsa mente sed extraneum a natura eius, et sic non potest per hoc increatae Trinitatis consubstantialitas repraesentari. Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, in quantum hoc modo mens cognoscens seipsam verbum sui gignit et ex utroque procedit amor, sicut Pater seipsum dicens Verbum suum genuit ab aeterno et ex utroque Spiritus Sanctus procedit. Sed in cognitione illa qua mens ipsum Deum cognoscit, mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens in quantum huiusmodi assimilatur cognito.

Maior est autem similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum qui similiter ad sua obiecta comparatur; unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum quam secundum quod cognoscit seipsam. Et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter, sed quodam modo et secundario etiam secundum quod cognoscit seipsam, et praecipue prout seipsam considerat ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quae-

[145] Cf. San Agustín, *De Trin.* 9 c.12: ML 42,970.

imagen, sino una cierta semejanza de la Trinidad, que puede pertenecer más al vestigio[146]; como la semejanza que Agustín[147] asigna a las facultades sensitivas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Hay que decir que una cierta trinidad se encuentra en el alma en tanto se extiende a la acción de las cosas temporales, pero, sin embargo, esta trinidad no se denomina imagen de la Trinidad increada, como es claro por lo que Agustín apunta allí.

2. La igualdad de las personas divinas se manifiesta más en el conocimiento de las cosas eternas que en las cosas temporales. En efecto, la igualdad no se ha de tomar entre el objeto y la potencia, sino entre una potencia y otra. Ahora bien, aunque la desigualdad sea mayor entre nuestra mente y Dios que entre nuestra mente y las cosas temporales, sin embargo se encuentra una mayor igualdad entre la memoria que tiene nuestra mente de Dios, su actual inteligencia y amor, que entre la memoria que tiene de las cosas temporales, su inteligencia y amor. En efecto, Dios mismo es cognoscible por sí y amable por sí, y así cada mente le conoce y le ama tanto, cuanto está presente en ella; esta presencia en la mente es la memoria de él mismo en la mente; y así la inteligencia se adecua a la memoria que de sí mismo se tiene, y a ésta se adecua la voluntad o el amor. Ahora bien, las cosas materiales no son inteligibles y amables por sí; y por eso en relación con ellas no se encuentra tal igualdad en la mente, ni tampoco el mismo orden de

dam Trinitatis quae magis potest ad vestigium pertinere sicut et similitudo quam Augustinus assignat in potentiis sensitivis.

1. Ad primum igitur dicendum quod trinitas quidem aliqua invenitur in mente secundum quod se extendit ad actionem temporalium, sed tamen illa trinitas non dicitur imago increatae Trinitatis, ut patet per ea quae ibidem Augustinus subiungit.

2. Ad secundum dicendum quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium; non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem maior sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum quam inter mentem nostram et rem temporalem, tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo et actualem intelligentiam eius et amorem maior invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus et earum intelligentiam et amorem: ipse enim Deus per seipsum cognoscibilis est et diligibilis, et ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur quantum menti praesens est, cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est; et sic memoriae quae de ipso habetur intelligentia, et huic voluntas sive amor adaequatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec etiam

---

[146] El problema que plantea la teoría del conocimiento de Tomás, que se inclina por el conocimiento de la mente de las cosas materiales, es saber si en ese caso sigue siendo todavía imagen de la Trinidad. Tomás acepta que la *mente* es imagen de la Trinidad, «pero en la consideración de las cosas temporales no se encuentra la imagen, sino cierta semejanza de la Trinidad, que puede pertenecer más al vestigio» (Solución). La distinción entre imagen por analogía e imagen por conformidad hay que considerarla como dos aspectos que tienen una cierta relación entre sí. En el fondo se trata de mantener las repercusiones espirituales y místicas que estos temas tenían en la teología medieval. Para el monoteísmo cristiano, el misterio trinitario, tal como lo propone la fe, es el mejor arquetipo de las imágenes de Dios. El *vestigium trinitatis* es una idea en la que simultáneamente se simboliza unidad y diferenciación.

[147] *De Trin.* 11 c.2-5: ML 42,992.

origen puesto que ellas están presentes a nuestra memoria, porque las entendimos; y así la memoria nace de la inteligencia más bien que lo contrario. Lo contrario ocurre en la mente creada con respecto de Dios, a partir de cuya presencia la mente recibe la luz intelectual para que pueda entender.

3. Aunque el conocimiento que tenemos de las cosas materiales sea anterior en el tiempo al conocimiento que tenemos de Dios, sin embargo éste es superior en dignidad. Que nosotros conocemos las cosas materiales más perfectamente que a Dios no implica que el más pequeño conocimiento que podemos tener de Dios supera todo el conocimiento que tenemos de la criatura. En efecto, la nobleza del conocimiento depende de la nobleza de lo sabido, como lo dice el Filósofo al principio del libro 1 *De anima*[148]; por lo cual en el libro 11 *De animalibus*[149] el Filósofo antepone el conocimiento moderado, que tenemos de las cosas celestes, a toda la ciencia que tenemos de las cosas inferiores.

4. Aunque las potencias se extienden a todos sus objetos, sin embargo, su poder se valora, en definitiva, en lo que son capaces, como es claro en el libro 1 de *Caeli et mundi*[150]. Por eso lo que pertenece a la perfección máxima de las potencias de la mente, a saber, ser a la imagen de Dios, se les atribuye con relación con lo más noble del objeto, que es Dios.

5. Aunque la mente se conoce a sí misma más perfectamente que a Dios, sin embargo el conocimiento que tiene de Dios es más noble, y mediante él se conforma más a Dios, como se ha dicho; y por eso, según este conocimiento es más a la imagen de Dios.

6. Aunque la igualdad pertenezca a la imagen que se encuentra en nuestra mente, sin embargo no es necesario que la imagen se atenga

idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint quod a nobis intellectae fuerunt, et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso. Cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectuale participat lumen ut intelligere possit.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo, tamen haec est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus quia minima cognitio quae de Deo haberi potest superat omnem cognitionem quae de creatura habetur: nobilitas enim scientiae ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I De anima; unde et in XI De animalibus Philosophus praeponit modicam scientiam quam habemus de rebus caelestibus omni scientiae quam de rebus inferioribus habemus.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis potentiae se extendant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in I Caeli et mundi; et ideo id quod ad maximam perfectionem potentiarum mentis pertinet, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur eis respectu nobilissimi obiecti quod Deus est.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis mens perfectius seipsam cognoscat quam Deum, tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est; et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis aequalitas ad imaginem pertineat quae in mente nostra invenitur, non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur

---

[148] *De anima* 1 c.1 (402a1).

[149] *De part. animal.* 1 c.5 (644b31) según la traducción de Scoto; San Alberto Magno, *De animal.* 1 c.1 tr.2 c.3 n.83 (Stadler 1,792).

[150] C.11 (281a14) según la traducción arábigo-latina (Averroes 5,78L) como refiere S. Tit, *In De caelo* 1 lect.25.

respecto a todas las cosas, sino respecto de aquella en la que alguna igualdad se encuentra en ella, porque se requieren muchas otras cosas para la imagen; por consiguiente, el razonamiento no concluye.

7. Aunque la caridad, que perfecciona la imagen, mira el prójimo, sin embargo, no lo mira como el objeto principal, puesto que su objeto principal es Dios solo; pues en el prójimo la caridad no ama otra cosa que a Dios.

8. Las potencias de la imagen se perfeccionan también por algunos hábitos según que se relacionan con Dios, como la fe, la esperanza y la caridad, la sabiduría y otras semejantes. Pues aunque en las cosas eternas el error no se da de su parte, sin embargo puede darse el error en el conocimiento de ellas por parte de nuestro entendimiento; pues la dificultad en conocerlas no proviene de ellas mismas, sino de nosotros, como se dice en el libro 2 de la *Metafísica*[151].

9. Entre lo sensible y el sentido no se encuentra la consustancialidad, porque lo sensible es externo a la esencia del sentido, y tampoco se encuentra igualdad puesto que no siempre lo visible se ve en tanto en cuanto es visible.

10. Algunas criaturas irracionales pueden, por una cierta semejanza, semejarse más a Dios que las racionales, en cuanto a la eficacia causal, como es manifiesto a propósito de los rayos del sol, por los que todas las cosas, sobre todo las inferiores, se producen y se renuevan; y en esto coincide con la bondad divina, que causa todas las cosas, como dice Dionisio[152]. Sin embargo, la criatura racional es más semejante a Dios que cualesquiera de las irracionales según las propiedades que le son inherentes. Sin embargo ocurre que, por razón de la disimilitud, las locuciones metafóricas se transfieren más frecuentemente de las criaturas irracionales a Dios, puesto que, como dice Dionisio en el capítulo 2 de

respectu quorum aliqua aequalitas invenitur in ipsa, eo quod plura alia ad imaginem requiruntur, unde ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis caritas quae imaginem perficit respiciat proximum, non tamen sicut principale obiectum cum eius principale obiectum sit solus Deus: in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

8. Ad octavum dicendum quod potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur etiam secundum quod comparantur in Deum, sicut fide, spe et caritate, sapientia et aliis huiusmodi; quamvis enim in ipsis aeternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen accidere error nostro intellectui in cognitione eorum: difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis sed ex parte nostra, ut dicitur II Metaphysicae.

9. Ad nonum dicendum quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensus essentia, nec etiam invenitur aequalitas cum quandoque non semper tantum videatur visibile quantum visibile Est.

10. Ad decimum dicendum quod creaturae aliquae irrationales possunt quadam similitudine magis Deo assimilari quam etiam rationales quantum ad causandi efficaciam, sicut patet de radio solari quo omnia in inferioribus causantur et renovantur, et ex hoc convenit cum divina bonitate quae omnia causat, ut Dionysius dicit; tamen secundum proprietates sibi inhaerentes magis creatura [rationalis] Deo est similis quam quaecumque irrationalis. Hoc tamen quod a creaturis irrationalibus frequentius metaphoricae locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis quia, ut Dionysius dicit in II cap. Caelestis hierarchiae, ea quae sunt in vilioribus creaturis ideo

[151] *Metaph.* 2 c.1 (993b7).
[152] *De div. nom.* cap.4 § 4: MG 3,697C (Dion. 162).

Caelestis hierarchiae[153], aquellas cosas que están en las criaturas más viles se transfieren más frecuentemente a las cosas divinas para que evite toda ocasión de errar; en efecto, la metáfora hecha desde las criaturas más nobles puede inducir a un falso juicio, porque aquellas cosas que fueran dichas metafóricamente habrían de ser entendidas en sentido propio, lo que nadie puede pensar de las criaturas más viles.

11. Boecio afirma que las formas materiales no son imágenes de Dios, sino de las formas inmateriales, esto es, de las razones ideales existentes en la mente divina, de las cuales nacen según una semejanza perfecta.

Artículo 8

La mente ¿se conoce a sí misma por esencia o por alguna especie?[154]

En octavo lugar, se pregunta si la mente se conoce a sí misma por esencia o por alguna especie.

Y parece que es por alguna especie.

Argumentos. 1. Porque, como dice el Filósofo en el libro 3 *De anima*[155]: *Nuestro entendimiento no entiende nada sin imágenes*. Pero no se puede recibir fantasma alguno de la esencia del alma. Luego es necesario que nuestra mente se entienda por alguna otra especie abstraída de las imágenes.

2. Las cosas que se ven por su esencia, se conocen certísimamente y sin equivocación. Pero muchos se equivocaron sobre la mente, puesto que algunos dijeron que ella era el aire, otros el fuego[156], y consideraron

frequentius transferuntur in divina ut omnis errandi tollatur occasio: translatio enim a creaturis nobilioribus facta existimationem posset inducere quod ea quae metaphorice dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda, quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

11. Ad undecimum dicendum quod Boetius formae materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, idest rationum idealium in mente divina existentium a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum mens seipsam per essentiam cognoscat aut per aliquam speciem. Et videtur quod per aliquam speciem quia, ut Philosophus dicit in III De anima, «intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate»; sed ipsius essentiae animae non potest accipi aliquod phantasma; ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra seipsam intelligat.

2. Praeterea, ea quae per sui essentiam videntur, certissime cognoscuntur sine errore; sed de mente humana multi erraverunt cum quidam dicerent eam esse aerem,

---

[153] § 3: MG 3,141B (Dion. 762).

[154] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.87 a.1; *Cont. Gent.* 3 c.46; *In De anima* 3 lect.9.

[155] C.7 (431a16) según la traducción antigua (Alonso p.344,8).

[156] Demócrito y Leucipo como refiere Aristóteles en *De anima* 1 c.3 (403b31); otros: Diógenes según Aristóteles en *De anima* 1 c.5 (405a21); ver también San Agustín, *De Trin.* 10 c.7: ML 42,97.

muchas otras cosas no apropiadas sobre ella. Luego la mente no se ve por su esencia.

3. Pero decía que la mente por su esencia ve que ella existe, sin embargo, se puede equivocar al averiguar qué es. —Se responde en sentido contrario, saber alguna cosa por su esencia es saber sobre ella qué es, puesto que la esencia de una cosa es lo mismo que su quiddidad. Si, pues, el alma se viera a sí misma por esencia, cualquier persona sabría sin equivocación sobre su alma qué es, lo que parece totalmente falso.

4. Nuestra alma es una forma unida a la materia. Pero toda forma así se conoce por abstracción de la especie a partir de la materia y a partir de las condiciones materiales. Luego el alma se conoce por alguna especie abstraída.

5. Entender no es sólo un acto del alma, sino un acto del compuesto, como se dice en el libro 3 *De anima*[157]. Pero todo acto de esta clase es común al alma y al cuerpo. Luego es necesario que en el acto de entender haya siempre algo de la parte del cuerpo. Pero esto no sería si la mente se viera a sí misma por esencia sin especie alguna abstraída de los sentidos corpóreos. Luego la mente no se ve a sí misma por esencia.

6. El Filósofo dice en el libro 3 *De anima*[158] que *el entendimiento se conoce a sí mismo igual que a las restantes cosas*. Pero a éstas las entiende no por su esencia sino por algunas especies. Luego tampoco la mente se entiende a sí misma por su esencia.

7. Las potencias se conocen por los actos y los actos por los objetos[159]. Pero la esencia del alma no se puede conocer, a no ser conocidas las potencias de ella, como la virtud de una cosa hace conocer la cosa

quidam ignem, et multa alia de ea inepta sentirent; ergo mens non videt se per essentiam suam.

3. Sed dicebat quod mens per essentiam suam videt se esse, errare tamen potest in inquirendo quid sit. —Sed contra, scire aliquid per essentiam suam est scire de eo quid est cum essentia rei sit idem quod quiditas eius; si igitur anima videret se ipsam per essentiam, quilibet sine errore sciret de anima sua quid est, quod manifeste patet falsum esse.

4. Praeterea, anima nostra est forma coniuncta materiae; sed omnis huiusmodi forma cognoscitur per abstractionem speciei a materia et materialibus conditionibus; ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

5. Praeterea, intelligere non est actus animae tantum sed actus coniuncti, ut dicitur in I De anima; sed omnis talis actus est communis animae et corpori; ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis; sed hoc non esset si mens seipsam per essentiam suam videret sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta; ergo, mens non videt se ipsam per essentiam.

6. Praeterea, Philosophus dicit in III De anima, quod intellectus intelligit se sicut et alia; sed alia intelligit non per essentiam suam sed per aliquas species; ergo nec se ipsam mens intelligit per suam essentiam.

7. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus et actus per obiecta; sed essentia animae non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis cum virtus rei cognoscere faciat

---

[157] *De anima* 1 c.10 (408b11).

[158] *De anima* 3 c.9 (430a2).

[159] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.6 (415a18) como refiere S. TH. en *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2; *In Sent.* 2 d.38 a.4 obi.1. Las potencias se conocen mediante los actos según Aristóteles como refiere S. TH., *In Sent.* 2 d.24 q.1 a.2 obi.3; *In Sent.* 4 d.18 q.1 a.1 qc.2.

misma. Luego es necesario que conozca su esencia por sus actos y por las especies de sus objetos.

8. Así como se relaciona el sentido con lo sensible, así el entendimiento con lo inteligible. Pero entre el sentido y lo sensible se requiere una cierta distancia, de lo cual proviene que el ojo no pueda verse a sí mismo. Luego también en el conocimiento intelectual se requiere una cierta distancia, de tal manera que nunca se pueda entender por su esencia.

9. Según lo que dice el Filósofo en los *Analíticos posteriores*[160], demostrar no es en círculo, porque se seguiría que una cosa se hiciera conocida por sí misma, y así se seguiría que esa cosa fuese antes y más conocida que ella misma, lo que es imposible. Pero si la mente se ve por su esencia, sería la misma cosa lo que es conocido y aquello por lo que es conocido. Luego se sigue el mismo inconveniente, que alguna cosa sea primero y más conocida que sí misma.

10. Dionisio dice en capítulo 7 *De divinis nominibus*[161] que el alma conoce la verdad de los existentes en círculo. Ahora bien, el movimiento circular es a partir de lo mismo a lo mismo. Luego parece que el alma, saliendo de sí misma, entendiendo por las cosas exteriores, vuelva al conocimiento de ella misma; y así ella no se conoce por su esencia.

11. Manteniéndose la causa se mantiene su efecto. Si, pues, la mente se viera por su esencia, su esencia le estaría presente; y por razón de que siempre está presente a ella, siempre se vería a sí misma. Luego, como es imposible entender al mismo tiempo muchas cosas a la vez, nunca entendería otra cosa.

12. Las cosas posteriores son más complejas que las anteriores. Pero entender es posterior a ser. Luego en la inteligencia del alma se encuentra una composición mayor que en su ser. Pero en el alma no es lo

rem ipsam; ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et per species obiectorum suorum cognoscat.

8. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita intellectus ad intelligibile; sed inter sensus et sensibile requiritur quaedam distantia ex quo provenit quod oculus seipsum videre non possit; ergo et in intellectuali cognitione requiritur quaedam distantia ut nunquam se per essentiam suam intelligere possit.

9. Praeterea, secundum Philosophum in Posterioribus non est circulo demonstrare quia sequeretur quod aliquid per seipsum notum fieret, et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius seipso, quod est impossibile; sed si mens seipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur et per quod cognoscitur; ergo sequitur idem inconveniens ut aliquid sit prius et notius seipso.

10. Praeterea, Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem; circularis autem motus est ab eodem in idem; ergo videtur quod anima a seipsa egrediens intelligendo per res exteriores ad sui ipsius cognitionem redeat, et sic non intelliget se per essentiam suam.

11. Praeterea, manente causa manet eius effectus; si igitur mens se per essentiam suam videret propter hoc quod essentia sua sibi est praesens, cum semper ei sit praesens semper ipsam videret; ergo, cum impossibile sit simul plura intelligere, nunquam aliud intelligeret.

12. Praeterea, posteriora sunt magis composita prioribus; sed intelligere est posterius quam esse; ergo in intelligentia animae invenitur maior compositio quam in eius

---

[160] *Anal. post.* 1 c.8 (72b25).

[161] § 2: MG 3,868B según la traducción de Sarracin (Dion. 390).

mismo lo que es y por lo que es. Luego tampoco en ella es lo mismo lo que se entiende y por lo que se entiende, y así la mente no se ve por su esencia.

13. Una misma cosa, respecto de ella misma, no puede ser la forma y lo formado. Pero el entendimiento, como es una potencia del alma, es, por decirlo así, una forma de su esencia. Luego no puede ser que la esencia del alma sea la forma del entendimiento, ya que esto por lo que una cosa se entiende es la forma del entendimiento. Luego la mente no se ve por su esencia.

14. El alma es una cierta sustancia subsistente por sí. Ahora bien, las formas inteligibles no son subsistentes por sí; de otra manera la ciencia, que consiste en las formas inteligibles de esta clase, no sería del género del accidente. Luego la esencia del alma no puede ser como la forma inteligible, por la que la mente se vea a sí misma.

15. Como el acto y el movimiento se distinguen por sus términos, las cosas inteligibles que son de una única especie, se entienden del mismo modo que la especie. Pero el alma de Pedro es de la misma especie que el alma de Pablo. Luego el alma de Pedro se entiende de la misma manera que entiende el alma de Pablo. Pero ella no comprende el alma de Pablo por su esencia, puesto que está ausente de ella. Luego tampoco se entiende por su esencia.

16. La forma es más simple que lo que se informa por la forma. Pero la mente no es más simple que ella misma. Luego no se informa por sí misma; en consecuencia, como se informa por aquello por lo que conoce, no se conoce por sí misma.

EN CAMBIO, está lo que Agustín dice en el libro 9 *De Trinitate* [162]: *La mente se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial; porque si no se conoce, no se ama.*

esse; sed in anima non est idem quod est et quo est; ergo nec in ea est idem quod intelligitur et quo intelligitur, et sic mens non se videt per suam essentiam.

13. Praeterea, non potest idem [esse] forma et formatum respectu eiusdem; sed intellectus, cum sit quaedam potentia animae, est quasi quaedam forma essentiae eius; ergo non potest esse quod essentia animae sit forma intellectus, sed id quo aliquid intelligitur est forma intellectus; ergo mens non videt se ipsam per essentiam suam.

14. Praeterea, anima est quaedam substantia per se subsistens; formae autem intelligibiles non sunt per se subsistentes, alias scientia, quae ex huiusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis; ergo essentia animae non potest esse ut forma intelligibilis qua mens seipsam videat.

15. Praeterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur, intelligibilia quae sunt unius speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur; sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli; ergo anima Petri eodem modo intelligit seipsam sicut intelligit animam Pauli: sed animam Pauli non intelligit per eius essentiam cum ab ea sit absens; ergo nec se intelligit per essentiam suam.

16. Praeterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur; sed mens non est simplicior seipsa; ergo non informatur se ipsa; cum igitur informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet seipsam per seipsam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in IX De Trinitate «Mens se ipsam per se ipsam novit quoniam est incorporea; nam si non seipsam novit, non seipsam amat».

---

[162] C.3: ML 42,963.

2. En 2 Cor 12,2 sobre aquello: *Yo conozco un hombre* etc., dice la glosa[163]: *Por esta visión que se llama intelectual se ven las cosas que no son cuerpos ni llevan algunas formas semejantes de los cuerpos, como la misma mente y toda afección del alma*; pero, como se dice en la misma glosa[164]: *La visión intelectual ve estas cosas que no tienen imágenes semejantes a sí, que no son lo que ellas mismas*. Luego la mente no se conoce ella misma por alguna cosa que no sea la misma cosa que ella misma.

3. Como se dice en el libro 2 *De anima*[165]: *En estas cosas que están separadas de la materia es lo mismo aquello que es entendido y por lo que es entendido*. Pero la mente es una cosa inmaterial. Luego entiende por su esencia.

4. Todo lo que está presente al entendimiento como inteligible, lo comprende el entendimiento. Pero la misma esencia del alma está presente al entendimiento de manera inteligible; en efecto, está presente por su verdad. Ahora bien, la verdad es la razón de entender, como la bondad es la razón de amar. Luego la mente se entiende por su esencia.

5. La especie por la que alguna cosa es entendida es más simple que lo que se entiende por ella. Pero el alma no tiene una especie más simple que se pueda abstraer de ella. Luego el alma no se entiende por una especie, sino por su esencia.

6. Toda ciencia es por asimilación del que sabe a la cosa sabida[166]. Pero no hay otra cosa más semejante del alma que su esencia. Luego el alma no se entiende por ninguna otra cosa que por su esencia.

7. Aquello que es causa de cognoscibilidad de otras cosas, no se conoce por otra cosa que por sí misma. Pero el alma es causa de la

2. Praeterea, II Cor. XII super illud «Scio hominem» etc. dicit glosa «Hac visione quae dicitur intellectualis ea cernuntur quae non sunt corpora nec ullas gerunt formas similes corporum, velut ipsa mens et omnis animae affectio»; sed, ut in eadem glosa dicitur, «intellectualis visio eas res continet quae non habent imagines sui similes quae non sunt quod ipsae»; ergo mens non cognoscit se ipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

3. Praeterea, sicut dicitur in III De anima, «in his quae sunt separata a materia idem est quod intelligitur et quo intelligitur»; sed mens est res quaedam immaterialis; ergo per essentiam suam intelligitur.

4. Praeterea, omne quod est praesens intellectui ut intelligibile ab intellectu intelligitur; sed ipsa essentia animae est praesens intellectui per modum intelligibilis: est enim ei praesens per suam veritatem, veritas autem est ratio intelligendi sicut bonitas ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

5. Praeterea, species per quam aliquid intelligitur est simplicior eo quod per eam intelligitur; sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem quae ab ea abstrahi possit; ergo anima non intelligit se per aliquam speciem sed per essentiam suam.

6. Praeterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum; sed nihil aliud est animae similius quam sua essentia; ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

7. Praeterea, illud quod est causa cognoscibilitatis aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per se ipsum; sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis:

---

[163] *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid.: ML 192,81C en SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 12 c.24: ML 34,474.

[164] *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid.: ML 192,80D en SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 12 c.6: ML 34,458.

[165] C.4 (430a3) según la traducción antigua (Alonso p.305,4).

[166] Como en la nota 72.

cognoscibilidad de otras cosas materiales; en efecto, ellas son inteligibles en cuanto las hacemos inteligibles, como dice el Comentador en el libro 2 de la *Metafísica*[167]. Luego el alma sólo se entiende por sí misma.

8. La ciencia del alma es la más cierta, según dice el Filósofo en el libro 1 *De anima*[168]. Pero lo más cierto no se conoce por lo menos cierto. Luego no hay ciencia sobre el alma por otra distinta de sí misma.

9. Toda especie por la que nuestra alma entiende es abstraída de las cosas sensibles. Pero no hay ningún sensible por el que el alma pueda abstraer su quidditad. Luego el alma no se conoce por una semejanza.

10. Como la luz corporal hace que todas las cosas sean visibles en acto, así el alma por su luz hace que todas las cosas materiales sean inteligibles en acto, como se dice en el libro 3 *De anima*[169]. Pero la luz corporal se ve por sí misma y no por una semejanza de sí. Luego también el alma se entiende por su esencia y no por una semejanza.

11. Como dice el Filósofo en el libro 3 *De anima*[170], el entendimiento agente *ciertamente algunas veces entiende, otras no*, pero siempre entiende. Pero él no entiende siempre si no se entiende a sí mismo, y ni esto pudiera tampoco, si se entendiera por una especie abstraída de los sentidos, porque así, antes de la abstracción, no se entendería. Luego nuestra mente se entiende por su esencia.

SOLUCIÓN. Hay que decir que cuando se investiga si alguna cosa se conoce por su esencia, esta cuestión puede entenderse de manera doble: De una manera, que lo que se dice «por esencia» se refiere a la misma cosa conocida; de manera que se entienda que aquello que se conoce «por esencia», se conoce su esencia; no en cambio aquello cuya esencia

sunt enim intelligibilia in quantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II Metaphysicae; ergo anima per se ipsam solum intelligitur.

8. Praeterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I De anima; sed magis certum non cognoscitur per minus certum; ergo de anima non habetur scientia per aliud a seipsa.

9. Praeterea, omnis species per quam anima nostra intelligit est a sensibilibus abstracta; sed nullum sensibile est a quo anima possit suam quiditatem abstrahere; ergo anima non cognoscit seipsam per aliquam similitudinem.

10. Praeterea, sicut lux corporalis facit omnia esse visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III De anima; sed lux corporalis per seipsam videtur non per aliquam similitudinem sui; ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

11. Praeterea, sicut Philosophus dicit in III De anima, intellectus agens «non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non», sed semper intelligit; sed non intelligit semper nisi seipsum, nec hoc etiam posset si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret quia sic ante abstractionem non se intelligeret; ergo mens nostra intelligit se per suam essentiam.

RESPONSIO. Dicendum quod, cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi: uno modo ut hoc quod dicitur per essentiam referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur, illud autem non cuius essentia non cognoscitur sed accidentia

[167] Comm.1 (8,29B).
[168] *De anima* 1 c.1 (402a1).
[169] *De anima* 3 c.10 (430a15).
[170] C.5 (430a22) según la traducción antigua (Alonso p.321,6).

no se conoce, sino algunos de sus accidentes. De otra manera, que se refiera a aquello «por lo que se conoce» alguna cosa; de tal manera que así se entienda que alguna cosa se conoce por su propia esencia, porque la esencia es aquello «por lo que se conoce»[171]. Esto, por lo menos, se investiga aquí, si el alma se entiende por su propia esencia.

Para claridad de esta cuestión hay que notar que sobre el alma se puede tener un doble conocimiento, como dice Agustín en el libro 9 *De Trinitate*[172]. Uno, aquel por el que el alma de cada uno se conoce sólo cuanto a lo que tiene de más propio. Otro, aquel por el que el alma se conoce en lo que es común a todas las almas. El conocimiento, pues, que se tiene común a toda alma, es aquel por el que se conoce la naturaleza del alma. Pero el conocimiento que alguien tiene sobre el alma en lo que le es lo más propio, es el conocimiento del alma según que tiene ser en un tal individuo. Por tanto, por este conocimiento se conoce si el alma existe, como cuando alguien percibe que él tiene alma; pero por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y qué son sus accidentes por sí.

Así pues, hay que distinguir cuanto pertenece al primer conocimiento, porque conocer una cosa puede ser bien por un hábito, bien por un acto. Pues bien, cuanto al conocimiento actual por el que alguien considera que tiene el alma en acto, de esta manera digo que el alma se conoce por sus actos; pues en esto alguien percibe que él tiene alma, que vive y que existe, porque percibe que siente, que entiende y que ejerce otras operaciones vitales semejantes; por lo cual, el Filósofo en el libro 9 de la *Ética*[173] dice: *Sentimos puesto que sentimos, y entendemos puesto que entendemos, y porque sentimos esto, entendemos puesto que somos.* Ahora bien, nadie percibe que él entiende sino por el hecho de que él entiende una cosa, porque antes es entender una cosa que entender que

quaedam eius; alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur, ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci quia ipsa essentia est quo cognoscitur, et hoc modo ad praesens quaeritur utrum anima per suam essentiam intelligat se.

Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX De Trinitate: una quidem qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium, alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. Illa igitur cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima et quae sunt per se accidentia eius.

Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos: in hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX

---

[171] No hay conocimiento de la esencia del alma en el sentido de que se pueda acceder a la misma de forma abstracta, pero el hombre dispone de un conocimiento indirecto por la indicación de los actos y de la presencia de sí en la *mente*. Por los actos se toma conciencia de los *hábitos* que derivan de la esencia del alma, y por la presencia de uno mismo en sí, se conoce que se tiene un alma.

[172] C.6: ML 42,965.

[173] C.9 (1170a31) según traducción del Lincolniense (ms. Vat. lat. 2171, f.182).

se entiende; y por eso, el alma llega actualmente a percibir que él existe por aquella cosa que entiende o siente.

Pero cuanto al conocimiento habitual, así digo que el alma se ve por su esencia, esto es, del hecho de que su esencia le es presente, es capaz de desembocar en el acto del conocimiento de sí mismo; como alguien por el hecho de que tiene el hábito de una ciencia, a partir de la presencia misma del hábito es capaz de percibir las cosas que están bajo aquel hábito. Ahora bien, para que el alma perciba que existe y tome conciencia de sí, no se requiere un hábito, sino que es suficiente la esencia sola del alma, que está presente a la mente; pues desde ella proceden los actos, en los que ella misma se percibe en acto.

Pero si hablamos del conocimiento del alma, como la mente humana se define por un conocimiento especial o general, parece que hay que distinguir de nuevo; en efecto, es necesario que al conocimiento concurran dos cosas, a saber, la aprehensión y el juicio de la cosa aprehendida. Por eso el conocimiento, por el que la naturaleza del alma se conoce, puede ser considerado: con relación a la aprehensión y con relación al juicio.

Si, pues, se considerara en relación a la aprehensión, así digo que la naturaleza del alma la conocemos a través de las especies por las que abstraemos a partir de los sentidos. En efecto, en el género de las cosas intelectuales el alma tiene el último lugar, igual que la materia prima en el género de los sensibles, tal como es manifiesto por el Comentador en el libro 3 *De anima*[174]; en efecto, así como la materia prima está en potencia para las formas sensibles, así también nuestro entendimiento posible está para las formas inteligibles; por lo cual en el orden de los inteligibles es como la potencia pura, igual que la materia en el orden de los sensibles; y por eso, como la materia no es sensible a no ser por

Ethicorum «Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus intelligimus quoniam sumus». Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit.

Sed quantum ad habitualem cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur.

Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione diffinitur, sic iterum distinguendum videtur: ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem et iudicium de re apprehensa; et ideo cognitio qua natura animae cognoscitur potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III de anima: sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles, unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura ut

[174] Comm.5 y 17 (6,139B y 160F).

la forma que le sobreviene, así el entendimiento posible no es inteligible, sino por la especie superinducida.

Por consiguiente, nuestra mente no se puede entender ella misma así porque se aprehenda inmediatamente, sino porque aprehende otras cosas, deviene a su conocimiento, como también la naturaleza de la materia primera se conoce por razón de que es receptiva de tales formas. Lo que es manifiesto considerando el modo por el que los filósofos investigaron la naturaleza del alma; en efecto, por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, ellos percibieron que la especie, por la que entendemos, es inmaterial, de otra manera ella sería individuada, y así no conduciría al conocimiento de lo universal. Ahora bien, por el hecho de que la especie inteligible es inmaterial, percibieron que el entendimiento es una cosa independiente de la materia, y a partir de aquí avanzaron para conocer otras propiedades del alma intelectiva. Y esto es lo que el Filósofo dice en el libro 3 *De anima*[175], que el entendimiento *Es inteligible como los otros inteligibles*; lo que expone el Comentador cuando dice[176] que *el entendimiento entiende por la intención en él, como los otros inteligibles*, intención ésta que ciertamente no es ninguna otra cosa que la especie inteligible. Pero esta intención está en el entendimiento como inteligible en acto, en cambio, en las otras cosas no, sino como inteligible en potencia.

Pero si consideramos el conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma en relación al juicio, por el que sentenciamos que es así como la habíamos captado por la deducción antes dicha, en tal caso el conocimiento del alma se tiene en cuanto *contemplamos la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas*, como dice

materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem, sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. Quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt: ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis, alias esset individuata et sic non duceret in cognitionem universalis; ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, perceperunt quod intellectus est res quaedam non dependens a materia, et ex hoc ad alias proprietates cognoscendas intellectivae animae processerunt. Et hoc est quod Philosophus dicit in III De anima quod intellectus «est intelligibilis sicut alia intelligibilia»; quod exponens Commentator dicit quod «intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia», quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu, in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia.

Si vero consideretur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sententiamus ita esse ut deductione praedicta apprehenderamus, sic notitia animae habetur in quantum «intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus diffinimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat», ut Augustinus dicit IX De Trinitate. Hanc autem inviolabilem

---

[175] C.4 (430a2) según la traducción antigua (Alonso p.305,4).
[176] Comm.15 (6,159F).

Agustín en el libro 9 *De Trinitate*[177]. Ahora bien, nosotros intuimos una verdad indeficiente en su semejanza, impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente algunas cosas que son evidentes por sí, con las que examinamos todas las otras, juzgando de todas según ellas.

Así pues, es manifiesto que nuestra mente se conoce a sí misma de un cierto modo por su esencia, como dice Agustín[178]; pero de un cierto modo también por una intención o por una especie, como dicen el Filósofo[179] y el Comentador[180]; incluso de un cierto modo intuyendo una verdad indeficiente como dice Agustín[181]. Por consiguiente, he aquí cómo se ha de responder a unos y otros argumentos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes que abstraiga de las imágenes, ni tampoco puede tener un conocimiento habitual de otras cosas diferentes de sí, las cuales no están en sí mismo, antes de la abstracción predicha, porque las especies de las otras cosas inteligibles no le son innatas. Pero su esencia le es innata, de tal modo que no tiene necesidad de adquirirla a partir de las imágenes; como tampoco el agente natural adquiere la esencia de la materia, sino sólo su forma, la cual así se compara con la materia natural como la forma inteligible con la materia sensible, como dice el Comentador en el libro 3 *De anima*[182]. Por eso la mente, antes que abstraiga de las imágenes, tiene un conocimiento habitual de sí por el que puede percibir que ella existe.

2. Nadie se ha equivocado jamás en no percibiendo que vive[183], lo que pertenece al conocimiento por el que alguien conoce particularmente qué es lo que ocurre en su alma. Según este conocimiento, se ha dicho

veritatem [intuemur] in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes.

Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicunt, quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

1. Ad primum igitur dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere, sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali sed solum eius forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III De anima; et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet qua possit percipere se esse.

2. Ad secundum dicendum quod nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in

---

[177] C.6: ML 42,966.
[178] *De Trin.* 9 cap.3: ML 42,963.
[179] *De anima* 3 c.4 (430a2).
[180] Comm.15 (6,159F).
[181] *De Trin.* 9 cap.6: ML 42,966.
[182] Comm.18 (6,161C).
[183] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 10 c.10: ML 42,981.

que el alma por su esencia se conoce en un hábito. Pero el error para muchos adviene acerca del conocimiento de la naturaleza de su alma en una especie; y respecto a esto, esta parte de la objeción concluye realmente.

3. Y por esto es evidente la respuesta al tercer argumento.

4. Aunque el alma se une a la materia como su forma, sin embargo no está sujeta a la materia, de modo que se transforme en material; y por esto no se hace inteligible en acto, sino sólo en potencia, por abstracción de la materia.

5. La objeción aquella procede del conocimiento actual, según el cual el alma no percibe que ella existe a no ser percibiendo su acto y objeto, como se ha dicho.

6. Aquella sentencia del Filósofo se ha de entender según que el entendimiento entiende de sí qué es y no si es según lo que habitualmente tiene un conocimiento de sí.

7. De manera semejante se ha de decir al argumento séptimo.

8. La operación sensitiva se perfecciona por la acción de lo sensible en el sentido, que es la acción local, y por eso requiere una determinada distancia. Pero la operación del entendimiento no se determina a un lugar, y por eso no es una cosa semejante.

9. Se dice que una cosa se conoce por otra cosa de doble modo: de un modo, como se llega al conocimiento de esto a partir del conocimiento de aquello; y así se dice que las conclusiones se conocen a partir de los principios; de este modo no se puede conocer cosa alguna por sí misma; de otro modo, se dice que alguna cosa se conoce por otra, como en la que se conoce; y así no es necesario que esta cosa por la que se conoce, se conozca por otro conocimiento que lo que se conoce por él. Por consiguiente, así nada se opone a que alguna cosa se conozca por sí misma, tal como Dios se conoce a sí mismo por

anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie, et quantum ad hoc haec pars obiectionum verum concludit.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis anima materiae coniungatur ut forma eius, non tamen materiae subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non sit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

5. Ad quintum dicendum quod obiectio illa procedit de notitia actuali secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et obiectum, ut dictum Est.

6. Ad sextum dicendum quod illud verbum Philosophi est intelligendum secundum quod intellectus intelligit de se quid est et non secundum quod habitualiter habet notitiam de se an sit.

7. Et similiter dicendum ad septimum.

8. Ad octavum dicendum quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum quae est actio situalis, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur ad aliquem situm, et ideo non est simile.

9. Ad nonum dicendum quod dupliciter dicitur aliquid alio cognosci: uno modo sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci, et hoc modo non potest aliquid cognosci se ipso; alio modo dicitur aliquid alio cognosci sicut in quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur alia cognitione cognoscatur quam id quod eo cognoscitur. Unde sic nihil prohibet quod

sí mismo. Así el alma en cierto modo se conoce a sí misma por su esencia.

10. Hay un cierto círculo en el conocimiento del alma, según que razonando busca la verdad de las cosas existentes. Por tanto Dionisio dice esto para enseñar en qué se aparta el conocimiento del alma del conocimiento del ángel. Ahora bien, este razonamiento circular se encuentra en que la razón llega según la vía de la invención a las conclusiones a partir de los principios, y examina según la vía del juicio las conclusiones descubiertas resolviéndolas en principios. Por consiguiente, la objeción no es pertinente.

11. Así como no es necesario que se entienda siempre en acto aquello cuyo conocimiento se tiene habitualmente por unas especies existentes en el entendimiento, así tampoco es necesario que la mente se entienda siempre en acto, cuyo conocimiento está presente habitualmente en nosotros, por el hecho de que su misma esencia está presente a nuestro entendimiento.

12. Aquello por lo que se entiende y aquello que se entiende no se relacionan mutuamente de este modo, como aquello por lo que es y aquello que es; en efecto, ser es el acto del ente, pero entender no es el acto de aquello que se entiende, sino de aquel que entiende. Por tanto aquello por lo que se entiende se compara con el que entiende, como aquello por lo que es a aquello que es. Y por eso, como en el alma una cosa diferente es aquello por lo que es y aquello que es, así aquello por lo que entiende, esto es, la facultad intelectiva, que es el principio del acto de entender, es otra cosa diferente de su esencia. Ahora bien, no por esto es necesario que la especie por la que se entiende sea otra que aquello que se entiende.

13. La facultad intelectiva es la forma del alma misma cuanto al acto de ser, por lo mismo que tiene el ser en el alma, como la propiedad en un sujeto; pero respecto al acto de entender no hay ningún obstáculo que sea al contrario.

aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso seipsum cognoscit; et sic etiam anima quodam [modo] se ipsam per essentiam suam cognoscit.

10. Ad decimum dicendum quod circulus quidam in cognitione animae attenditur secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi; et secundum hoc non est ad propositum.

11. Ad undecimum dicendum quod, sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes, ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens cuius cognitio inest nobis habitualiter ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.

12. Ad duodecimum dicendum quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est; esse enim est actus entis, sed intelligere non est actus eius quod intelligitur sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quo est ad quod est. Et ideo sicut in anima est aliud quo est et quod est, ita aliud est quo intelligit, id est potentia intellectiva, quae est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur sit aliud ab eo quod intelligitur.

13. Ad tertium decimum dicendum quod intellectiva potentia est forma ipsius animae quantum ad actum essendi eo quod habet esse in anima sicut proprietas in subiecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

14. El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma, no está en el género del accidente respecto a esto por lo que se conoce habitualmente, sino sólo respecto al acto de conocimiento, que es un cierto accidente; por esto también Agustín, en el libro 9 *De Trinitate*[184], dice que el conocimiento, por el cual la mente se conoce a sí misma, está sustancialmente en la mente.

15. Aquella objeción procede del conocimiento del alma en la medida que se conoce en relación con la naturaleza de la especie, en la que todas las almas comunican.

16. Como la mente se entiende a sí misma, ella no es la forma de la mente, porque nada es forma de sí misma; pero se comporta a la manera de la forma en cuanto su acción, por la que se conoce, se termina en ella. Por esto, no es necesario que sea más simple que ella misma, a no ser quizá según el modo de entender, en cuanto lo que se entiende, se recibe como más simple que el mismo entendimiento que entiende, tal como se recibe una perfección suya.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. La sentencia de Agustín se ha de entender así: la mente se conoce a sí misma por sí misma, porque a partir de ella misma es donde se puede actualizar, y por lo cual se conoce percibiendo que ella existe; como también a partir de la especie retenida habitualmente en la mente está presente a la mente, de tal manera que pueda considerar actualmente aquella cosa. Pero es tal la naturaleza de la mente, que ella no puede percibirla, sino a partir de la consideración de su objeto, como se ha dicho.

2. La máxima de la glosa que dice que *por esta visión que se llama intelectual se ven las cosas* etc., ha de referirse más al objeto del conocimiento que a esto por lo que se entiende. Esto es evidente, cuando se considera las cosas que se dicen de otras visiones. En efecto, se dice en

14. Ad quartum decimum dicendum quod notitia qua anima seipsam novit non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus dicit quod notitia substantialiter inest menti, in IX De Trinitate, secundum quod mens novit se ipsam.

15. Ad quintum decimum dicendum quod illa obiectio procedit de notitia animae prout cognoscitur quantum ad naturam speciei in qua omnes animae communicant.

16. Ad sextum decimum dicendum quod, cum mens intelligit seipsam, ipsa mens non est forma mentis quia nihil est forma sui ipsius, sed se habet per modum formae in quantum ad se sua actio terminatur qua seipsam cognoscit; unde non oportet quod sit seipsa simplicior, nisi forte secundum modum intelligendi in quantum id quod intelligitur accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio eius.

1. Ad primum autem in contrarium dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod mens seipsam per seipsam cognoscit quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut etiam ex specie habitualiter in mente retenta inest menti ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod verbum glosae quod dicit quod «intellectualis visio eas res continet» etc., magis est referendum ad obiectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quae de aliis visionibus dicuntur. Dicitur

[184] C.4: ML 42,964.

la glosa[185] que por la visión corporal se ven los cuerpos; pero por la visión espiritual, esto es, la imaginaria, se ven las semejanzas de los cuerpos; en cambio, por la visión intelectual se ven las cosas que ni son cuerpos ni son semejantes a los cuerpos. Pues si la glosa se refiere a aquello por lo que se entiende, entonces no habría diferencia alguna entre la visión corporal y la espiritual o imaginaria, porque también la visión corporal se hace por la semejanza del cuerpo; en efecto, la piedra no está en el ojo, sino la semejanza de la piedra[186]. Pero en esto hay una diferencia entre las visiones, que la visión corporal se acaba en el mismo cuerpo; pero la imaginaria se acaba en la imagen del cuerpo, como su objeto. Y así también, cuando se dice que *la visión intelectual ve estas cosas que no tienen imágenes semejantes a sí, que no son lo que ellas mismas*, no se entiende que la visión intelectual no se haga por algunas especies, que no son lo mismo que las cosas entendidas, sino que la visión intelectual no se acaba en una semejanza de la cosa, sino en la esencia de la cosa. En efecto, así como en la visión corporal alguien mira su mismo cuerpo, no lo mira así porque vea una semejanza del cuerpo, aunque lo vea por una similitud, así en la visión intelectual alguien ve la esencia de la cosa sin que vea la semejanza de aquella cosa, aun cuando vea aquella esencia por una semejanza; lo que es manifiesto por experiencia. En efecto, cuando entendemos el alma, no nos forjamos un simulacro del alma que nosotros viéramos, como sucedía en la visión imaginaria, sino que consideramos la misma esencia del alma. Sin embargo, no por esto se excluye que esta visión sea por alguna especie.

3. La sentencia del Filósofo se debe entender sobre el entendimiento, que está totalmente separado de la materia, como el Comentador

enim in glosa eadem quod per visionem corporalem videntur corpora, per visionem vero spiritualem, id est imaginariam, similitudines corporum, per intellectualem autem ea quae neque sunt corpora neque similitudines corporum. Si enim hoc referretur ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis: non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero terminatur ad imaginem corporis sicut ad obiectum. Et sic etiam, cum dicitur quod «visio intellectualis eas res continet quae non habent sui similitudines quae non sunt quod ipsae», non intelligitur quod visio intellectualis non fiat per aliquas species, quae non sunt idem quod res intellectae, sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim visione corporali aliquis intuetur ipsum corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam similitudinem corporis inspiciat, ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat aliquam similitudinem illius rei, quamvis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspiciat; quod etiam experimento patet: cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat, sed ipsam essentiam animae consideramus; non tamen ex hoc excluditur quin ista visio sit per aliquam speciem.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt

---

[185] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super 2 Cor.* 12: ML 192,80B-C en SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 12 c.24: ML 34,474.

[186] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.7 (431b29) como refiere S. TH., *De verit.* q.23 a.1.

expone allí mismo, como son los entendimientos de los ángeles, en cambio, no sobre el entendimiento humano. De otra manera se seguiría que la ciencia especulativa fuese idéntica a la cosa sabida, lo que es imposible, como el Comentador[187] deduce también allí mismo.

4. El alma está presente a sí misma como inteligible, esto es, que se pueda entender, en cambio, no que se entienda por sí, sino a partir de su objeto, como se ha dicho.

5. El alma no se conoce por alguna especie abstraída de sí, sino por la especie de su objeto, que también se hace su forma según que es inteligente en acto, por consiguiente, el argumento no concluye.

6. Aunque nuestra alma sea lo más semejante a sí misma, sin embargo, no puede ser el principio de conocerse a sí misma como una especie inteligible, como tampoco la materia prima, porque de esta manera nuestro entendimiento se relaciona con el orden de las cosas inteligibles, como la materia prima se relaciona con el orden de las cosas sensibles, como dice el Comentador en el libro 3 *De anima*[188].

7. El alma es la causa de la cognoscibilidad de otras cosas, no como un medio de conocer, sino en cuanto las cosas materiales se hacen inteligibles por el acto del alma.

8. La ciencia sobre el alma es la más cierta, porque cada uno experimenta en sí mismo que tiene un alma, y el acto del alma se halla en él; pero conocer qué sea el alma es dificilísimo. Por consiguiente, el Filósofo[189] allí mismo añade que *es del todo dificilísimo recibir alguna seguridad sobre ella misma.*

9. El alma no se conoce por la especie abstraída de los sensibles, como si se entendiera que aquella especie sea una semejanza del alma, sino porque, examinando la naturaleza de la especie, que es abstraída de

intellectus angelorum, non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita, quod est impossibile, ut Commentator etiam ibidem deducit.

4. Ad quartum dicendum quod anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit, non autem ut per seipsam intelligatur sed ex obiecto suo, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui quae etiam fit forma eius secundum quod est intelligens actu, unde ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi seipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima, eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in III De anima.

7. Ad septimum dicendum, quod anima est causa cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed in quantum per actum animae intelligibiles efficiuntur res materiales.

8. Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est. Unde Philosophus ibidem subiungit quod «omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa».

9. Ad nonum dicendum quod anima non cognoscitur per speciem a sensibilibus abstractam quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia, considerando

---

[187] *De anima* 3 comm.15 (6,160A).
[188] Comm.5 y 17 (6,139B y 160F).
[189] *De anima* 1 c.1 (402a10) según la traducción antigua (Alonso p.89,11).

las cosas sensibles, se descubre la naturaleza del alma, en la que se recibe una especie de esta clase, de igual manera que se conoce la materia a partir de la forma.

10. La luz corporal no se ve por sí misma, sino en cuanto se hace razón de la visibilidad de las cosas visibles, y una cierta forma que les da el ser visible en acto; mas la luz que está en el sol, no la vemos, sino por su semejanza existente en nuestra vista. En efecto, como la especie de la piedra no está en el ojo, sino su semejanza; así es imposible que la forma de la luz, que está en el sol, esa misma esté en el ojo; y de manera semejante también la luz del entendimiento agente se comprende por sí misma, en cuanto es la razón de las especies inteligibles, que las hace inteligibles en acto.

11. La sentencia del Filósofo se puede exponer de dos maneras según las dos opiniones sobre el entendimiento agente: En efecto, unos [190] afirmaron que el entendimiento agente era una sustancia separada, una entre las otras inteligencias, y según esto siempre entiende en acto como las otras inteligencias. Pero otros [191] afirmaron que el entendimiento agente es una potencia del alma, y según esto se dice que el entendimiento agente *'ciertamente algunas veces entiende, otras no'*, porque la causa de entender unas veces y otras no, no es de parte suya, sino de parte del entendimiento posible; pues en todo acto, por el que el hombre entiende, concurren la operación del entendimiento agente y la del entendimiento posible. Ahora bien, el entendimiento agente no recibe nada del exterior, sino el que lo recibe es sólo el entendimiento posible; por lo cual, respecto a lo que se requiere para nuestra consideración, del lado del entendimiento agente no hace falta que entendamos siempre, pero respecto a lo que se requiere de parte del entendimiento posible, él

naturam speciei, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

10. Ad decimum dicendum quod lux corporalis non videtur per se ipsam nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium et forma quaedam dans esse eis visibile actu; ipsa vero lux quae est in sole, non videtur a nobis nisi per eius similitudinem in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo sed similitudo eius, ita non potest esse quod forma lucis quae est in sole ipsa eadem sit in oculo; et similiter etiam lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur in quantum est ratio specierum intelligibilium faciens eas intelligibiles actu.

11. Ad undecimum dicendum quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi secundum duas opiniones de intellectu agente: quidam enim posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis, et secundum hoc semper actu intelligit sicut aliae intelligentiae; quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animae, et secundum hoc dicitur quod intellectus agens 'non quandoque intelligit et quandoque non' quia causa quandoque intelligendi et quandoque non non est ex parte eius sed ex parte intellectus possibilis: in omni enim actu quo homo intelligit concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde, quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem, ex parte intellectus agentis non deest

[190] AVICENA, *De anima* 5 c.5 (f.25) como refieren S. TH., *De verit.* q.11 a.1 y ALEJANDRO DE AFRODISIA, como refiere S. TH., *Cont. Gent.* 2 c.76 de AVERROES, *De anima* 3 comm.36 (6,177C).

[191] Por ejemplo, SAN ALBERTO MAGNO, *Summa de homine* q.55 a.3 y SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.24 p.1 a.2 q.4.

nunca está colmado, a no ser por las especies inteligibles abstraídas de los sentidos.

Artículo 9

Nuestra mente ¿conoce los hábitos existentes en el alma por su esencia?[192]

Se pregunta, en noveno lugar, si nuestra mente conoce los hábitos existentes en el alma por su esencia o por alguna semejanza.

Y parece que los conoce por su esencia.

Argumentos. 1. Porque en 2 Cor 12,2 sobre aquello: *Yo conozco un hombre...* etc., dice la Glosa[193]: *Parece que el amor de un lado no está en la especie en la que está y de otro parece ausente en una imagen semejante de él; pero por cuanto puede distinguirse por la mente, él se distingue de unos menos, de otros más.* Luego la mente distingue el amor por su esencia y no por alguna semejanza suya, y por el mismo razonamiento cualquiera otro hábito.

2. Agustín dice en el libro 10 *De Trinitate*[194]: *¿Qué existe tan presente al pensamiento como lo que está presente en la mente?* Pero los hábitos del alma por su esencia están presentes a la mente. Luego la mente los conoce por su esencia.

3. *Por causa de lo que es cada cosa, aquello más*[195]. Pero los hábitos de la mente son la causa de que se conozcan otras cosas, que subyacen en los hábitos. Luego la mente conoce más y mejor los hábitos por su esencia.

quin semper intelligamus sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis qui non completur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.

Et videtur quod per essentiam suam quia II Cor. XII super illud «Scio hominem» etc. dicit glosa «Dilectio non aliter videtur praesens in specie per quam est et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum mente cerni potest ab alio minus, ab alio magis ipsa cernitur»; ergo dilectio per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem a mente cernitur, et eadem ratione quilibet alius habitus.

2. Praeterea, Augustinus dicit in X De Trinitate «Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest?»; sed habitus animae per sui essentiam menti adsunt; ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

3. Praeterea, «propter quod unumquodque, illud magis»; sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscantur quae habitibus subsunt; ergo ipsi habitus per essentiam suam maxime cognoscuntur a mente.

---

[192] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.87 a.2; *Quodlib.* 8 q.2 a.2; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2.

[193] *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid.: ML 192,81A en San Agustín, *De Gen. ad litt.* 12 c.6: ML 34,459; *Obras completas,* o.c., XV, 1195.

[194] C.7: ML 42,979; *Obras completas,* o.c., V, 593.

[195] Aristóteles, *Anal. post.* 1 c.2 (72a29) según la traducción anónima (Minio-Paluello p.10); cf. S.Th., *In Sent.* 1 d.12 a.2 obi.2.

4. Todo lo que la mente conoce por su semejanza antes se realiza en el sentido que se realice en la mente. Pero el hábito de la mente nunca se realiza en el sentido. Luego la mente no los conoce por una semejanza.

5. Cuanto más próxima a la mente es una cosa tanto mejor la conoce. Pero el hábito es más próximo a la potencia intelectiva de la mente que el acto, y el acto que el objeto. Luego la mente conoce mejor el hábito que el acto o el objeto, y así conoce el hábito por su esencia y no por los actos o los objetos.

6. Agustín dice en el libro 11 de *Super Genesim ad litteram*[196] que la mente y el arte se conocen por un mismo género de visión. Pero la mente se conoce ella misma por su esencia. Luego también el arte se conoce por su esencia, y de manera semejante los otros hábitos de la mente.

7. Así como se relaciona el bien con el afecto, se relaciona lo verdadero con el entendimiento. Pero el bien no está en el afecto por una semejanza suya; y así tampoco el entendimiento conoce lo verdadero por una semejanza. Luego cualquier cosa que el entendimiento conoce, la conoce por esencia y no por una semejanza.

8. Agustín dice en el libro 13 *De Trinitate*[197]: *No es así como se ve la fe en el corazón donde existe y por el que la posee*, como, por ejemplo, el alma de otro hombre se ve a partir de los movimientos del cuerpo, *sino la ve con una ciencia muy cierta, y la conciencia proclama su existencia*; luego según esto la ciencia de la mente posee la fe según que la conciencia la proclama. Pero la conciencia proclama la fe según que se halla presente a ella. Luego la mente conoce la fe, porque se halla presente a ella por su esencia.

4. Praeterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem prius fuit in sensu quam fiat in mente; sed habitus mentis nunquam fit in sensu; ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

5. Praeterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a mente magis cognoscitur; sed habitus est propinquior potentiae intellectivae mentis quam actus et actus quam obiectum; ergo mens magis cognoscit habitum quam actum vel obiectum, et ita habitum cognoscit per essentiam suam et non per actus vel obiecta.

6. Praeterea, Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars; sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente; ergo et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus mentis.

7. Praeterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum habet se ad intellectum; sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem; ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem; ergo quidquid intellectus cognoscit, cognoscit per essentiam et non per similitudinem.

8. Praeterea, Augustinus dicit De Trinitate XIII «Non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est», sicut scilicet anima alterius hominis ex motibus corporis videtur, «sed eam tenet certissima scientia clamatque conscientia», ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat; sed conscientia clamat fidem secundum quod praesentialiter inest ei; ergo et secundum hoc scitur fides a mente quod per essentiam suam praesentialiter menti inest.

---

[196] L.12 c.24: ML 34,474.
[197] C.1: ML 42,1014: *Obras completas,* o.c., V, 701.

9. La forma es totalmente proporcional a aquello de lo que es la forma. Pero los hábitos existentes en la mente son ciertas formas de la mente, y así son proporcionales totalmente a la mente. Luego nuestra mente los conoce de modo inmediato por la esencia.

10. El entendimiento conoce la especie inteligible que está en él mismo; en cambio, no la conoce por otra especie, sino por su esencia, porque así sería un proceso al infinito. Ahora bien, esto es porque las especies informan el entendimiento; y como, pues, de manera similar el entendimiento es informado por los hábitos, parece que la mente los conoce por esencia.

11. La mente no conoce los hábitos, a no ser con una visión intelectual. Pero la visión intelectual es propia de las cosas que se ven por su esencia. Luego la mente ve los hábitos por su esencia.

LO CONTRARIO dice Agustín en el libro 10 de *Las confesiones*[198]: *Vedme aquí en los campos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas innumerablemente de géneros innumerables de cosas, ya por sus imágenes, como la de todos los cuerpos; ya por presencia, como las de las artes; ya por no sé qué nociones o notaciones, como las de los afectos del alma, las cuales, aunque el alma no las padezca, las tiene la memoria.* De lo cual parece que los afectos del alma se conocen no por su esencia sino por algunas nociones suyas. Por la misma razón, los hábitos de las virtudes que consisten en tales afectos.

2. Agustín dice en el libro 11 *De civitate Dei*[199]: *El hombre tiene otro sentido interior, muy superior a éste. Por él sentimos lo justo y lo injusto; lo justo por su especie inteligible, y lo injusto, por la privación de la misma.* Ahora bien, el hábito de las virtudes y de los vicios designa

9. Praeterea, forma est maxime proportionalis ei cuius est forma; sed habitus in mente existentes sunt quaedam formae mentis, ergo sunt menti maxime proportionales; ergo mens nostra eos immediate cognoscit per essentiam.

10. Praeterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem quae in ipso est; non autem cognoscit eam per aliam speciem sed per essentiam suam quia sic esset abire in infinitum: hoc autem non est nisi quia species ipsae intellectum informant; cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

11. Praeterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali; sed visio intellectualis est eorum quae per suam essentiam videntur; igitur habitus videntur a mente per suam essentiam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit X Confessionum «Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium generibus rerum, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones, sicut affectionum animi quas et cum animus non patitur, memoria tenet»; ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui essentiam sed per aliquas sui notiones; et eadem ratione habitus virtutum qui circa huiusmodi affectiones consistunt.

2. Praeterea, Augustinus dicit XI De civitate Dei «Habemus alium sensum interioris hominis sensu isto, scilicet corporali, praestantiorem quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem»; iusta autem et iniusta

[198] C.17: ML 32,790; *Obras completas,* o.c., II, 737.
[199] C.27: ML 41,341; *Obras completas,* o.c., XVI-XVII, 763.

lo justo y lo injusto. Luego los hábitos del alma se conocen por la especie y no por su esencia.

3. El entendimiento no conoce nada por esencia a no ser lo que está presencialmente en el entendimiento. Ahora bien, los hábitos de las virtudes no están presencialmente en el entendimiento, sino en el afecto. Luego el entendimiento no los conoce por su esencia.

4. La visión intelectual es más excelente que la visión corporal[200], luego existe con mayor diferencia. Pero en la visión corporal la especie por la que una cosa se ve, siempre es otra distinta de la cosa que se ve mediante la misma. Luego también, los hábitos que se ven mediante la visión intelectual, la mente no los ve por esencia, sino mediante algunas otras especies.

5. No se desea sino lo que se conoce, como Agustín prueba en el libro *De Trinitate*[201]. Pero los que no tienen los hábitos del alma los desean. Luego ellos los conocen, no por su esencia, puesto que no los tienen; por tanto, por su especie.

6. Hugo de San Víctor[202] distingue en el hombre tres clases de ojos: el ojo de la razón, el ojo de la inteligencia y el ojo de la carne. El ojo de la inteligencia es aquel con el que se ve a Dios, y dice que es arrancado después del pecado. El ojo de la carne es aquel con el que se ven las cosas corporales, y éste permanece íntegro después del pecado. El ojo de la razón es aquel con el que se conocen las cosas inteligibles creadas, y éste después del pecado se hace medio ciego, porque en parte, no totalmente, nosotros conocemos las cosas inteligibles. Pero lo que se ve sólo en parte, no se conoce por esencia. Luego, puesto que los hábitos de la mente son inteligibles, parece que la mente no los ve por esencia.

appellat habitus virtutum et vitiorum; ergo habitus animae per speciem et non per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod praesentialiter est in intellectu; habitus autem virtutum non sunt praesentialiter in intellectu sed in affectu; ergo non cognoscuntur per sui essentiam ab intellectu.

4. Praeterea, visio intellectualis est praestantior quam corporalis, ergo est cum maiori discretione; sed in visione corporali species qua aliquid videtur semper est aliud a re quae per ipsam videtur; ergo et habitus qui per intellectualem visionem videntur non videntur a mente per essentiam sed per aliquas species alias.

5. Praeterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut Augustinus probat in libro De Trinitate; sed habitus animae appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent; ergo habitus illi cognoscuntur ab eis: non autem per sui essentiam cum eos non habeant, ergo per sui speciem.

6. Praeterea, Hugo de Sancto Victore distinguit in homine triplicem oculum, scilicet oculum rationis, oculum intelligentiae et oculum carnis: oculus intelligentiae est quo Deus inspicitur, et hunc dicit erutum post peccatum; Oculus carnis est quo ista corporalia videntur, et hic post peccatum integer mansit; oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur, et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus; sed omne quod videtur tantum in parte, non cognoscitur per essentiam; ergo cum habitus mentis sint intelligibiles, videtur quod mens non videat eos per essentiam.

---

[200] Cf. San Agustín, *De Gen. ad litt.* c.24: ML 34,474.
[201] *De Trin.* 10 c.1: ML 42,971.
[202] *De sacramentis* 1 p.10 c.2: ML 176,329C.

7. Dios está mucho más presente a la mente por su esencia que el hábito, puesto que él mismo es interior a cada una de las cosas. Pero la presencia de Dios en la mente no hace que nuestra mente vea a Dios por esencia. Luego tampoco la mente ve los hábitos por esencia, aunque estén presentes a ella.

8. Para que el entendimiento, que es una potencia que entiende, entienda en acto, se requiere que se actualice por alguna cosa; ésta es la razón por la que el entendimiento entiende en acto. Pero la esencia del hábito, en cuanto está presente a la mente, no actualiza el entendimiento, porque de lo contrario mientras que los hábitos están presentes en el alma, ellos serían entendidos en acto. Luego la esencia de los hábitos no es aquello por lo que los hábitos se entienden.

SOLUCIÓN. Hay que decir que así como hay un doble conocimiento del alma, también hay un doble conocimiento del hábito: uno, el conocimiento por el que alguien conoce que se halla ese hábito en él; otro, aquel conocimiento por el que se conoce qué es el hábito. Sin embargo, estos dos tipos de conocimientos se ordenan de manera diferente respecto de los hábitos que respecto del alma. En efecto, el conocimiento por el que alguien sabe que tiene un hábito, presupone un conocimiento por el que conoce qué es este hábito; pues yo no puedo saber si tengo la castidad, si no sé qué es la castidad. Pero respecto del alma no es así, porque muchos saben que tienen alma y desconocen qué es el alma. La razón de tal diferencia está en que no percibimos que los hábitos como el alma están en nosotros sino percibiendo sus actos, de los que el alma y los hábitos son los principios.

El hábito por su esencia es el principio de tal acto; por lo cual, si se conoce el hábito como principio de tal acto, se conoce de él qué es; de la misma manera que si yo sé que la castidad es aquella virtud por la que alguien se aparta de pensamientos ilícitos existentes en los deleites sensuales, yo sé qué es la castidad. Pero el alma no es el principio de los

7. Praeterea, multo praesentior est Deus per essentiam suam menti quam habitus cum ipse sit cuilibet rei intimus; sed praesentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat; ergo nec habitus per essentiam videntur a mente quamvis sint in ea praesentes.

8. Praeterea, intellectus qui est potentia intelligens, ad hoc quod actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum, et id est quo intellectus intelligit actu; sed habitus essentia, in quantum praesens menti est, non reducit intellectum de potentia in actum quia sic oporteret quod quamdiu habitus sunt praesentes in anima, actu intelligerentur; ergo habituum essentia non est id quo habitus intelliguntur.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut animae ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit, alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hae tamen duae cognitiones circa habitus aliter ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum praesupponit notitiam qua cognoscat quid est habitus ille: non enim possum scire me habere castitatem nisi sciam quid est castitas; sed ex parte animae non est sic: multi enim sciunt se animam habere qui nesciunt quid est anima. Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia: habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est, ut si sciam quod castitas est per quam quis se cohibet ab illicitis delectationibus in venereis existentibus, scio de

actos por su esencia, sino por sus potencias. Por consiguiente, percibidos los actos del alma, se percibe que el principio de tales actos les pertenecen, como por ejemplo el movimiento y el sentido; sin embargo, no por esto se conoce la naturaleza del alma.

Hablando, pues, de los hábitos en la medida que sabemos de ellos qué son, es necesario prestar atención en su conocimiento a dos cosas, a saber, la aprehensión y el juicio. Según la aprehensión es necesario que su conocimiento se reciba de los objetos y de los actos, y no que ellos se puedan aprehender por su esencia. La razón es porque la virtud de cualquier potencia del alma está determinada a su objeto; por lo cual también su acción tiende primero y principalmente al objeto. Pues a las cosas por las que se dirige al objeto, no le es posible a no ser por un cierto retorno sobre sí; de igual manera que nosotros vemos que la vista tiende primeramente al color, pero ella no tiende al acto de su visión, sino por un cierto retorno, en tanto que viendo el color, ve que ella ve. Pero este retorno es incompleto en el sentido; en cambio es completo en el entendimiento[203], que con una vuelta completa vuelve a conocer su esencia.

Ahora bien, nuestro entendimiento en esta vida se compara con las imágenes, como la vista con los colores, como se dice en el libro III *De anima*[204], no para que conozca las imágenes, como la vista conoce los colores, sino para que conozca las cosas de las que son imágenes; por esto la acción de nuestro entendimiento tiende primeramente a estas cosas, que son aprehendidas por las imágenes, y después vuelve para conocer su acto, y, por último, a las especies, a los hábitos, a las potencias y a la esencia de la mente misma; en efecto, no se comparan con el entendimiento como objetos primeros, sino como aquellas cosas por las que se dirige al objeto.

castitate quid est; sed anima non est principium actuum per essentiam suam sed per suas vires, unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus, non tamen ex hoc natura animae scitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, scilicet apprehensionem et iudicium. Secundum apprehensionem quidem eorum notitia oportet quod obiectis et actibus capiatur, nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est quia cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum; unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum dirigitur non potest nisi per quandam reditionem, sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quandam reditionem dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu qui reditione completa redit ad sciendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III De anima, non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata; unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis: non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur.

---

[203] *Liber de causis* prop.15 (14).

[204] *De anima* 3 c.12 (431a14); cf. también AVERROES, *De anima* 3 comm.5 (6[1],146D).

En cambio, el juicio se relaciona con cada uno de los hábitos según lo que es su medida[205]. Ahora bien, la medida de un cierto hábito es aquello a lo que se ordena el hábito; lo que para nuestro conocimiento se estima de manera triple: Primero, siempre que el sentido lo percibe, ya sea la vista, o el oído, como por ejemplo cuando vemos la utilidad de la gramática o de la medicina, o bien la oímos de otros, y a partir de esta utilidad sabemos qué es la gramática o la medicina. Segundo, siempre que es aplicado al conocimiento natural, lo que es muy claro en los hábitos de las virtudes, cuyos fines determina la razón natural. Finalmente siempre que es infundido por inspiración divina, como es claro en la fe y en la esperanza y en otros hábitos infusos análogos. Y también porque en nosotros el conocimiento natural proviene de la iluminación divina, en uno y en el otro caso se consulta la verdad increada[206]. Por esto el juicio en el que se completa el conocimiento sobre la naturaleza del hábito, o es según lo que nosotros recibimos del sentido, o es según lo que consultamos la verdad increada.

Pero en el conocimiento por el que conocemos si los hábitos nos pertenecen, se han de considerar dos cosas: el conocimiento habitual y el conocimiento actual. Percibimos actualmente los hábitos que tenemos a partir de los actos de los hábitos que sentimos; por lo cual también el Filósofo dice en el libro 2 de la *Ética*[207] que *es necesario tomar como un signo de los hábitos la delectación que acompaña al acto.* Pero respecto al conocimiento habitual, se dice que los hábitos de la mente son conocidos por sí mismos; en efecto, lo que hace que alguna cosa sea conocida

Iudicium autem de unoquoque habetur secundum id quod est mensura illius. Cuiuslibet autem habitus mensura quaedam est id ad quod habitus ordinatur; quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter: quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu, sicut cum videmus utilitatem grammaticae vel medicinae, aut eam ab aliis audimus, et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina; quandoque vero est naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum quarum fines naturalis ratio dictat; quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe et aliis huiusmodi habitibus infusis. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex illustratione divina oritur, in utroque veritas increata consulitur; unde iudicium in quo completur cognitio de natura habitus vel est secundum id quod sensu accipimus vel secundum quod increatam consulimus veritatem.

In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda, scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum quos in nobis sentimus, unde etiam Philosophus dicit in II Ethicorum quod «signum oportet accipere habituum fientem in opere delectationem». Sed quantum ad habitualem cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur: illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur; ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente mens potest progredi ad actualiter percipien-

[205] El hombre sabe que su alma es incorporal a partir de los principios que pertenecen a su inteligencia y por el juicio ve que es así. El juicio mide a partir de los primeros principios las verdades que están en las deducciones. De nuevo aquí la etimología de *mens/ mensurare*. La operación del alma más importante es medir las cosas y eso acontece en la inteligencia. En este tratado, aunque se acepta la terminológica mente, por proceder de Agustín, sin embargo Tomás la asocia cada vez más a la inteligencia o razón. En el pensamiento es donde está el genio del hombre.

[206] Cf. SAN AGUSTÍN, *De magistro* c.11: ML 32,1216.

[207] *Ethic.* 2 c.3 (1104b3).

habitualmente es aquello a partir de lo cual alguien se hace capaz de progresar en el acto de conocimiento de esa cosa, que se dice ser conocida habitualmente. Ahora bien, del hecho de que los hábitos están en la mente por su esencia, la mente puede llegar a percibir actualmente que los hábitos están en sí, en cuanto a través de los hábitos que posee, puede avanzar hacia los actos, en los que los hábitos se perciben actualmente. Pero respecto a esto, hay diferencia entre los hábitos de la parte cognoscitiva y de la parte afectiva. En efecto, el hábito de la parte cognoscitiva es el principio y el acto de sí, por el que el hábito se percibe, y también el principio de conocimiento por el que se percibe, porque el conocimiento actual procede del hábito cognoscitivo. Pero el hábito de la parte afectiva es el principio del acto, a partir del cual se puede percibir el hábito, sin embargo, no del conocimiento por el que se percibe. Y así es evidente que el hábito de la parte cognoscitiva, por el hecho de que existe en la mente por su esencia, es el principio próximo de su conocimiento. En cambio, el hábito de la parte afectiva es el principio, por decirlo así, remoto en cuanto no es la causa del conocimiento, sino de donde se recibe su conocimiento. Y por eso Agustín en el libro 10 de las *Confesiones*[208] dijo que las artes son conocidas por su presencia, pero los afectos del alma por ciertas nociones.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La palabra de la glosa hay que referirla al objeto del conocimiento y no al medio de conocer, porque, por ejemplo cuando conocemos el amor, consideramos la misma esencia del amor, no una semejanza suya, como ocurre en la visión imaginaria.

2. Se dice que la mente no conoce nada mejor que lo que hay en ella misma, porque de las cosas que son exteriores a ella no es necesario que tenga en sí alguna cosa desde donde pueda llegar a su conocimiento. Pero de las que están en sí misma, puede llegar al conocimiento actual a partir de las que tiene junto a sí, aunque también se conozcan por algunas otras.

dum habitus in se esse in quantum per habitus quos habet potest prodire in actus in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognitivae partis et affectivae: habitus enim cognitivae partis est principium et ipsius actus quo percipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivo procedit; sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur. Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente existit, est proximum principium suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum in quantum non est causa cognitionis sed eius unde cognitio accipitur. Et ideo Augustinus dixit X Confessionum quod artes cognoscuntur per sui praesentiam, sed affectiones animae per quasdam notiones.

1. Ad primum igitur dicendum, quod verbum illud glosae est referendum ad obiectum cognitionis et non ad medium cognoscendi, quia scilicet cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam eius similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

2. Ad secundum dicendum quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quae sunt extra ipsam non est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum quae in ipsa sunt actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet, quamvis etiam per aliqua alia cognoscantur.

---

[208] C.17: ML 32,790.

3. El hábito no es la causa del conocimiento, en el sentido de que conocido lo cual se conozcan otras cosas, a la manera como los principios son la causa de conocer las conclusiones, sino porque a partir del hábito el alma logra conocer algunas cosas. Y así no es causa unívoca de las cosas conocidas, en cuanto una cosa conocida es causa del conocimiento de otra cosa conocida, sino causa equívoca, que no recibe la misma denominación, como la blancura hace lo blanco, aunque ella no sea blanca, a no ser por lo que alguna cosa es lo blanco. De manera semejante también el hábito, en cuanto tal, no es la causa del conocimiento, como lo que es conocido, sino como aquello por lo que alguna cosa es conocida; y por eso no es necesario que sea más conocido que las cosas que se conocen por el hábito.

4. El alma no conoce el hábito por una especie suya abstraída por el sentido, sino por las especies de las cosas que se conocen mediante el hábito; y porque se conocen otras cosas, también el hábito se conoce como el principio de su conocimiento.

5. Aunque el hábito sea más próximo a la potencia que el acto, sin embargo el acto es más próximo al objeto porque tiene la razón de conocido; pero la potencia tiene razón de principio de conocer. Y por eso el acto se conoce antes que el hábito, pero el hábito es más el principio de conocimiento.

6. El arte es un hábito de la parte intelectiva, y para el conocimiento habitual se percibe del mismo modo por el que lo tiene, como también la mente, a saber, por su presencia.

7. El movimiento u operación de la parte cognoscitiva se perfecciona en la mente. Por eso, para que algo se conozca, es necesario que haya una semejanza en la mente, máxime si por su esencia no se une a la mente como objeto de conocimiento. Pero el movimiento u operación de la parte afectiva comienza desde el alma y se termina en las cosas; y por

3. Ad tertium dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones, sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum; et sic non est causa cognitorum quasi univoca prout unum cognitum est causa cognitionis alterius cogniti, sed quasi causa aequivoca quae eandem nominationem non recipit, sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus in quantum huiusmodi non est causa cognitionis ut quod est cognitum sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quae per habitum cognoscuntur.

4. Ad quartum dicendum quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis eorum.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis habitus sit propinquior potentiae quam actus, tamen actus est propinquior obiecto, quod habet rationem cogniti; potentia vero habet rationem principii cognoscendi. Et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus, sed habitus est magis cognitionis principium.

6. Ad sextum dicendum quod ars est habitus intellectivae partis, et quantum ad habitualem notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui praesentiam.

7. Ad septimum dicendum quod motus vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente; et ideo oportet, ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse aliquam similitudinem eius in mente, maxime si per essentiam suam non coniungatur menti ut cognitionis obiectum. Sed motus vel operatio affectivae partis incipit ab anima et

esta razón, en el afecto no se requiere una semejanza de la cosa, por la que se informe, como en el caso del entendimiento.

8. La fe es un hábito de la parte intelectiva; por lo cual por el hecho de que pertenece a la mente, la inclina al acto del entendimiento, en el que se manifiesta su propia fe; en cambio, no ocurre lo mismo en los otros hábitos que están en la parte afectiva.

9. Los hábitos de la mente le son en grado sumo proporcionales, como la forma es proporcionada con el sujeto y la perfección con lo perfectible; en cambio, no como el objeto a la potencia.

10. El entendimiento conoce la especie inteligible no por su esencia, ni por alguna otra especie, sino conociendo el objeto de la que es la especie por cierta reflexión, como se ha dicho[209].

11. La respuesta es clara por lo que se ha dicho en el artículo 8.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. En la autoridad aquella Agustín distingue tres modos de conocer. Uno de ellos es el de las cosas que están fuera del alma, de las que nosotros no podemos tener conocimiento a partir de las que están en nosotros, sino que para conocerlas es necesario que sus imágenes o semejanzas se realicen en nosotros. Otro modo, es el de aquellas cosas que están en la parte intelectiva, que por su presencia dice que son conocidas, porque a partir de ellas es como nosotros llegamos al acto de entender, y en este acto, las cosas que son los principios del entender se conocen; y por eso dice que las artes se conocen por su presencia. El tercer modo es el de aquellas cosas que pertenecen a la parte afectiva, el modo de conocerlas no está en el entendimiento, sino en el afecto; y por eso se conocen no por su presencia, que se encuentra en el afecto, sino por

terminatur ad res; et ideo non requiritur in affectu aliqua similitudo rei qua informetur sicut in intellectu.

8. Ad octavum dicendum quod fides est habitus intellectivae partis; unde ex hoc ipso quod menti inest, inclinat mentem ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

9. Ad nonum dicendum quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subiectum et perfectio ad perfectibile, non autem sicut obiectum ad potentiam.

10. Ad decimum dicendum quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam neque per aliquam speciem speciei, sed cognoscendo obiectum cuius est species per quandam reflexionem, ut dictum est.

11. Ad undecimum patet responsio ex his quae in praecedenti quaestione sunt dicta.

1. Ad primum vero in contrarium dicendum quod in auctoritate illa Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi: quorum unus est eorum quae sunt extra animam, de quibus cognitionem habere non possumus ex his quae in nobis sunt, sed oportet ad ea cognoscenda ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiant. Alius est eorum quae sunt in parte intellectiva, quae quidem per sui praesentiam dicit cognosci quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quae sunt intelligendi principia cognoscuntur; et ideo dicit quod artes per sui praesentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quae pertinent ad partem affectivam quorum ratio cognoscendi non est in intellectu sed in affectu; et ideo non per sui praesentiam quae in affectu,

[209] En la solución del artículo 8.

su noción o definición, que se encuentra en el entendimiento, como un principio inmediato; aunque también los hábitos de la parte afectiva sean, por su presencia, un cierto principio remoto de conocimiento, en cuanto ellos obtienen los actos en los que el entendimiento los conoce; de tal manera que así también pueda decirse, en cierto modo, que se conocen por su presencia.

2. La especie por la que la justicia se conoce, no es otra que la definición misma de justicia, y se conoce la injusticia por la privación de aquélla. Ahora bien, la especie o definición no es una cosa abstraída de la justicia, sino que es su ser completivo, como diferencia específica.

3. Entender, propiamente hablando, no es propio del entendimiento, sino del alma mediante el entendimiento, como calentar no es propio del calor, sino del fuego mediante el calor. Y ni estas dos partes, el entendimiento y el afecto, se han de considerar como distintas posicionalmente en el alma, como la vista y el oído, que son los actos de los órganos. Por eso lo que está en el afecto está también presente al alma inteligente. Por esto el alma mediante el entendimiento no sólo vuelve a conocer el acto del entendimiento, sino también el acto del afecto, como también por el afecto vuelve a desear y a amar no sólo el acto del afecto, sino también el acto del entendimiento.

4. La diferencia que concierne a la perfección del conocimiento, no es una diferencia por la que se distingue lo que se entiende de aquello por lo que se entiende, porque así el conocimiento divino por el que se conoce a sí mismo sería imperfectísimo; la diferencia está en que por la que esto que es conocido, se distingue de todas las otras cosas.

5. Los que no poseen ciertos hábitos de la mente los conocen, no por aquel conocimiento por el que se perciben como existentes para sí, sino por aquel conocimiento por el que se conocen qué son, o por

sed per eius notitiam vel rationem quae est in intellectu cognoscuntur sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivae partis per sui praesentiam sint quoddam remotum principium cognitionis in quantum eliciunt actus in quibus eos intellectus cognoscit, ut sic etiam possit dici quod quodammodo, per sui praesentiam cognoscuntur.

2. Ad secundum dicendum quod species illa per quam iustitia cognoscitur, nihil est aliud quam ratio ipsa iustitiae per cuius privationem iniustitia cognoscitur; haec autem species vel ratio non est aliquid a iustitia abstractum sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

3. Ad tertium dicendum quod intelligere proprie loquendo, non est intellectus sed animae per intellectum, sicut nec calefacere est caloris sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situaliter distinctae, sicut visus et auditus qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est in affectu est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus sed etiam actum affectus, sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus sed etiam actum intellectus.

4. Ad quartum dicendum quod discretio quae pertinet ad perfectionem cognitionis, non est discretio qua distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur, quia sic divina cognitio qua se cognoscit esset imperfectissima, sed est discretio qua id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

5. Ad quintum dicendum quod a non habentibus habitus mentis cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quid sunt,

aquel conocimiento por el que se perciben como existentes en otros; lo cual no es conocer por presencia, sino de otra manera, como ya se ha dicho.

6. El ojo de la razón, desde un cierto punto se dice que es medio ciego con respecto a los inteligibles creados, porque no entiende nada en acto a no ser que los reciba de las cosas sensibles, porque las cosas inteligibles son más excelentes. Por eso el ojo de la razón es incapaz de conocer las cosas inteligibles. Sin embargo, las cosas que están en la razón, no hay ningún obstáculo que ellas vuelvan inmediatamente por su esencia a los actos en los que se entienden, como ya se ha dicho.

7. Aunque Dios esté más presente a nuestra mente que el hábito, sin embargo, a partir de los objetos que conocemos naturalmente, no podemos ver perfectamente así la esencia divina como vemos la esencia de los hábitos, porque los hábitos son proporcionados a los mismos objetos y a los actos, y son sus principios próximos, lo cual no se puede decir de Dios.

8. Aunque la presencia del hábito en la mente no la hace actualmente cognoscente del mismo hábito, sin embargo la hace perfecta en acto por el hábito, por el que se obtiene el acto. Por lo cual el hábito se conoce.

Artículo 10

¿Puede alguien saber si tiene la caridad?[210]

En décimo lugar, se pregunta si alguien puede saber si posee la caridad.

Parece que sea así.

vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per praesentiam, sed alio modo, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibilibus quibus intelligibilia sunt excellentiora, et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quae sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus intelliguntur, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis Deus sit magis praesens nostrae menti quam habitus, tamen ex obiectis quae naturaliter cognoscimus non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum, quia habitus sunt proportionati ipsis obiectis et actibus et sunt proxima eorum principia, quod de Deo dici non potest.

8. Ad octavum dicendum quod, quamvis praesentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum, facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum aliquis possit scire se habere caritatem. Et videtur quod sic: quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur; sed caritas per

---

[210] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1-2 q.112 a.5; *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.4; ibid., 3 d.23 q.1 a.2; *In 2 Cor.* c.12 lect.1.

ARGUMENTOS. 1. En efecto, lo que se ve por esencia, se percibe certísimamente. Pero el que tiene la caridad la ve por esencia, como dice Agustín[211]. Luego el que tiene la caridad percibe la caridad.

2. La caridad en sus actos causa principalmente la delectación. Pero los hábitos de las virtudes se perciben mediante las delectaciones, que las causan en sus actos, como dice el Filósofo en el libro 2 de la *Ética*[212]. Luego también el que tiene la caridad la percibe.

3. Agustín dice en el libro 8 *De Trinitate*[213]: *Mejor conoce la dilección que le impulsa al amor que al hermano a quien ama.* Pero aquel que ama al hermano, conoce certísimamente que existe. Luego aquél conoce también certísimamente que la dilección, por la que ama, se halla en él.

4. La inclinación a la caridad es más vehemente que la de cualquier otra virtud. Pero cualquiera conoce que las otras virtudes se encuentran en él de manera cierta, porque se inclina a sus actos; en efecto, para el que posee el hábito de la justicia le es difícil obrar cosas injustas, pero hacer cosas justas le es fácil, como se dice en el libro 5 de la *Ética*[214]. Esta facilidad cualquiera puede percibirla en sí. Luego también cualquiera puede percibir que posee la caridad.

5. El Filósofo dice en el libro 2 de los *Analíticos posteriores*[215] que es imposible que nosotros poseamos los hábitos más nobles y que los desconozcamos. Pero la caridad es el más noble de los hábitos. Luego es incorrecto decir que el que posee la caridad desconozca que la tiene.

6. La gracia es una luz espiritual[216]. Pero aquellos que se empapan de luz, lo perciben certísimamente. Luego los que poseen la gracia saben certísimamente que la tienen, y de modo semejante hay que decir de la caridad, sin la cual no se tiene la gracia.

essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit; ergo caritas percipitur a caritatem habente.

2. Praeterea, caritas in actibus suis praecipue delectationem causat; sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in II Ethicorum; ergo et caritas percipitur ab habente ipsam.

3. Praeterea, Augustinus dicit VIII De Trinitate «Magis quis novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit»; sed fratrem quem quis diligit certissime novit esse; ergo et dilectionem qua diligit certissime novit quis sibi inesse.

4. Praeterea, vehementior est inclinatio caritatis quam cuiuslibet alterius virtutis; sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum: habenti enim habitum iustitiae difficile est agere iniusta, facere vero iusta facile, ut dicitur in V Ethicorum, et hanc facilitatem quilibet in se ipso percipere potest; ergo et caritatem se habere quilibet percipere potest.

5. Praeterea, Philosophus dicit in II Posteriorum quod impossibile est nos habere nobilissimos habitus et nos lateant; sed caritas est nobilissimus habitus; ergo inconveniens est dicere quod habens caritatem nesciat se habere eam.

6. Praeterea, gratia est lux spiritualis; sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur; ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent, et similiter est de caritate sine qua gratia non habetur.

---

[211] *De Gen ad litt* 12 c.24: ML 34,474 y en la *Glossa* de Pedro Lombardo sobre 2 Cor 12,2: ML 192,81A, como refiere S. TH., *Quodlib.* 8 q.2 a.2 sed c.

[212] *Ethic.* 2 c.3 (1104b3).

[213] C.8: ML 42,957; *Obras completas,* o.c., V, 529.

[214] *Ethic.* 5 c.15 (1137a17).

[215] *Anal. post.* 2 c.20 (99b25).

[216] Cf. S. TH., *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.4 obi.5.

7. Según Agustín en la obra *De Trinitate*[217] nadie puede amar lo desconocido. Pero alguien ama la caridad en sí. Luego alguien conoce que la caridad está en él.

8. *La unción enseña de todo*[218] lo necesario para la salvación[219]. Pero poseer la caridad es algo necesario para la salvación. Luego el que posee la caridad sabe que la tiene.

9. El Filósofo dice en el libro 2 de la *Ética*[220] que *la virtud es más cierta que todo el arte*. Pero aquel que posee el arte sabe que lo tiene; y así también cuando posee la virtud; y de igual manera, cuando posee la caridad, que es la máxima de las virtudes.

EN CAMBIO, se dice en Ecl 9,1[221]: *Nadie sabe si es digno de amor o de odio*. Pero aquel que posee la caridad es digno del amor divino. Pues dice Prov 8,17: *Yo amo a los que me aman*. Luego nadie sabe que posee la caridad.

2. Nadie puede saber con certeza cuándo viene Dios a habitar en él, Job 9,11: *Si viniera a mí, yo no le vería*. Pero Dios habita en el hombre por la caridad, 1 Jn 4,16: *Quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él*. Luego nadie puede con certeza saber que tiene la caridad.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el que tiene la caridad puede conjeturar a partir de algunos signos plausibles que la posee, por ejemplo, cuando se ve dispuesto a obras espirituales y a rechazar eficazmente cosas moralmente malas, y conjeturar por otras de este tipo que la caridad realiza en el hombre. Pero nadie con certeza puede saber que posee la

7. Praeterea, secundum Augustinum in libro De Trinitate, nullus potest ignotum diligere; sed aliquis diligit in se caritatem; ergo aliquis cognoscit caritatem esse in se.

8. Praeterea, «unctio docet de omnibus» necessariis ad salutem; sed habere caritatem est necessarium ad salutem; ergo habens caritatem scit se habere.

9. Praeterea, Philosophus dicit in II Ethicorum quod «virtus est certior omni arte»; sed aliquis habens artem scit se habere eam; ergo et quando habet virtutem, et sic quando habet caritatem quae est maxima virtutum.

SED CONTRA est quod dicitur Eccles. IX «Nemo scit utrum dignus odio vel amore sit»; sed ille qui habet caritatem est dignus amore divino, Prov. VIII «ego diligentes me diligo»; ergo nemo scit se caritatem habere.

2. Praeterea, nullus scire potest certitudinaliter quando Deus veniat ad habitandum in eo, Iob IX «Si venerit ad me, non videbo eum»; sed per caritatem Deus inhabitat hominem, I Ioh. IV «Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo»; ergo, nullus potest certitudinaliter scire se caritatem habere.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis coniicere se caritatem habere, utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt et mala efficaciter detestari et per alia huiusmodi quae caritas in homine facit; sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere nisi ei divinitus reveletur. Cuius

---

[217] L.10 c.1: ML 42,971 y c.2: ML 42,999.
[218] 1 Jn 2,27.
[219] *Glossa interlin.* a Jn 14,13 como refiere S. TH., *De verit.* q.12 a.2.
[220] C.5 (1106b14) según la traducción del Lincolniense (ms. Vat. lat. 2171, f.33).
[221] Cf. *De verit.* q.6 a.5.

caridad, a no ser que se lo revele la divinidad[222]. La razón de esto es porque, como aparece en la cuestión precedente[223], el conocimiento, por el que alguien conoce que posee un hábito, presupone el conocimiento por el que conoce sobre ese hábito qué es. Ahora bien, qué es un hábito no puede saberse si no se asume un juicio sobre él, por el que se sepa a lo que se ordena ese hábito, lo que es su medida. En cambio, a lo que la caridad se ordena es incomprensible, porque su objeto inmediato y su fin es Dios, bondad suma a la que la caridad nos une; por esto una persona no puede saber a partir del acto de amor que percibe en sí mismo si llega a unirse a Dios del modo como se requiere en la definición de la caridad.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. La caridad se ve por esencia, en cuanto ella es por su esencia principio del acto de amor, en el cual de cualquier manera se conoce; y así también es por su esencia principio de su conocimiento, aunque remoto. Sin embargo, no es necesario que se perciba con certeza, porque el acto de amor, que percibimos en nosotros según lo que de él es perceptible, no es un signo suficiente de caridad por causa de la semejanza del amor natural con el amor gratuito.

2. El amor, que en acto se sigue de la caridad, puede también ser causado por algún hábito adquirido; y por eso no es un signo suficiente

ratio est quia, sicut ex praedicta quaestione apparet, cognitio qua quis cognoscit se aliquem habitum habere, praesupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est; quid est autem aliquis habitus sciri non potest nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur quod est habitus illius mensura; hoc autem ad quod caritas ordinatur est incomprehensibile quia eius immediatum obiectum et finis est Deus, summa bonitas cui caritas nos coniungit; unde non potest aliquis scire ex actu dilectionis quem in seipso percipit, [an] ad hoc pertingat ut Deo hoc modo uniat sicut ad caritatis rationem requiritur.

1. Ad primum igitur dicendum quod caritas per essentiam videtur, in quantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis in quo utrumque cognoscitur, et sic est etiam per essentiam suam et suae cognitionis principium, licet remotum: non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id quod de eo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis propter similitudinem dilectionis naturalis ad gratuitam.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio illa quae in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex aliquo habitu acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad

---

[222] Saber si se está en estado de gracia era una cuestión típicamente medieval, pero también aplica aquí los principios generales del conocimiento que han ido apareciendo en el tratado. La caridad es una virtud sobrenatural, es un *hábito*, pero por tratarse del amor mismo de Dios, conocer que se posee la caridad sería del orden de una visión cara a cara, algo inaccesible en esta vida. Como la caridad es un don de Dios, que el Espíritu da para amar a Dios y al prójimo, el fin es sobrenatural y, en consecuencia, no podría ser conocido. Sin embargo, podemos adivinar de alguna manera que se posee la caridad, porque los *hábitos* son conocidos por sus actos. Pero en todo caso siempre es muy delicado, porque siendo un *hábito* de la parte afectiva puede haber mayor dificultad para adquirir una certeza. El *hábito* de la parte afectiva es el principio de los actos pero no del conocimiento. No se puede sin embargo saber que se posee un *hábito* sin saber lo que de hecho es. En cambio, el *hábito* de la parte cognoscitiva, que se asienta en la esencia de la mente, es el principio más próximo del conocimiento que el alma tiene de sí misma. Ya se ha advertido que en el *De mente* se acentúa el intelectualismo sobre la afectividad, pero también que no conviene encerrar a Tomás en unos moldes aristotélicos muy rígidos.

[223] Artículo 9.

para demostrar la caridad, porque no se percibe una cosa con certeza partir de los signos comunes.

3. Aunque la mente conozca certísimamente el amor por el que ama al hermano, en cuanto es amor, sin embargo no conoce con certeza que sea la caridad.

4. Aunque la inclinación por la que la caridad dispone a obrar sea un cierto principio de aprehender la caridad, sin embargo, no basta para la percepción perfecta de la caridad; en efecto nadie puede percibir que posee un hábito, a no ser que sepa perfectamente aquello a lo que se ordena el hábito, por lo que se juzga del hábito; y esto no se puede saber en la caridad.

5. El Filósofo habla de los hábitos de la parte intelectiva, que si son perfectos, no pueden mantenerse ocultos en los que los poseen, porque la certeza es el resultado de su perfección. Por consiguiente, cualquiera que sabe, sabe que él sabe[224], *puesto que saber es conocer la causa de la cosa, ya que es imposible que lo tenga de otro modo*; de manera semejante alguien que posee el hábito del entendimiento de los principios, sabe que posee tal hábito. Pero la perfección de la caridad no consiste en la certeza del conocimiento, sino en la vehemencia del afecto, y por eso no es semejante.

6. En las cosas que se dicen metafóricamente, no es necesario admitir una semejanza respecto a la totalidad; por esto la gracia no se compara con la luz, en la medida que se aplique manifiestamente a la vista espiritual, como la luz corpórea a la vista corporal; sino en la medida que la gracia es el principio de la vida espiritual, como la luz de los cuerpos celestes es en cierto modo el principio de la vista corporal en las cosas inferiores, como dice Dionisio[225], y también respecto a algunas otras semejanzas.

caritatem demonstrandam quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, in quantum est dilectio, tamen non certissime novit eam [esse] caritatem.

4. Ad quartum dicendum quod, quamvis inclinatio qua caritas inclinat ad agendum sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis: nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere nisi sciat perfecte illud ad quod habitus ordinatur, per quod de habitu iudicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

5. Ad quintum dicendum quod Philosophus loquitur de habitibus intellectivae partis qui, si sint perfecti, non possunt latere habentes eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire «cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam illius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere»; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis, et ideo non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod in his quae metaphorice dicuntur, non oportet accipere similitudinem quantum ad omnia; unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitae, sicut lux caelestium corporum est quodam modo initium corporalis vitae in his inferioribus, ut dicit Dionysius, et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

---

[224] ARISTÓTELES, *Anal. post.* 1 c.4 (71b9) como refiere S. TH., *Cont. Gent.* 3 c.39.

[225] *De div. nom.* c.4 § 4: MG 3,700A (Dion. 166), como refiere S. TH., *De verit.* q.5 a.9.

7. 'Tener la caridad' puede ser tomado de dos modos: de un modo, en el sentido de una proposición; de otro modo, en el sentido del nombre. En el sentido de una proposición, por ejemplo cuando se dice que lo verdadero es que alguien 'tenga la caridad'. En cambio, en el sentido del nombre, por ejemplo cuando decimos alguna cosa con esta expresión 'tener la caridad', o lo que se significa con esta frase. Ahora bien, puesto que componer y dividir no pertenecen al afecto, sino sólo le pertenece dirigirse a las cosas, cuyas condiciones son el bien y el mal, cuando se dice 'yo amo o yo quiero tener la caridad', lo que digo con 'tener la caridad', se toma en el sentido de un nombre, como si se dijera yo quiero esto, que es 'tener la caridad'; y esto no impide que me sea conocido. En efecto, yo sé qué es para mí 'tener la caridad', también si no la tengo. Y por lo cual el que no tiene la caridad, desea tenerla; sin embargo, no se sigue de ahí que alguien sepa «que tiene la caridad», según que esto se tome en el sentido de la proposición, esto es, que tenga la caridad.

8. Aunque tener la caridad sea necesario para la salvación, sin embargo, no es necesario saberlo. Al contrario, es más ventajoso desconocerlo generalmente, porque se respeta más la preocupación y la humildad. Ahora bien, cuando se dice «la unción enseña todo lo que es necesario para la salvación», se entiende la expresión «todo», de aquello cuyo conocimiento es necesario para la salvación.

9. Se dice que la virtud es más cierta que el arte por la certeza de la inclinación a un fin, no por la certeza del conocimiento; en efecto, la virtud, como dice Tulio[226], inclina a un único fin por el modo de ser de su naturaleza; ahora bien, la naturaleza llega a un único fin más segura y directamente que el arte. De esta manera se dice también que 'la virtud es más cierta que el arte'; no que alguien perciba que tiene más ciertamente la virtud que el arte.

7. Ad septimum dicendum quod se habere caritatem potest accipi dupliciter: uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis; in vi quidem orationis, sicut cum dicitur verum esse aliquem caritatem habere; in vi autem nominis, cum de hoc dicto caritatem habere vel quod per hoc dictum significatur, aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere et dividere sed solummodo in ipsas res ferri cuius conditiones sunt bonum et malum, cum dicitur ego diligo vel volo me habere caritatem, hoc quod dico me habere caritatem sumitur in vi cuiusdam nominis, ac si diceretur: volo hoc quod est me habere caritatem; et hoc nihil prohibet esse mihi cognitum: scio enim quid est me habere caritatem etiam si eam non habeo. Unde et non habens caritatem appetit se caritatem habere; non tamen sequitur quod aliquis sciat se caritatem habere secundum quod hoc in vi orationis sumitur, id est quod habeat caritatem.

8. Ad octavum dicendum quod, quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter quia per hoc magis sollicitudo et humilitas conservatur. Quod autem dicitur 'unctio docet de omnibus necessariis ad salutem', intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

9. Ad nonum dicendum quod virtus dicitur esse certior omni arte certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis: virtus enim, ut dicit Tullius, inclinat ad unum per modum cuiusdam naturae, natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc etiam modum dicitur quod 'virtus est certior arte', non quod certius aliquis percipiat se habere virtutem quam artem.

---

[226] *De inventione* 2 c.53 n.159.

Artículo 11

La mente ¿puede en esta vida ver a Dios por esencia?[227]

Se pregunta, en undécimo lugar, si la mente en esta vida puede ver a Dios por esencia.

Y parece que es así.

Argumentos. 1. Porque en Núm 12,8[228] el Señor dice de Moisés: *De boca a boca le hablaré y a las claras y no por enigma ve a Dios.* Pero esto es ver a Dios por esencia, a saber, sin enigmas. Luego puesto que Moisés hasta ese momento fuese un viador, parece que alguien en esta vida puede ver a Dios por esencia.

2. En Éxodo 33,20 sobre aquello: *No me verá el hombre y seguir viviendo* dice la glosa de Gregorio[229] que *de algunos de los que viven en esta carne, pero creciendo en la virtud inestimable puede por la agudeza de la contemplación ser vista la claridad de Dios eterno.* Ahora bien, la claridad de Dios es su esencia, como se dice en la misma glosa[230]. Luego alguien, que vive en esta carne mortal, puede ver a Dios por esencia.

3. Cristo tuvo un entendimiento de la misma naturaleza que lo tenemos nosotros. Pero en esta vida nada impedía que su entendimiento viera a Dios por esencia. Luego también nosotros en esta vida podemos ver a Dios por esencia.

4. Dios se conoce en esta vida por una visión intelectual, por lo cual en Rom 1,20 se dice: *Las cosas invisibles de Dios se ven por aquellas cosas que son hechas entendidas.* Pero la visión intelectual es aquella por la que las cosas se ven en sí mismas, como dice Agustín en el libro 12 de *Super*

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam. Et videtur quod sic quia Num. XII dicit Dominus de Moyse «Ore ad os loquor ei et palam et non per aenigmata videt Deum»; sed hoc est videre Deum per essentiam, videre scilicet absque aenigmate; ergo cum Moyses adhuc viator esset, videtur quod aliquis in statu viae possit Deum per essentiam videre.

2. Praeterea, Exodi XXXIII super illud «Non videbit me homo et vivet» dicit glosa Gregorii quod «quibusdam in hac carne viventibus sed inaestimabili virtute crescentibus contemplationis acumine potest aeterni Dei claritas videri»; claritas autem Dei est eius essentia, ut in eadem glosa dicitur; ergo aliquis in hac mortali vivens carne potest Deum per essentiam videre.

3. Praeterea, Christus habuit intellectum eiusdem naturae sicut nos habemus; sed status viae non impediebat intellectum eius quin Deum per essentiam videret; ergo et nos in statu viae Deum per essentiam videre possumus.

4. Praeterea, Deus in statu viae intellectuali visione cognoscitur, unde Rom. I dicitur «Invisibilia Dei per ea quae facta [sunt] intellecta, conspiciuntur»; sed intellec-

---

[227] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.12 a.11; *Summa* 2-2 q.180 a.5; *Cont. Gent.* 3 c.47; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.7; *In Ioh.* cap.1 lect.11; *In* 2 *Cor* cap.12 lect.1; *In Boet. De Trin.* q.6 a.3.

[228] Núm 12,8 según el texto de París (ms. París B.N. lat. 15467).

[229] *Glossa ordin.* ibid. de San Gregorio, *Moral* 18 c.54: ML 76,93A.

[230] *Glossa ordin.* Ver también San Gregorio, *Moral* 18 c.54: ML 76,93C-D.

Genesim ad litteram[231]. Luego nuestra mente en esta vida puede ver a Dios por esencia.

5. El Filósofo dice en el libro 3 *De anima*[232] que *nuestra alma es en cierto modo todas las cosas, porque el sentido es todas las cosas sensibles y el entendimiento todas las cosas inteligibles.* Pero la divina esencia es máximamente inteligible. Luego también nuestro entendimiento en esta vida, conforme a lo que dice el Filósofo, puede ver a Dios por esencia, como también nuestra sensación puede sentir todas las cosas sensibles.

6. Como en Dios hay una inmensa bondad, así también hay una inmensa verdad. Pero la bondad divina, aunque sea inmensa, podemos amarla en esta vida de modo inmediato. Luego la verdad de su esencia se puede ver de modo inmediato en esta vida.

7. Nuestro entendimiento ha sido hecho para ver a Dios. Si, pues, no lo puede ver en esta vida, es por causa de un velo, que es doble: el velo de la culpa y el velo de la criatura[233]. El velo de la culpa no estaba en estado de inocencia, y ahora se remueve también de los santos, según 2 Cor 3,18[234]: *Y a nosotros que con el rostro descubierto reflejamos la gloria del Señor,* etc. Pero el velo de la criatura, como se ve, no puede impedir la visión de la divina esencia, porque Dios es más interior a nuestra mente que criatura alguna. Luego nuestra mente en esta vida ve a Dios por esencia.

8. Todo lo que está en otro, está en él a modo de recipiente[235]. Pero Dios por su esencia está en nuestra mente. Así pues, como el modo de nuestra mente sea la inteligibilidad misma, parece que la esencia divina

tualis visio est per quam res in seipsis videntur, ut Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram; ergo mens nostra in statu viae Deum per essentiam videre potest.

5. Praeterea, Philosophus dicit in III De anima quod «anima nostra quodam modo est omnia quia sensus est omnia sensibilia et intellectus omnia intelligibilia»; sed maxime intelligibile est divina essentia; ergo intellectus noster etiam secundum statum viae, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest, sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

6. Praeterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas; sed divina bonitas, quamvis sit immensa, potest a nobis in statu viae immediate diligi; ergo veritas essentiae eius potest immediate videri in statu viae.

7. Praeterea, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat; si ergo in statu viae videre non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen, quod quidem est duplex, culpae et creaturae: culpae quidem velamen in statu innocentiae non erat et nunc etiam a sanctis removetur, II Cor. III «Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes» etc.; creaturae vero velamen divinae essentiae visionem, ut videtur, impedire non potest quia Deus est interior menti nostrae quam aliqua creatura; ergo in statu viae mens nostra Deum per essentiam videt.

8. Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis; sed Deus per essentiam suam est in mente nostra; cum igitur modus mentis nostrae sit intelli-

---

[231] C.6: ML 34,458.

[232] C.8 (431b21) según la traducción antigua (Alonso p.351,5).

[233] Cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 3 tr.11 (f.196).

[234] 2 Cor 3,18 según el texto de la Vetus Latina.

[235] La misma sentencia aunque bajo diversas formas se atribuye a autores diferentes, v.gr. *Liber de causis,* comm.10 (9) y 12 (11); Dionisio también al *Liber de causis* en el escrito *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1 obi.3 (cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 1: MG 3,693B; Dion. 146) y *De caelo hier.* c.12 § 2: MG 3,293,1 (Dion. 937); BOECIO, *De consol.* 5 pr.4: ML 63,848C.

está en nuestra mente como inteligible, y así también nuestra mente en esta vida comprende a Dios por esencia.

9. Casiodoro dice[236]: *La salud de la mente humana entiende aquella claridad inaccesible.* Pero nuestra mente se cura por la gracia. Luego la esencia divina, que es la claridad inaccesible, se puede ver en esta vida por aquel que tiene la gracia.

10. Como el ente, que se predica de todas las cosas, es el primero en estado común, así el ente por el que todas las cosas se causan es el primero en la causalidad, a saber, Dios. Pero el ente, que es el primero en estado común[237], es la primera concepción de nuestro entendimiento también en esta vida. Luego también el ente, que es el primero en la causalidad, podemos conocerlo inmediatamente por su esencia en esta vida.

11. Para la visión se requiere: el que ve, el objeto visto y la intención[238]. Pero estas tres cosas se encuentran en nuestra mente con respecto a la esencia divina. En efecto, nuestra misma mente es naturalmente visiva para la esencia divina, como hecha para esto; es más, la esencia divina está presencialmente a nuestra mente; incluso la intención no falta, porque aún cuando nuestra mente se vuelve hacia la criatura, se vuelve incluso hacia Dios, puesto que en la criatura está la imagen de Dios. Luego la mente en esta vida puede ver a Dios por esencia.

12. Agustín dice en el libro 12 de *Las confesiones*[239]: *Si los dos vemos que es verdad lo que dices, y asimismo vemos los dos que es verdad lo que yo digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino en la misma inconmutable verdad.* Pero la inconmutable

gibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente nostra ut intelligibilis, et ita mens nostra Deum per essentiam intelligit in statu viae.

9. Praeterea, Cassiodorus dicit «Claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanae intelligit»; sed mens nostra sanatur per gratiam; ergo ab habente gratiam in statu viae videri potest essentia divina quae est inaccessibilis claritas.

10.Praeterea, sicut ens quod de omnibus praedicatur est primum in communitate, ita ens a quo omnia causantur est primum in causalitate, scilicet Deus; sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus etiam in statu viae; ergo et ens quod est primum in causalitate statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus.

11. Praeterea, ad visionem requiritur videns et visum et intentio; sed haec tria in mente nostra inveniuntur respectu divinae essentiae: ipsa enim mens nostra est naturaliter divinae essentiae visiva utpote ad hoc facta, essentia etiam divina adest principaliter menti nostrae, intentio etiam non deficit quia quandocumque mens nostra ad creaturam convertitur convertitur etiam ad Deum cum in creatura sit Dei similitudo; ergo mens nostra in statu viae Deum per essentiam videre potest.

12. Praeterea, Augustinus dicit in XII libro Confessionum «Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes

---

[236] *De anima* c.3: ML 70,1288B.

[237] AVICENA, *Metaph.* 1 c.6 (f.72A).

[238] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 11 c.3 y 4: ML 42,988-990 como refiere S. TH., *Summa* 1-2 q.12 a.1 sed c.1.

[239] C.25: ML 32,840; *Obras completas,* o.c., II, 885.

verdad es la divina esencia en la que una cosa no se puede ver a no ser que ella misma se vea. Luego en esta vida vemos la divina esencia y en ella examinamos todo lo verdadero.

13. La verdad en cuanto tal es cognoscible, luego la suma verdad es sumamente cognoscible. Ahora bien, ésta es la divina esencia. Luego también en esta vida podemos conocer la divina esencia como sumamente cognoscible.

14. En el Gén 32,30[240] se dice: *He visto a Dios cara a cara*: «la cara de Dios es la forma en la que el Hijo no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios»[241], como se dice de una cierta glosa[242]. Pero la forma aquella es la divina esencia. Luego en esta vida Jacob vio a Dios por esencia.

LO CONTRARIO consta porque al final de la epístola 1 Tim[243] se dice: *Habita en una luz inaccesible, a quien ningún ser humano ha visto ni puede ver.*

2. En el Éxodo 33,20: *No me verá el hombre y seguir viviendo*, y la glosa de Gregorio[244]: *De los que viven en esta carne Dios pudo ser visto por imágenes circunscriptas y no pudo ser visto por la luz incircunscripta de la eternidad.* Ahora bien, esta luz es la divina esencia. Luego ninguno que vive en esta carne puede ver a Dios por esencia.

3. Bernardo[245] dice que aunque Dios se pueda amar totalmente en esta vida, sin embargo, no se puede entender totalmente. Pero si se viera por esencia, se entendería todo. Luego no se ve en esta vida por su esencia.

nostras est incommutabili veritate»; sed incommutabilis veritas est divina essentia in qua non potest aliquid videri nisi ipsa videatur; ergo in statu viae essentiam divinam videmus et in ea omne verum inspicimus.

13. Praeterea, veritas in quantum huiusmodi est cognoscibilis, ergo summa veritas summe cognoscibilis; haec autem est divina essentia; ergo etiam in statu viae divinam essentiam cognoscere possumus quasi summe cognoscibilem.

14. Praeterea, Gen. XXXII dicitur «Vidi Dominum facie ad faciem»: 'facies Dei est forma in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo', sicut ex quadam glosa habetur; sed forma illa est divina essentia; ergo Iacob in statu viae Deum per essentiam vidit.

SED CONTRA, I Tim. ultimo «lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest».

2. Praeterea, Exodi XXXIII «Non videbit me homo et vivet», glosa Gregorii «in hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines et videri non potuit per incircumscriptum lumen aeternitatis»; hoc autem lumen est divina essentia; ergo nullus in hac carne vivens potest Deum per essentiam videre.

3. Praeterea, Bernardus dicit quod, licet in statu viae Deus possit totus diligi, non tamen potest totus intelligi; sed si per essentiam videretur, totus intelligeretur; ergo per essentiam suam in statu viae non videtur.

---

[240] Gén 32,30 según el texto de París (ms. París B.N. lat. 15467).
[241] Flp 2,6.
[242] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 2 c.17: ML 42,863.
[243] 1 Tim 6,16.
[244] *Glossa ordin.* ibid. SAN GREGORIO, *Moral* 18 c.54: ML 76,92D.
[245] Ps. SAN BERNARDO, *Lib. de contemplando Deo* c.8: ML 184,376.

4. Nuestro entendimiento entiende como en un continuo espacial y temporal, como dice el Filósofo en el libro 3 *De anima*[246]. Pero la divina esencia excede todo continuo espacial y temporal. Luego en esta vida el entendimiento nuestro no puede ver a Dios por esencia.

5. La esencia de Dios dista más de su don que el acto primero del acto segundo. Pero a veces, por razón de que alguien ve a Dios mediante el don de entendimiento o de sabiduría en la contemplación, el alma se separa del cuerpo respecto a las operaciones del sentido, que son actos segundos. Luego si ve a Dios por esencia, es necesario que se separe del cuerpo también en cuanto es su acto primero. Pero esto no es posible mientras el hombre existe en esta vida. Luego ninguno en esta vida puede ver a Dios por esencia.

SOLUCIÓN. Hay que decir que una acción puede convenir a alguno de modo doble: De un modo, que el principio de la operación esté en el operante, como vemos en todas las acciones naturales. Del otro, que el principio de la operación o movimiento pertenezcan a un principio extrínseco, como es en el caso de los movimientos violentos, y como también es el caso de las operaciones milagrosas, que no se hacen sino por el poder divino, como la curación de un ciego, la resurrección de un muerto y cosas análogas.

Así pues, en esta vida la visión de Dios por esencia no puede convenir a nuestra mente según el primer modo; en efecto, nuestra mente en el conocimiento natural considera las imágenes como objetos, a partir de los que recibe las especies inteligibles, como se dice en el libro 3 *De anima*[247]. Por consiguiente, todo lo que la mente entiende según esta vida, lo entiende por tales especies abstraídas de las imágenes[248]. Ahora bien, ningu-

4. Praeterea, intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut Philosophus dicit in III De anima; sed divina essentia excedit omne continuum et tempus; ergo intellectus noster in statu viae Deum per essentiam videre non potest.

5. Praeterea, plus distat essentia divina a dono eius quam actus primus ab actu secundo; sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiae in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sensus quae sunt actus secundi; ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore etiam prout est actus primus eius; sed hoc non est quamdiu homo in statu viae existit; ergo nullus in statu viae potest Deum per essentiam videre.

RESPONSIO. Dicendum quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter: uno modo sic quod illius operationis principium sit in operante, sicut in omnibus actionibus naturalibus videmus; alio modo sic quod principium operationis illius vel motus sit a principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis quae non fiunt nisi virtute divina, ut illuminatio caeci, resuscitatio mortui et huiusmodi.

Menti igitur nostrae in statu viae convenire non potest visio Dei per essentiam secundum primum modum: mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III De anima; unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per huiusmodi species a phantasmatibus abstractas; nulla autem huiusmodi species sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam

[246] *De anima* 3 c.11 (430a31).

[247] *De anima* 3 c.12 (431a14).

[248] A propósito del conocimiento humano de Dios la tradición cristiana, heredera de la Biblia, conocía dos tipos de afirmaciones aparentemente contradictorias. En Occidente, bajo el impulso de Agustín y de Gregorio Magno, había surgido una corriente que considera la visión de Dios en la patria como la prolongación de una vida mantenida bajo el manto de

na especie así es suficiente para representar la divina esencia ni tampoco las esencias separadas de cualquier otra, como las quiddidades de las cosas sensibles, cuyas semejanzas son las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ya que son de naturaleza diferente tanto de las sustancias inmateriales, como también de las criaturas, y mucho más diferentes de la esencia divina. Por consiguiente, nuestra mente no puede ver ni a Dios, ni a los ángeles por el conocimiento natural que experimentamos en esta vida. Sin embargo, los ángeles se pueden ver por esencia a través de algunas especies inteligibles diferentes de su esencia, en cambio no la esencia divina, que supera todo el género, y está fuera de todo género; de tal modo que no se puede encontrar ninguna especie creada suficiente para representarla. Por lo cual es necesario, si Dios deba verse por esencia, que no se vea por ninguna especie creada, sino que su misma esencia se haga la forma inteligible del entendimiento del que le ve; lo que no es posible a no ser que el entendimiento creado se disponga para esto mediante la luz de la gloria. Y así viendo a Dios por esencia, por una disposición de luz infusa, la mente alcanza el término de la vida, que es la gloria; cosa que no ocurre en esta vida.

Ahora bien, como los cuerpos están sometidos a la omnipotencia divina, así también las mentes. Por lo cual de la misma manera que puede conducir algunos cuerpos a efectos, cuya disposición no se encuentra en tales cuerpos, como hizo andar a Pedro[249] sobre las aguas sin

vel etiam cuiuscumque alterius essentiae separatae cum quidditates rerum sensibilium quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium etiam creatarum, et multo amplius ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec angelos per essentiam videre potest; angeli tamen per essentiam videri possunt per aliquas species intelligibiles ab eorum essentia differentes, non autem essentia divina quae omne genus excedit et est extra omne genus: ut sic nulla creata species inveniri possit sufficiens ad eam repraesentandam. Unde oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam speciem creatam videatur, sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae qui est gloria; et sic non est in via.

Sicut autem divinae omnipotentiae subiecta sunt corpora, ita et mentes: unde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in praedictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur in statu viae

---

la gracia. Arraiga así una tradición latina según la cual el hombre no sería jamás feliz, si no llega a ver la esencia divina. En Oriente, como reacción a los excesos del naturalismo pagano y del racionalismo de algunos cristianos, había surgido otra corriente, que tendía a subrayar la invisibilidad de Dios y su inefabilidad. Esta tradición penetra en Occidente por los caminos privilegiados del Pseudo-Dionisio y de San Juan Damasceno. Tomás conocía ambas. Cuando aborda estas cuestiones, se había producido una reacción de los teólogos de París en 1241 favorable a las tesis latinas. La solución propuesta por el maestro dominico trata de distinguir cuidadosamente lo que concierne al conocimiento terrestre de Dios y lo relativo al conocimiento que se tendrá en la patria. En la primera etapa de su enseñanza en París en su cuestión *De mente* conoce ya las autoridades mayores de la tradición griega, que propugnan que no se puede conocer la esencia de Dios. Sobre la cuestión debatida responde con sosiego que aquí no se puede tener una representación adecuada, «porque no vemos de Dios "lo que es", sino solamente "lo que no es"» (*De veritate* 8, 1, ad 8). En cambio, en la patria no habrá necesidad de una forma creada para ver a Dios, porque él mismo se une directamente al espíritu del que lo ve para ser su bienaventuranza.

[249] Cf. Mt 14,29.

que le asignara el don de agilidad, así también puede conducir la mente a que se una a la divina esencia en esta vida, del modo por el que se le une en la patria, sin que se inunde de la luz de la gloria. Ahora bien, cuando sucede esto, es necesario que la mente desista del modo de conocimiento, por el que abstrae de las imágenes; de la misma manera que también el cuerpo corruptible, cuando se le da milagrosamente el acto de agilidad, no está al mismo tiempo en acto de gravedad. Y por eso, aquellos a los que se les concede ver a Dios por esencia, se separan totalmente de los actos de los sentidos, para que el alma toda se concentre para intuir la esencia divina; de ahí que se diga que son como raptados por la fuerza de una naturaleza superior, separados de aquello que les correspondía según su naturaleza[250].

Así, pues, según el curso común, en esta vida nadie ve a Dios por esencia; y si a algunos les es concedido esto milagrosamente, que vean a Dios por esencia, no estando aún el alma separada de la carne mortal, entonces ellos no están totalmente en esta vida, desde el momento que carecen de los actos de los sentidos, de los que usamos en estado de vida mortal.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Según Agustín en el libro 12 de *Super Genesim ad litteram* y en la carta de Pablo[251] acerca de la visión de Dios, a partir de aquellas palabras se muestra que Moisés hubiese visto a Dios por esencia en un cierto rapto, como también se dice de Pablo en 2 Cor 12,2, de tal modo que en esto se igualan el Legislador de los judíos y el Doctor de los gentiles[252].

2. Gregorio habla de los que se acrecientan en la agudeza de la contemplación para que vean la esencia divina en éxtasis. Por consiguiente, añade[253]: *El que ve la sabiduría, que es Dios, es muerto completamente a esta vida.*

modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriae perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo Deum videre per essentiam datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam; unde et rapi dicuntur, quasi vi superioris naturae abstracti ab eo quod secundum naturam eis competebat.

Sic igitur secundum communem cursum nullus in statu viae Deum per essentiam videt; et si aliquibus hoc miraculose concedatur ut Deum per essentiam videant nondum anima a carne mortali totaliter separata, non tamen sunt totaliter in statu viae, ex quo actibus sensuum carent quibus in statu mortalis viae utimur.

1. Ad primum igitur dicendum quod, secundum Augustinum XII Super Genesim ad litteram et Ad Paulinam de videndo Deum, ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut et de Paulo dicitur II Cor., ut in hoc iudaeorum Legifer et Doctor gentium aequarentur.

2. Ad secundum dicendum quod Gregorius loquitur de illis qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant; unde subiungit «qui sapientiam quae Deus [est] videt, huic vitae funditus moritur».

---

[250] Cf. *De verit.* q.13 a.1. Cf. San Alberto q. *De raptu.* Solución. Se ha de decir que según los maestros anteriores definieron el rapto como «la elevación, por la fuerza de una naturaleza superior, desde lo natural a lo sobrenatural» (ms. Vat. lat. 781 f.14^{rb}-14va).

[251] C.27-28: ML 34,477-478; *Epist.* 147 c.13: ML 33,610.

[252] 1 Tim 11,7.

[253] *Glossa ordin.* ibid. de S. GREGORIO, *Moral* 18 c.54: ML 76,93A.

3. En Cristo esto fue único, que fuese al mismo tiempo viador y comprensor[254], lo que le competía por aquello que era Dios y hombre. Por consiguiente, en su poder estaban todas las cosas que se esperaban a la naturaleza humana, de tal modo que cada potencia del alma y del cuerpo estaría dispuesta según lo que él mismo ordenaba. Por consiguiente, ni el dolor del cuerpo impedía la contemplación de la mente, ni la fruición de la mente mitigaba el dolor del cuerpo, y así su entendimiento iluminado por la luz de la gloria veía a Dios por esencia, de tal modo, sin embargo, que la gloria no se desviara a las partes inferiores, y así al mismo tiempo era viador y comprensor; lo que es imposible decir de aquellos en los que por necesidad redunda cosa alguna desde las potencias superiores a las inferiores, y las pasiones vehementes de las fuerzas inferiores arrastran las superiores.

4. Dios se conoce en esta vida por una visión intelectual, no para que se sepa de Dios qué es, sino sólo qué no es; y cuanto a esto, conocemos su esencia, entendiéndola dispuesta sobre todas las cosas[255], aunque tal conocimiento se haga por algunas semejanzas. En efecto, la frase de Agustín se ha de referir a lo que se conoce, no a aquello por lo que se conoce, como es claro por las cuestiones anteriores[256].

5. Nuestro entendimiento puede conocer de algún modo la esencia divina también en esta vida, no para que sepa de ella qué es, sino sólo qué no es[257].

6. Nosotros podemos amar a Dios inmediatamente sin ninguna otra predilección, aunque a veces por el amor de otras cosas visibles nos arrastran a las cosas invisibles[258]; en cambio en esta vida no podemos conocer a Dios con ningún otro conocimiento previo. La razón es porque, como el

3. Ad tertium dicendum quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor, quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo; unde in eius potestate erant omnia quae ad humanam naturam spectabant, ut unaquaeque vis animae et corporis afficeretur secundum quod ipse disponebat. Unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat, et sic intellectus eius luce gloriae illustratus Deum per essentiam videbat ut tamen ad inferiores partes gloria non derivaretur, et sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dici non potest in quibus ex superioribus viribus de necessitate redundat aliquid in inferiores et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

4. Ad quartum dicendum quod intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur non ut sciatur de Deo quid est sed solum quid non est; et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quaestionibus patet.

5. Ad quintum dicendum quod intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est sed solum quid non Est.

6. Ad sextum dicendum quod nos possumus Deum diligere immediate nullo alio praedilecto, quamvis quandoque ex aliorum visibilium amore in invisibilia rapiamur;

---

[254] *Viator et comprehensor*: términos en uso ya desde Guillermo de Auxerre, cf. *Summa aurea* 3 tr.11 q.2 (f.195).

[255] Cf. Dionisio, *De div. nom.* cap.1 § 5: MG 3,593A (Dion. 35).

[256] Artículos anteriores 8 y 9.

[257] Dionisio y San Juan Damasceno, *De cael. hier.* cap.2 § 3: MG 3,140D (Dion. 757); *De fide* 1 c.4: MG 94,800B (Bt 20).

[258] Cf. Prefacio de Navidad.

afecto sigue al entendimiento, donde empieza la operación del afecto, se termina la operación del entendimiento. Ahora bien, el entendimiento que discurre de los efectos a las causas, llega finalmente a un cierto conocimiento de Dios mismo, conociendo de él qué no es; y así el afecto se dirige a lo que se le ofrece por el entendimiento, sin que tenga necesidad de volver por todos los términos medios por los que pasó el entendimiento.

7. Nuestro entendimiento, aunque sea hecho para ver a Dios, sin embargo, no está hecho para verle por su propia virtud natural, sino por la luz de la gloria infundida en él. Por esta razón aún quitado todo velo, no es necesario que el entendimiento vea a Dios por esencia, si la luz de la gloria no le iluminara; en efecto, la privación misma de la luz de la gloria le será un impedimento de la visión divina.

8. Nuestra mente tiene el ser en común con la inteligibilidad que la caracteriza, y también con las otras cosas. Por consiguiente, aunque en ella esté Dios, no es necesario que siempre esté en ella como forma inteligible, sino como la que da el ser, tal como está en las otras criaturas. Ahora bien, aunque dé el ser comúnmente a todas las criaturas, sin embargo, a cada criatura le da su propio modo de ser; y así también, porque está en todas las cosas por esencia, por presencia, por potencia[259], se encuentra el ser de modo diverso en las cosas diferentes y en cada una según su modo propio.

9. La salud de la mente es doble: una, aquella por la que se sana de la culpa por la gracia de la fe; esta salud hace ver la verdad inaccesible como por un espejo y en enigma; otra, la que nos cura de toda la culpa, pena y miseria, que será por la gloria; esta salud hace ver a Dios cara a cara. Las dos visiones se distinguen en 1 Cor 13,12, *Ahora vemos por un espejo* etc. hasta «cara».

non autem possumus in statu viae Deum immediate cognoscere, nullo alio praecognito. Cuius ratio est quia, cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus incipit operatio affectus; intellectus autem ex effectibus in causas procedens tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit.

7. Ad septimum dicendum quod intellectus noster, quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit sed per lumen gloriae sibi infusum; et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat si lumine gloriae non illustretur: ipsa enim carentia gloriae erit ei divinae visionis impedimentum.

8. Ad octavum dicendum quod mens nostra cum intelligibilitate quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse; unde quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis sed ut dans esse sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturae dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam, potentiam, invenitur esse diversimode in diversis et in unoquoque secundum proprium eius modum.

9. Ad nonum dicendum quod duplex est sanitas mentis: una qua sanatur a culpa per gratiam fidei, et haec sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem per speculum et in aenigmate; alia est ab omni culpa et poena et miseria, quae erit per gloriam, et haec sanitas faciet videri Deum facie ad faciem; quae duae visiones distinguuntur I Cor. XIII «Videmus nunc per speculum» etc. usque «faciem».

---

[259] PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 1 d.37 c.1.

10. El ente que es el primero en el estado común, como es idéntico por esencia a cualquier cosa, no excede la proporción de ninguna; y por eso en el conocimiento de cualquier cosa se conoce lo mismo. Pero el ser que es primero en la causalidad, excede de manera no proporcionada todas las otras cosas; por esto no se puede conocer suficientemente por el conocimiento de ninguna otra cosa; y por eso, en esta vida, en que entendemos a través de las especies abstraídas de las cosas, conocemos suficientemente el ser común, en cambio no conocemos el ser increado.

11. Aunque la esencia divina esté presente a nuestro entendimiento, no lo está unida aún como forma inteligible, que pueda entender mientras que no se perfeccione por la luz de la gloria. La misma mente no tiene tampoco la facultad de ver a Dios por esencia antes que sea iluminada por la luz antes dicha, y así falta la facultad de quien ve y la presencia de lo visto. La intención también no está siempre presente; pues aunque en la criatura se encuentre una imagen del Creador, sin embargo no siempre que nos retornamos a la criatura, volvemos a ella en cuanto es la imagen del Creador; por tanto, no es necesario que siempre la intención se dirija a Dios.

12. Como dice la glosa sobre aquel salmo[260]: *Pequeñas son las verdades*, etc., de una verdad increada *muchas verdades son impresas en las mentes humanas, así como de una sola cara muchas semejanzas resultan en diferentes espejos* o en uno roto. Y así, por eso, decimos que vemos una cosa en la verdad increada según que la juzgamos por su semejanza que resulta en nuestra mente, como cuando juzgamos las conclusiones por principios evidentes por sí. Por consiguiente, no es necesario que nosotros veamos esta verdad increada por esencia.

10. Ad decimum dicendum quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam cuilibet rei, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod primum est causalitate excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

11. Ad undecimum dicendum quod, quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non tamen est ei coniuncta ut forma intelligibilis quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur; ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur, et sic deficit et videntis facultas, et visi praesentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura inveniatur aliqualis Creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur convertimur ad eam prout est similitudo Creatoris; unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

12. Ad duodecimum dicendum quod, sicut dicit glosa super illud Psal. «Diminutae sunt veritates» etc., ab una increata veritate «multae veritates in humanis mentibus imprimuntur, sicut ab una facie multae similitudines resultant in speculis diversis» vel uno fracto. Secundum hoc ergo nos in veritate increata aliquid videre dicimur secundum quod per eius similitudinem in nostra mente resultantem de aliquo iudicamus, ut cum per principia per se nota iudicamus de conclusionibus; unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

---

[260] *Glossa* de Pedro Lombardo super Ps. 11,2: ML 191,155A de San Agustín, *Enarr. In Ps.* 11,2: ML 36,138.

13. La verdad suprema cuanto es en sí, es máximamente cognoscible; pero de nuestra parte es la menos cognoscible, como dice el Filósofo en el libro 2 de la *Metafísica*[261].

14. La autoridad en la glosa se expone de dos modos: Primero, para que se entienda la visión imaginaria; por lo cual la (glosa) interlineal[262] comenta: *Ved a Dios cara a cara, no que pueda ser visto Dios, sino ve la forma en la que Dios le habló.* Segundo, tal como la glosa de Gregorio lo expone, para que se entienda la visión intelectual por la que los santos contemplan la verdad divina, no sabiendo de ella qué es, sino mejor, qué no es; por esto dice en el mismo lugar[263]: *Sintiendo la verdad la ve, porque no ve cuán grande es la misma verdad, a la que tanto se estima largamente cuanto se acerca, puesto que si no la viera de cualquier manera no sentiría que no pudiera verla*; y después añade[264]: *Esta misma hecha una visión no sólida y permanente por la contemplación sino casi una cierta imitación de la visión, se dice la cara de Dios: porque, pues, por la cara conocemos a cualquiera, llamamos al conocimiento la cara de Dios.*

Artículo 12

¿La existencia de Dios es evidente por sí misma a la mente humana?[265]

En duodécimo lugar, se pregunta si la existencia de Dios es evidente por sí misma a nuestra mente como lo son los primeros principios de la demostración, que no se puede pensar que no existen[266].

Y parece que es así.

13. Ad tertium decimum dicendum quod summa veritas, quantum est in se, est maxime cognoscibilis; sed ex parte nostra contingit quod nobis est minus cognoscibilis, sicut patet per Philosophum in II Metaphysicae.

14. Ad quartum decimum dicendum quod auctoritas illa dupliciter exponitur in glosa: uno modo ut intelligatur de visione imaginaria, unde dicit Interlinearis «Vidi Dominum facie ad faciem, non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei». Alio modo exponit glosa Gregorii de visione intellectuali qua sancti in contemplatione divinam veritatem intuentur, non quidem sciendo de ea quid est sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius «Veritatem sentiendo videt quia quanta est ipsa veritas non videt, cui tanto se longe extimat quanto appropinquat; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret»; et post pauca subiungit «Haec ipsa per contemplationem facta non solida et permanens visio, sed quasi quaedam visionis imitatio, Dei facies dicitur: quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus».

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse. Et videtur quod sic: illa

---

[261] *Metaph.* 2 c.1 (993b7).
[262] *Glossa interl.* a Gén 32,30.
[263] *Glossa ordin.* a Gén 32,30 en San Gregorio, *Moral* 24 c.6: ML 76,292C.
[264] *Glosa* de San Gregorio, *Moral* 24 c.6: ML 76,292D.
[265] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 1 c.10 y 11; *In Sent.* 1 d.3 q.1 a.2; *De pot.* q.7 a.2 ad 11; *In Boet. De Trin.* q.1 a.3 ad 6.
[266] Aristóteles, *Anal. post.* 1 c.19 (76b23) y *Metaph.* 4 c.6 (1005b23) como refiere S. Th., *Summa* 1 q.2 a.1 sed c.

ARGUMENTOS. 1. En efecto, las cosas, cuyo conocimiento nos es connatural, nos son evidentes por sí. Pero *el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos*, como dice el Damasceno[267]. Luego que Dios existe es evidente por sí.

2. *Dios es aquello según lo cual nada mayor se puede pensar*, como dice Anselmo[268]. Pero lo que no se puede pensar que no existe, es mayor que lo que se puede pensar que no existe. Luego Dios no se puede pensar que no existe.

3. Dios es la verdad misma. Pero nadie puede pensar que la verdad no existe porque, si se afirma que no existe, se sigue que ella existe; en efecto, si la verdad no existe, lo verdadero es la verdad que no existe[269]. Luego no se puede pensar que Dios no existe.

4. Dios es su ser mismo. Pero es imposible pensar que lo mismo no se predicara de sí, por ejemplo, que el hombre no sea hombre[270]. Luego no se puede pensar que Dios no existe.

5. Todas las cosas desean el sumo bien, como dice Boecio[271]. Ahora bien, el sumo bien es solo Dios. Luego todas las cosas desean a Dios. Pero no se puede desear lo que no se conoce; por tanto la concepción común es que Dios existe. Luego no se puede pensar que no existe.

6. La verdad primera aventaja toda verdad creada. Pero una verdad creada es de tal modo evidente que es imposible pensar que no exista, por ejemplo la verdad de esta proposición: 'la afirmación y la negación no son al mismo tiempo verdaderas'[272]. Luego mucho menos se puede pensar que la verdad increada, que es Dios, no existe.

enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis indita; sed «cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta», ut Damascenus dicit; ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, Deus est id quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit; sed illud quod non potest cogitari non esse est maius illo quod potest cogitari non esse; ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. Praeterea, Deus est ipsa veritas; sed nullus potest cogitare veritatem non esse quia, si ponitur non esse, sequitur eam esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; ergo non potest cogitari Deum non esse.

4. Praeterea, Deus est ipsum esse suum; sed non potest cogitari quin idem de se praedicetur, ut quod homo non sit homo; ergo non potest cogitari Deum non esse.

5. Praeterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit; summum autem bonum solus Deus est; ergo omnia desiderant Deum: sed non potest desiderari quod non cognoscitur; ergo communis omnium conceptio est Deum esse, ergo non potest cogitari non esse.

6. Praeterea, veritas prima praecellit omnem veritatem creatam; sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse, sicut veritas huius propositionis quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse quae Deus est.

---

[267] *De fide* 1 c.1: MG 94,789B (Bt.12).
[268] *Proslog* c.3: ML 158,228.
[269] SAN AGUSTÍN, *Solil.* 2 c.2 y 15: ML 32,886 y 898.
[270] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.7 (1006b13).
[271] *De consol.* 3 pr.2: ML 63,724.
[272] ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.6 (1005b23) como refiere S. TH., *Summa* 2-2 q.1 a.7.

7. Dios posee el ser más verdadero que el alma humana. Pero el alma humana no se puede pensar que no existe. Luego mucho menos se puede pensar que Dios no existe.

8. Todo lo que es, antes fue verdadero que lo será en el futuro[273]. Pero la verdad es; luego antes fue verdadera que lo será en el futuro, y no de otro modo que por la verdad. Luego no se puede pensar que la verdad no hubiera existido siempre. Ahora bien, Dios es la verdad. Luego no se puede pensar que Dios no existe o que no hubiera existido siempre.

9. Pero decía que en el proceso de este argumento hay una falacia[274] según lo relativo y lo absoluto, porque no dice que la verdad futura existía antes que fuese algo verdadero absolutamente, sino sólo relativamente; y así no se puede concluir que la verdad exista absolutamente. —Por el contrario, se responde que todo lo verdadero relativamente se reduce a algo verdadero absolutamente, como todo lo imperfecto a algo perfecto; así si ser una verdad futura era lo verdadero relativamente, convenía que algo fuera lo verdadero absolutamente; y así era absolutamente verdadero decir que la verdad existe.

10. El nombre propio de Dios es «El que es», como es evidente en el libro del Éxodo 3,14. Pero no se puede pensar que el ente no existe; entonces tampoco se puede pensar que Dios no existe.

LO CONTRARIO se dice en los Salmos: *Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios*[275].

2. Se decía que la existencia de Dios es evidente por sí en hábito; pero se puede pensar que no exista en acto. —Se responde que sobre las cosas que se conocen por un hábito natural no se puede pensar lo

7. Praeterea, verius esse habet Deus quam anima humana; sed anima non potest se cogitare non esse; ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

8. Praeterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum; sed veritas est; ergo prius fuit verum eam futuram; non autem nisi veritate; ergo non potest cogitari quin semper veritas fuerit: Deus autem est veritas; ergo non potest cogitari Deum non esse vel non semper fuisse.

9. Sed dicebat quod in processu huius argumenti est fallacia secundum quid et simpliciter quia veritatem futuram esse antequam esset non dicit aliquid verum simpliciter sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. — Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum; si ergo veritatem futuram esse erat verum secundum quid, oportebat aliquid esse verum simpliciter, et sic simpliciter erat verum dicere veritatem esse.

10. Praeterea, nomen Dei proprium est 'Qui est', ut patet Exodi III; sed non potest cogitari ens non esse; ergo nec cogitari potest Deum non esse.

SED CONTRA est quod dicitur in Psal. «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus».

2. Sed dicebat, quod Deum esse in habitu mentis est per se notum; sed actu potest cogitari non esse. — Sed contra, de his quae naturali habitu cognoscuntur non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia de-

---

[273] Cf. SAN ANSELMO, *De verit.* c.1: ML 158,468 y *Monol.* c.18: ML 158,168.

[274] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.7 n.46 y ARISTÓTELES, *De soph. elench.* cap.4 (166b22).

[275] Sal 13,1.

contrario según la razón interior, como son los principios de la demostración; entonces si, lo contrario de esto, que Dios existe, se puede pensar en acto, la existencia de Dios no sería evidente por sí en hábito.

3. Las cosas que son evidentes por sí se conocen sin deducción alguna desde los efectos a las causas; en efecto, ellas se conocen una vez conocidos los términos, como se dice en el libro 1 de los *Analíticos posteriores*[276]. Pero no conocemos la existencia de Dios, a no ser que veamos sus efectos, como se dice en Rom 1,20: *Las cosas invisibles de Dios se ven por aquellas cosas que son hechas* etc. Luego la existencia de Dios no es evidente por sí.

4. No se puede saber que algo existe, si no se conoce qué es. Pero con respecto a Dios en esta vida no podemos saber qué es. Luego su existencia no nos es conocida, y mucho menos que sea evidente por sí.

5. La existencia de Dios es un artículo de fe. Pero el artículo es lo que la fe sugiere y la razón contradice. Ahora bien, las cosas que la razón contradice no son por sí evidentes. Luego la existencia de Dios no es evidente por sí.

6. Nada hay para el hombre más cierto que su fe, como dice Agustín[277]. Pero respecto de estas cosas que son de fe nos pueden surgir dudas, también de cualesquiera otras, y así se puede pensar que Dios no existe.

7. El conocimiento de Dios pertenece a la sabiduría. Pero no todos poseen sabiduría; por tanto la existencia de Dios no es evidente para todos, luego no es evidente por sí.

8. Agustín dice en el libro *De Trinitate*[278]: *El sumo bien es visible a las mentes puras*. Pero no todos poseen mentes puras; así no todos conocen el sumo bien, es decir, que Dios existe.

monstrationis; si ergo contrarium huius quod est Deum [esse, potest] extimari in actu, Deum esse, non erit per se notum in habitu.

3. Praeterea, illa quae sunt per se nota, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas: statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur I Posteriorum; sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum eius, Rom. I «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt» etc.; ergo Deum esse non est per se notum.

4. Praeterea, non potest de aliquo sciri ipsum esse nisi quid ipsum sit cognoscatur; sed de Deo in praesenti statu scire non possumus quid est; ergo eum esse non est nobis notum, nedum sit per se notum.

5. Praeterea, Deum esse est articulus fidei; sed articulus est quod fides suggerit et ratio contradicit; ea autem quibus ratio contradicit non sunt per se nota; ergo Deum esse non est per se notum.

6. Praeterea, nihil est homini certius sua fide, ut Augustinus dicit; sed de his quae sunt fidei dubitatio potest nobis oriri; ergo et de quibuslibet aliis, et sic cogitari potest Deum non esse.

7. Praeterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet; sed non omnes habent sapientiam; ergo non omnibus notum est Deum esse, ergo non est per se notum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in libro De Trinitate quod «summum bonum nonnisi purgatissimis mentibus cernitur»; sed non omnes habent purgatissimas mentes; ergo non omnes cognoscunt summum bonum, scilicet Deum esse.

---

[276] *Anal. post* 1 c.7 (72b23).

[277] Cf. *De Trin.* 13 c.1: ML 42,1014. Palabra proferida por FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f.79).

[278] 1 c.2: ML 42,822 como refiere S. TH., *Summa* 1 q.6 a.2 sed c.

9. Entre cualquier cosa la razón distingue que una de ellas se puede pensar sin la otra, como también podemos pensar a Dios sin que pensemos que él es bueno, como dice Boecio en el libro *De hebdomadibus*[279]. Pero en Dios difiere la esencia y el ser por la razón; entonces se puede pensar su esencia sin que se piense el ser; y así como antes.

10. En Dios es lo mismo su existencia que ser justo[280]. Pero algunos, los que dicen que los males agradan a Dios, opinan que Dios no es justo; entonces algunos pueden opinar que Dios no existe; y así la existencia de Dios no es evidente por sí.

SOLUCIÓN. Hay que decir que sobre este tema encontramos tres opiniones: en efecto ciertos individuos, como Rabí Moisés cuenta[281], dijeron que la existencia de Dios no es evidente por sí misma y tampoco es conocida por demostración, sino sólo asumida por la fe; y para probarlo, adujo la flojedad de los argumentos que éstos citan para probar la existencia de Dios. Otros, como Avicena[282], dijeron que la existencia de Dios no es evidente por sí, sino conocida por demostración. Finalmente, otros, como Anselmo[283], opinaron que la existencia de Dios era evidente por sí, en tanto que nadie puede pensar interiormente que Dios no existe, aunque esto pueda proferirlo exteriormente, y pensar interiormente las palabras por las que él profiere.

La primera opinión parece manifiestamente falsa; en efecto, encontramos que los filósofos[284] prueban la existencia de Dios con demostracio-

9. Praeterea, inter quaecumque distinguit ratio unum eorum potest sine altero cogitari, sicut etiam cogitare possumus Deum sine hoc quod cogitemus eum esse bonum, ut patet per Boetium in libro De hebdomadibudus; sed in Deo differt essentia et esse ratione; ergo potest cogitari eius essentia sine hoc quod cogitetur esse, et sic ut prius.

10. Praeterea, Deo idem est esse Deum quod esse iustum; sed quidam opinantur Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala; ergo aliqui possunt opinari Deum non esse, et sic Deum esse non est per se notum.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem invenitur triplex opinio: quidam enim, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt quod Deum esse non est per se notum nec etiam per demonstrationem scitum sed est tantum a fide susceptum, et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse; alii vero dixerunt, ut Avicenna, quod Deum esse non est per se notum, est tamen per demonstrationem scitum; alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum in tantum quod nullus possit cogitare interius Deum non esse, quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert interius cogitare. Prima quidem opinio manifeste falsa apparet: invenitur enim hoc quod est Deum esse demonstrationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum aliquae rationes frivolae inducantur; duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est.

Est enim dupliciter aliquid per se notum, scilicet secundum se et quoad nos. Deum igitur esse secundum se est per se notum, non autem quoad nos; et ideo nobis

---

[279] Ed. Peiper p.171,85.
[280] Parece que el argumento es sacado de la *Glossa* de Pedro Lombardo sobre Ps. 5: ML 191,500D.
[281] *Dux neutr.* 1 c.74.
[282] *Metaph.* 1 c.1 (f.70C).
[283] *Proslog.* cap.2-4: ML 158,227-229.
[284] Cf. S. TH., *Cont. Gent.* 1 c.13.

nes irrefragables, aunque incluso algunos para demostrarla presenten algunos argumentos insustanciales; pero de las dos opiniones siguientes, ambas son verdaderas en algo.

Una cosa es evidente por sí de dos maneras: en sí misma y para nosotros. La existencia de Dios en sí es por sí misma evidente, en cambio no lo es para nosotros. Por eso, para conocerla es necesario tener demostraciones tomadas a partir de los efectos[285]. Y esto aparece ciertamente así. Para que algo sea evidente por sí se requiere que el predicado esté incluido en el concepto del sujeto; pues entonces el sujeto no se puede pensar sin que el predicado aparezca pertenecerle. En cambio, para que sea evidente para nosotros, es necesario que conozcamos el concepto del sujeto en el que se incluye el predicado. Y de ahí que ciertas cosas sean evidentes por sí para todos cuando las proposiciones de este tipo tienen tales sujetos, que su concepto es evidente a todos, por ejemplo que 'el todo es mayor que la parte'[286]; pues cualquiera sabe qué es el todo y qué es la parte. Pero ciertas proposiciones son evidentes por sí sólo a los sabios, que conocen las razones de los términos, ignorándolas el vulgo. Y según esto Boecio en el libro *De hebdomadibus*[287] dice que *es doble la manera de las concepciones comunes: una común a todos, como, si de dos cantidades iguales se restan dos cantidades iguales, quedan iguales* etc., *otra*

necessarium est ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti: tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat; ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua includitur praedicatum. Et inde est quod quaedam per se nota sunt omnibus, quando scilicet propositiones huiusmodi habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut omne totum maius est sua parte: quilibet enim scit quid est totum et quid est pars; quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Et secundum hoc Boetius in libro De hebdomadibus dicit quod «duplex est modus communium conceptionum: una est communis omnibus, ut si ab aequalibus aequalia demas», etc. «alia quae est doctiorum tantum, ut puta incorporalia in loco non

---

[285] En la cuestión de la existencia de Dios siempre distingue entre lo que es evidente por sí mismo y lo que sólo es evidente para nosotros. Aunque la existencia de Dios sea evidente en sí, sin embargo nosotros necesitamos una demostración, que parte de lo que nos ha sido dado y que no pueden ser ideas apriorísticas, porque Dios no es conocido por su esencia en esta vida. Tomás reseña algunas soluciones típicas, como la que afirma que es evidente sólo por la fe o el famoso argumento ontológico, que rechaza. No es que Tomás dude de su fe en el primer artículo del Credo, sino que pone su teología al servicio de esa fe. No es un intelectual o un filósofo que intente construir una metafísica sobre Dios. En aquellos tiempos el problema no era la negación de la existencia de Dios, sino la excesiva credulidad y la fácil afirmación de la misma. Se esforzó por proponer una serie de vías de acceso a Dios, porque su existencia no es evidente para todos los hombres. En el fondo, más que probar la existencia de Dios, lo que se pretende con ello es reconocer la dificultad de la cuestión y respetar a cuantos tienen reservas sobre la misma. Las famosas *vías* de acceso a Dios son el ejemplo de esta actitud. Tomás usa la palabra *vía*, no «pruebas» que posee un valor psicológico y metodológico distinto. No se debe negar el valor filosófico de estos razonamientos, sino que hay que comprender que el objetivo de estos tratados son los del teólogo que quiere hacer valer a los ojos de la razón la sólida base de su fe.

[286] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.7 y GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 3 tr.3 c.1 (f.131).

[287] Ed. Peiper p.169,2.

que es propia de los doctos sólo, que juzga que los seres incorpóreos no tienen lugar, las cuales comprueban no el vulgo, sino los doctos, porque, el vulgo no puede trascender la imaginación para llegar al concepto de incorporeidad. Ahora bien, el ser no se incluye en el concepto de ninguna criatura; en efecto, el ser de cualquier criatura es distinto de su quiddidad; por lo tanto, no se puede decir de una criatura que su existencia sea conocida por sí misma y también en sí. Pero en Dios su ser se incluye en la razón de su quiddidad, porque en Él es lo mismo lo que es y el ser, como dice Boecio[288], y lo mismo si existe y qué es, como dice Avicena[289]; y por eso es conocido en sí y por sí. Pero porque no conocemos la quiddidad de Dios, por eso para nosotros la existencia de Dios no es evidente, sino que necesitamos la demostración. Pero en la patria donde veremos su esencia, conoceremos la existencia de Dios por sí mucho más idóneamente que la proposición: 'la afirmación y la negación no son al mismo tiempo verdaderas'.

Así pues, puesto que en una y otra cuestión hay algo de verdad, es necesario responder a cada uno de los razonamientos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. El conocimiento de la existencia de Dios se afirma que está inserto naturalmente en todos, porque en todos de modo natural está inserto algo desde donde se puede llegar a conocer la existencia de Dios.

2. El razonamiento procedería si fuese no evidente por sí a partir de la parte del mismo. Ahora bien, la posibilidad de pensar que no exista, procede de nuestra parte, porque somos deficientes para conocer las cosas que son en sí evidentísimas. Por consiguiente, que se pueda pensar que Dios no existe, no impide que sea aquello según lo cual nada mayor se puede pensar.

esse, quae non vulgus sed docti comprobant», quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione includitur: cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum etiam secundum se. Sed in Deo esse ipsius includitur in suae quiditatis ratione quia in eo est idem quod est et esse, ut Boetius dicit, et idem an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quiditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est nobis notum sed indiget demonstratione; sed in patria ubi essentiam eius videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera.

Quia igitur utraque pars quaestionis quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

1. Ad primum igitur dicendum quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter insita quia omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet si esset ex parte ipsius quod non est per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse est ex parte nostra qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit id quo maius cogitari non potest.

---

[288] *De hebdomadibus* (Peiper, p.169,43).
[289] *Metaph.* 8 c.4 (f.99).

3. La verdad está fundada sobre el ente; por esto, así como es evidente por sí que el ente es en común, de igual manera también es la verdad. Ahora bien, no nos es evidente por sí que algo que es el primer ser sea la causa de todo ente, hasta que la fe lo revele o la demostración lo pruebe; y por ende tampoco es evidente por sí que toda verdad proceda de una verdad primera. Por tanto, no se sigue que la existencia de Dios sea evidente por sí.

4. El razonamiento procedería si para nosotros fuese evidente por sí que la deidad fuera el ser de Dios; lo que a todas las luces ahora no es evidente por sí, porque no vemos a Dios por esencia, pero necesitamos tenerlo ya por demostración ya por la fe.

5. El Sumo Bien se desea de doble manera: de una, en su esencia, y así no todas las cosas desean el Sumo Bien; de otra, en su semejanza, y así todas las cosas desean el Sumo Bien, porque nada es deseable a no ser que en él se encuentre alguna semejanza del Sumo Bien. Por consiguiente, de esto no se puede mantener que la existencia de Dios, que es el Sumo Bien por esencia, sea evidente por sí.

6. Aunque la verdad increada supere toda verdad creada, sin embargo, no impide que la verdad creada nos sea más conocida que la increada; pues las cosas que son menos conocidas en sí, son más conocidas para nosotros, según el Filósofo[290].

7. Pensar que una cosa no existe, se puede entender de dos maneras: de una, que estos dos términos caigan al mismo tiempo en la aprehensión; y así no hay obstáculo que alguien piense que él no existe, como a veces piensa que él no existe; en este sentido no puede caer en la aprehensión al mismo tiempo algo que sea un todo y que sea menos que su parte, porque uno de los términos excluye al otro. De la otra, que

3. Ad tertium dicendum quod veritas supra ens fundatur; unde sicut ens esse in communi est per se notum, ita et etiam veritatem esse. Non est autem per se notum nobis esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet; unde nec est per se notum omnem veritatem ab aliqua prima veritate esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet si hoc esset nobis per se notum quod ipsa deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis per se notum non est cum Deum per essentiam non videamus, sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide.

5. Ad quintum dicendum quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia, et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine, et sic omnia summum bonum desiderant quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo aliqua similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

6. Ad sextum dicendum quod, quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quae sunt minus nota in se sunt magis nota quoad nos secundum Philosophum.

7. Ad septimum dicendum quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter: uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant, et sic nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse sicut cogitat se quandoque non fuisse; sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus parte quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur, et sic

[290] *Phys.* 1 c.1 (184a16) como refiere S. Th., *Summa* 1-2 q.57 a.2.

el asentimiento se aplica a esta aprehensión, y así nadie puede pensar que él no exista con asentimiento; pues desde el momento que él piensa alguna cosa, percibe que él existe.

8. No es necesario que lo que ahora es verdadero, lo fue antes y lo será, a no ser en el supuesto que una cosa que entonces haya sido cuando esto se dice que hubiese sido en el futuro. Pero si afirmamos por un imposible que alguna vez no hubiera existido nada, entonces en tal hipótesis nada sería verdadero, sino sólo materialmente; pues la materia de la verdad no sólo es el ser, sino también el no ser, porque sobre el ente y sobre el no ente se dice la verdad; y así no se sigue que entonces la verdad haya existido a no ser materialmente y relativamente.

9. En el supuesto que la verdad exista, es necesario reducir lo que es verdadero relativamente a la verdad o a lo verdadero absoluto, pero no al revés.

10. Aunque el nombre de Dios sea 'El que es', sin embargo, no nos es evidente por sí; por consiguiente, el razonamiento no se sigue.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. Anselmo en el *Proslogion*[291] expone que el necio entiende que dijese en su corazón *'No hay Dios'*, en cuanto pensó estas palabras y no porque esto pudiera pensarlo en la razón interior.

2. Respecto al hábito y al acto la existencia de Dios es evidente por sí del mismo modo como no es evidente por sí.

3. Por defecto de nuestro conocimiento no podemos conocer la existencia de Dios, sino a partir de los efectos; pero, no se excluye por esto que en sí no sea evidente por sí.

nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse.

8. Ad octavum dicendum quod id quod nunc est verum fuisse prius esse futurum non oportet nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando hoc dicitur fuisse futurum; si vero ponamus per impossibile aliquando nihil fuisse, tunc tali positione facta nihil erit verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse sed etiam non esse quia de ente et non ente contingit verum dicere; et sic non sequitur quod tunc veritas fuerit nisi materialiter et sic secundum quid.

9. Ad nonum dicendum quod id quod est verum secundum quid reduci ad veritatem vel verum simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

10. Ad decimum dicendum quod, quamvis nomen Dei sit 'Qui est', non tamen hoc est per se notum nobis, unde ratio non sequitur.

1. Ad primum autem in contrarium dicendum quod Anselmus in Proslogion ita exponit quod insipiens intelligatur dixisse in corde 'non est Deus', in quantum haec verba cogitavit, non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

2. Ad secundum dicendum quod eodem modo quantum ad habitum et actum Deum esse est per se notum et non per se notum.

3. Ad tertium dicendum quod hoc est ex defectu cognitionis nostrae quod Deum esse cognoscere non possumus nisi ex effectibus; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

---

[291] C.4: ML 158,229A.

4. Para que se conozca un ser no es necesario que se sepa de él qué es por la definición, sino qué se significa por el nombre.

5. La existencia de Dios no es un artículo de fe sino lo que precede el artículo de fe; a no ser que alguna otra cosa se coentienda con lo que es la existencia de Dios, por ejemplo que tenga la unidad de la esencia con la trinidad de las personas y otras cosas análogas[292].

6. Las cosas que son de fe, se conocen certísimamente en tanto que la certeza importa la firmeza de adhesión; en efecto, el que cree se adhiere firmemente a lo que la fe le revela. Ahora bien, no lo conoce certísimamente en tanto la certeza ocasiona la quietud del entendimiento en la cosa conocida; pues lo que el creyente asiente en lo que cree no proviene de que su entendimiento termine en las cosas creíbles por la virtud de algunos principios, sino por virtud de la voluntad, que inclina el entendimiento para que asienta a las cosas creídas. Desde aquí, desde estas cosas que son de fe, es donde puede surgir el movimiento de la duda en el que cree.

7. La sabiduría no consiste sólo en que se conozca la existencia de Dios, sino también en que accedamos a conocer de Él qué es; lo que en esta vida ciertamente es imposible conocer, sino cuanto de Él conocemos qué no es. En efecto, el que sabe una cosa en tanto es distinta de todas las otras, se aproxima al conocimiento por el que se conoce qué es. De este conocimiento también se comprende la autoridad de Agustín anteriormente citada.

4. Ad quartum dicendum quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

5. Ad quintum dicendum quod Deum esse non est articulus fidei sed praecedens articulum; nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud cointelligatur, utpote quod habet unitatem essentiae cum trinitate personarum, et alia huiusmodi.

6. Ad sextum dicendum quod illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmius inhaeret quam his quae per fidem tenet; non autem cognoscuntur certissime secundum quod certitudo importat quietationem intellectus in re cognita: quod enim credens assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod eius intellectus sit terminatus ad illa credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate quae inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat; et inde est quod de his quae sunt fidei potest motus dubitationis insurgere in credente.

7. Ad septimum dicendum quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscatur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est, quod quidem in statu viae cognoscere non possumus nisi quantum de eo cognoscimus quid non est: qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini consequenter inducta.

---

[292] La existencia de Dios así demostrada no es un artículo de fe, sino lo que precede al artículo de fe. Ha sido siempre objeto de discusión la polémica sobre si en Tomás se da una razón autónoma de la fe, una filosofía distinta de la teología. La respuesta a este interrogante tan reiterado es que para él se da una razón y una filosofía como *preambula fidei*. Tomás usa la expresión *preámbulos de la fe*, cuando trata de asignar algunas funciones a la filosofía en el campo de la *sagrada doctrina*, expresando con ello una actitud muy positiva hacia el encuentro con la cultura humana, pero sin atentar al don recibido de la fe (*Super Boetium de Trinit.* q.2 a.3). Pero los preámbulos no son artículos de fe. La filosofía posee su propia configuración y autonomía, pero no agota todo lo que se puede decir y conocer.

8. Es clara la respuesta al octavo argumento.

9. Las cosas que se distinguen por la razón, no siempre se puede pensar que están separadas entre sí, aunque pueden pensarse separadamente. Pues aunque Dios pueda ser pensado sin que se piense su bondad, sin embargo no se puede pensar que Dios exista y no sea bueno; por consiguiente, aunque en Dios se distingan por la razón lo que es y el ser, sin embargo no se sigue por esto que se pueda pensar que no existe.

10. Dios no sólo se conoce en el efecto de la justicia, sino también en sus otros efectos; por esto en el caso que alguien no le conozca como justo, no se sigue que no se conozca de ningún modo. Y no puede ser que algunos de sus efectos no se conozcan, puesto que su efecto es el ente común, que no puede ser desconocido.

Artículo 13

¿Se puede conocer la Trinidad por la razón natural?[293]

Se pregunta, en decimotercer lugar, si se puede conocer la Trinidad de personas por medio de la razón natural.

Y parece que sí.

Argumentos. 1. Porque se dice en Rom 1,20: *Las cosas invisibles de Dios se ven por aquellas cosas que son hechas* etc. Ahora bien, la glosa[294] refiere lo invisible a la persona del Padre, la virtud eterna a la persona del Hijo, la divinidad a la persona del Espíritu Santo. Luego podemos llegar a partir de las criaturas al conocimiento de la Trinidad por medio de la razón natural.

8. Unde patet responsio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod ea quae sunt ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint: quamvis enim cogitari possit Deus sine hoc quod eius bonitas cogitetur, tamen non potest cogitari quod sit Deus et non sit bonus; unde licet in Deo quod est et esse ratione distinguantur, tamen non sequitur propter hoc quod possit cogitari non esse.

10. Ad decimum dicendum quod Deus non solum cognoscitur in effectu iustitiae, sed in aliis etiam suis effectibus; unde dato quod ab aliquo non cognoscatur ut iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur cum eius effectus sit ens commune quod incognitum esse non potest.

Articulus tertius decimus

Tertio decimo quaeritur utrum per naturalem rationem possit cognosci trinitas personarum. Et videtur quod sic per id quod dicitur Rom. I «invisibilia Dei per ea quae facta sunt» etc.; glosa autem invisibilia refert ad personam Patris, sempiternam virtutem ad personam Filii, divinitatem ad personam Spiritus Sancti; ergo per naturalem rationem ex creaturis possumus in Trinitatis cognitionem devenire.

---

[293] Lugares paralelos: S. Th., *Summa* 1 q.32 a.1; *In Sent.* 1 d.3 q.1; *In Boet. De Trin.* q.1 a.4.

[294] *Glossa* de Pedro Lombardo, ibid.: ML 191,1328C.

2. Por el conocimiento natural se sabe que en Dios hay una potencia perfectísima y que en él está el origen de toda potestad; entonces es necesario atribuirle la primera potencia. Ahora bien, la primera potencia es la generativa; así podemos saber según la razón natural que en Dios hay una potencia generativa. Pero puesta la potencia generativa en las personas divinas se sigue necesariamente la distinción de las personas; por tanto, podemos conocer la distinción de personas por la razón natural. Ahora bien, que la potencia generativa sea la primera potencia se prueba así: según el orden de las operaciones, así es el orden de las potencias; pero entre todas las operaciones, la primera es entender, porque el que obra mediante el entendimiento es el primero, y en él entender según el modo de entender es antes que querer y obrar; entonces la potencia intelectiva es la primera de las potencias. Pero la potencia intelectiva es potencia generativa, porque todo el que entiende genera en sí mismo su conocimiento. Luego la potencia generativa es la primera de las potencias.

3. Lo equívoco se reduce a lo unívoco, como la multitud se reduce a la unidad[295]. Pero la procesión de las criaturas a partir de Dios es una procesión equívoca, puesto que las criaturas no convienen con Dios ni en el nombre ni en la razón. Luego es necesario afirmar por la razón natural que la procesión unívoca, según la cual Dios procede de Dios, preexistía en Dios; afirmado esto se sigue la procesión de las personas en las divinas personas.

4. Una glosa sobre el Apocalipsis[296] dice que no hubo escuela alguna que se hubiera equivocado acerca de la persona del Padre. Pero el error mayor acerca de la persona del Padre fue que se afirmara no tener Hijo. Luego también la escuela de los filósofos, que por la razón natural conocieron a Dios, afirma el Padre y el Hijo en las personas divinas.

2. Praeterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est perfectissima potentia et quod in eo est totius potentiae origo; ergo oportet ei primam potentiam attribuere; prima autem potentia est potentia generativa; ergo secundum rationem naturalem scire possumus quod in Deo sit generativa potentia: sed posita generativa potentia in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum; ergo naturali ratione distinctionem personarum cognoscere possumus. — Quod autem potentia generativa sit prima potentia, sic probabat: secundum ordinem operationum est ordo potentiarum; sed inter omnes operationes prima est intelligere quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere secundum modum intelligendi est prius quam velle et agere; ergo potentia intellectiva est prima potentiarum; sed potentia intellectiva est potentia generativa quia omnis intelligens gignit notitiam suam in seipso; ergo potentia generativa est prima potentiarum.

3. Praeterea, omne aequivocum reducitur ad univocum sicut omnis multitudo ad unitatem; sed processio creaturarum a Deo est processio aequivoca cum creaturae non communicent cum Deo in nomine et ratione; ergo oportet ponere per naturalem rationem praeexistere in Deo processionem univocam secundum quam Deus a Deo procedat, qua posita sequitur personarum distinctio in divinis.

4. Praeterea, quaedam glosa super Apocalypsim dicit quod nulla secta fuit quae circa personam Patris erraverit; sed maximus esset error circa personam Patris quod poneretur Filium non habere; ergo etiam secta philosophorum, qui naturali ratione Deum cognoverunt, posuit Patrem et Filium in divinis.

---

[295] Boecio, *Arithmetica* 2 c.1: ML 63,1113.

[296] *Glossa ordin.* sobre Ap 1,4; cf. también Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* 3 tr.4 (f.136).

5. Como dice Boecio en su *Arithmetica*[297], la igualdad precede a la desigualdad. Pero entre la criatura y el Creador hay desigualdad; así ante esta desigualdad es necesario afirmar en Dios una igualdad. Pero no puede haber igualdad, si no hay distinción, porque nada es igual a sí mismo como tampoco es semejante a sí mismo, como dice Hilario[298]. Luego es necesario afirmar la distinción de personas divinas en la divinidad según la razón natural.

6. La razón natural llega a esto: que el gozo supremo se halla en Dios[299]. Pero *sin compañía no es posible el disfrute alegre de bien alguno*, como dice Boecio[300]. Luego se puede saber por la razón natural que en Dios hay personas distintas, en cuya compañía hay una posesión gozosa de bondad en ellas.

7. La razón natural llega al Creador a partir de la semejanza con la criatura. Pero en la criatura se encuentra una semejanza con el Creador no sólo en cuanto a los atributos esenciales, sino también en cuanto a los atributos propios de las personas. Luego por la razón natural podemos llegar a los propios de las personas.

8. Los filósofos tuvieron conocimiento de Dios por la razón natural. Pero algunos filósofos llegaron al conocimiento de la Trinidad, por lo cual se dice en el libro 1 *Caeli et mundi*[301]: *Por este número, a saber, ternario, nos hemos aplicado a glorificar al creador.* Luego, etc.

9. Agustín narra en el libro 10 *De civitate Dei*[302] que Porfirio, el filósofo, puso a Dios el Padre y a su Hijo generado por Él. También en

5. Praeterea, sicut dicit Boetius in sua Arithmetica, omnem inaequalitatem praecedit aequalitas; sed inter creatorem et Creaturam est inaequalitas; ergo ante hanc inaequalitatem oportet aliquam aequalitatem ponere in Deo; sed non potest ibi esse acqualitas nisi sit ibi distinctio quia nihil est sibi ipsi aequale sicut nec simile, ut Hilarius dicit; ergo oportet ponere distinctionem personarum in divinis secundum naturalem rationem.

6. Praeterea, naturalis ratio ad hoc pervenit quod in Deo sit summa iocunditas; sed «nullius boni sine socio est iocunda possessio», ut Boetius dicit; ergo naturali ratione sciri potest quod in Deo sunt personae distinctae ex quorum consortio est in eis iocunda possessio bonitatis.

7. Praeterea, naturalis ratio in Creatorem pervenit ex similitudine creaturae; sed in creatura invenitur similitudo Creatoris non solum quantum ad essentialia attributa sed etiam quantum ad propria personarum; ergo naturali ratione possumus in personarum propria devenire.

8. Praeterea, philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem; sed aliqui philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis, unde dicitur in I Caeli et mundi «Et per hunc quidem numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nosipsos magnificare creatorem», ergo etc.

9. Praeterea, Augustinus narrat in X De civitate Dei, quod Porphyrius philosophus posuit Deum Patrem et Filium ab eo genitum; in libro etiam Confessionum dicit quod

---

[297] 1 c.32: ML 63,1110C.

[298] *De Trin.* 3 c.23: ML 10,92B.

[299] Cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 1 c.2 (f.3); RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* 3 c.3: ML 196,917, como refieren *Summa fr. Alexandri* 1 pars n.76 (p.122) y SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.2 art.unic. q.2 obi.1.

[300] Mejor, SÉNECA, *Epistul. Mor.* 1 epist.64.

[301] C.1 (268a14) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.104), *Arist. Latinus* pars prior p.129.

[302] Cap.23: ML 41,300.

el libro de *Las confesiones*[303] dice que en ciertos libros de Platón encontró lo que ha sido escrito en el principio del Evangelio de Juan[304]: *En el principio existía la Palabra*, etc. hasta *la Palabra se hizo carne* exclusive, en estas palabras manifiestamente se muestra la distinción de personas. Luego por la razón natural alguien puede llegar al conocimiento de la Trinidad.

10. Por la razón natural también los filósofos hubiesen concedido que Dios puede decir alguna cosa. Pero en las personas divinas para el acto de decir, sigue la emisión de la Palabra y la distinción de personas. Luego la Trinidad de personas se puede conocer por la razón natural.

LO CONTRARIO se dice en Heb 11,1: *La fe es el sostén de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven*; mas las cosas que se conocen por la razón natural son visibles. Luego, puesto que la Trinidad de personas pertenece a los artículos de la fe, parece que no se puede conocer por la razón natural.

2. Gregorio dice[305]: *La fe no tiene mérito para aquel a quien la razón humana ofrece la prueba*. Pero el mérito de nuestra fe consiste principalmente en la fe de la Trinidad. Luego ella no se puede conocer por la razón natural.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la Trinidad de personas se conoce de dos maneras: De una, cuanto a los atributos propios por los que las

in quibusdam libris Platonis invenit hoc, quod scriptum est in principio evangelii Iohannis, «In principio erat Verbum» etc. usque «Verbum caro factum est» exclusive, in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum; ergo naturali ratione potest quis pervenire in cognitionem Trinitatis.

10. Praeterea, naturali ratione etiam philosophi concessissent quod Deus potest aliquid dicere; sed ad dicere in divinis sequitur Verbi emissio et personarum distinctio; ergo trinitas personarum ratione naturali cognosci potest.

SED CONTRA est quod dicitur Hebr. XI «Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium»; ea vero quae naturali ratione cognoscuntur sunt apparentia; ergo cum trinitas personarum ad articulos fidei pertineat, videtur quod naturali ratione cognosci non possit.

2. Praeterea Gregorius dicit «Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum»; sed in fide Trinitatis praecipue meritum consistit; ergo, hoc non potest cognosci naturali ratione.

RESPONSIO. Dicendum quod trinitas personarum dupliciter cognoscitur: uno modo quantum ad propria quibus personae distinguuntur, et his cognitis vere Trinitas cog-

---

[303] 7 c.9: ML 32,740 como refiere S. TH., *Summa* 1 q.32 a.1 obi.1.

[304] Jn 1,1-14.

[305] *In Evang.* 2, hom.2: ML 76,1197C. Tomás, además de dejar muchas verdades de fe fuera del ámbito de la razón, está convencido de que la aportación de la razón tiene un cometido muy limitado. El problema en la Edad Media lo planteaba la afirmación de Gregorio I de que «no tiene mérito la fe si la razón humana aduce pruebas demostrativas», aquí citado. No se puede presentar a Tomás dejando al margen su doctrina sobre la gracia, porque para él el cristiano estima, estudia y defiende la verdad en la que cree, pero «la razón humana no excluye el mérito de la fe, sino que es signo de un mayor mérito, como en las virtudes morales la pasión consiguiente es signo de una voluntad más pronta» (*Summa theol.* 2-2 q.2 a.10). El aspecto gratuito de la fe queda a salvo.

personas se distinguen, y conocidos éstos, la Trinidad se conoce de verdad en las personas divinas. De otra manera, por los atributos esenciales, que son propios de las personas, como la potencia al Padre, la sabiduría al Hijo, la bondad al Espíritu Santo[306]. Pero la Trinidad no se puede conocer perfectamente por tales atributos, porque aún suprimida la Trinidad por el entendimiento, estos atributos permanecen en las divinas personas; pero supuesta la Trinidad, los atributos de esta naturaleza se apropian a las personas divinas a causa de una similitud con los propios de las personas.

Estos atributos apropiados a las personas se pueden conocer por la razón natural, pero los propios de las personas de ninguno modo. La razón es porque la acción que proviene del agente no puede avanzar hasta donde sus instrumentos no se pueden extender, de igual manera que el oficio del herrero no puede edificar, porque los instrumentos de los herreros no se extienden a este efecto. En cambio, los primeros principios de la demostración, como dice el Comentador en el libro 3 *De anima*[307], están en nosotros, por decirlo así, como instrumentos del entendimiento agente, con su luz nos fortalece la razón natural. Por consiguiente, nuestra razón natural no puede llegar al conocimiento de nada a lo que los primeros principios no se extiendan. Ahora bien, el conocimiento de los primeros principios nace de las cosas sensibles, como es claro por el Filósofo en el libro 2 de *Analíticos posteriores*[308]. En cambio, a partir de las cosas sensibles no se puede llegar a conocer los atributos propios de las personas, de igual manera que a partir de los efectos se remonta a las causas, porque todo lo que tiene la razón de causalidad en las divinas personas pertenece a la esencia, porque Dios por su esencia es la causa de las cosas[309].

noscitur in divinis. Alio modo per essentialia quae personis appropriantur, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto; sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest quia etiam Trinitate remota per intellectum ista remanent in divinis, sed Trinitate supposita huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis.

Haec autem personis appropriata naturali ratione cognosci possunt, propria vero personarum nequaquam. Cuius ratio est quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se eius instrumenta extendere non possunt, sicut ars fabrilis non potest aedificare quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilia instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit in III De anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis cuius lumine in nobis viget ratio naturalis; unde ad nullius cognitionem nostra naturalis ratio potest pertingere ad quod se prima principia non extendant. Primorum autem principiorum cognitio a sensibilibus ortum sumit, ut patet per Philosophum, II Posteriorum; ex sensibilibus autem non potest perveniri ad cognoscendum propria personarum sicut ex effectibus devenitur in causas, quia omne id quod rationem causalitatis in divinis habet ad essentiam pertinet, cum Deus per essen-

---

[306] Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 1 d.34 c.3.

[307] Comm.36 (6,184C).

[308] *Anal. post.* 2 c.20 (100a10).

[309] La esencia trina de Dios es un dogma de la fe cristiana. La Trinidad es concebida por la fe, porque el origen de la distinción de las Personas reposa en la esencia divina. Por eso sólo por un acto de fe se pueden reconocer los atributos apropiados a cada Persona. La razón natural de la que habla Tomás es la razón humana en el sentido de una potencia inherente a la naturaleza del hombre, de modo que se distingue de aquella

Los atributos propios de las personas son las relaciones, por las que las personas se refieren no a las criaturas, sino recíprocamente entre sí. Por consiguiente, por el conocimiento natural no podemos llegar a los atributos propios de las personas.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La exposición de la glosa se toma según los atributos apropiados a las personas, no según los suyos propios.

2. Se puede considerar por la razón natural que la potencia intelectiva es la primera de las potencias, pero no que esta potencia intelectiva sea la potencia generativa. En efecto, puesto que en Dios una misma cosa es el que entiende, entender y el entendimiento, la razón natural no concluye en afirmar que Dios entendiendo engendre una cosa distinta de sí.

3. La multitud presupone una unidad y la equivocidad presupone la univocidad. Sin embargo, no toda generación equívoca presupone la generación unívoca, sino más bien al contrario, siguiendo la razón natural; pues las causas equívocas son por sí causas de la especie, pero las causas unívocas no son causas de la especie por sí, sino causas de esto o de aquello. Por consiguiente, ninguna causa unívoca con respecto de toda la especie tiene la causalidad, de lo contrario una cosa sería causa de sí misma, lo que es imposible, y por eso no se sigue el razonamiento.

4. Esta glosa se entiende de las escuelas de los herejes, que han salido de la Iglesia. Por consiguiente, en ellos no se incluyen las escuelas de los gentiles.

5. Supuesta la distinción de personas no podemos afirmar la igualdad en las divinas personas en tanto que decimos que su bondad sea igual a su sabiduría. O se ha de decir que en la igualdad se consideran

tiam suam sit causa rerum; propria autem personarum sunt relationes quibus personae non ad creaturas sed ad invicem referuntur: unde naturali ratione in propria personarum devenire non possumus.

1. Ad primum ergo dicendum quod expositio illa glosae sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria personarum.

2. Ad secundum dicendum quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum satis naturali ratione constare potest, non autem hanc intellectivam potentiam esse potentiam generativam: cum enim in Deo sit idem intelligens, intelligere et intellectum, naturalis ratio non cogit ponere quod Deus intelligendo aliquid gignat a se distinctum.

3. Ad tertium dicendum quod omnis multitudo praesupponit aliquam unitatem et aequivocatio omnis univocationem; non tamen omnis aequivoca generatio praesupponit generationem univocam, sed magis est e converso sequendo rationem naturalem: causae enim aequivocae sunt per se causae speciei unde in totam speciem causalitatem habent, causae vero univocae non sunt causae speciei per se sed in hoc vel illo; unde nulla causa univoca habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest, et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod glosa illa intelligitur de sectis haereticorum qui ex ecclesia prodierunt; unde in eis non includuntur sectae gentilium.

5. Ad quintum dicendum quod etiam non supposita personarum distinctione possumus ponere aequalitatem in divinis secundum quod eius bonitatem sapientiae suae

---

condición que ostenta esta facultad, cuando es elevada por la fe. Es cierto que niega el conocimiento de la Trinidad por la razón natural en sí misma, pero también afirma que el hombre no puede acceder a ningún conocimiento de Dios a no ser a partir de las cosas creadas. En definitiva, la grandeza de la fe es que es un don de Dios, que no puede someterse a ningún aparato demostrativo (*Summa theol.* 1 q.32 a.1).

dos cosas: la causa de la igualdad y los supuestos de la igualdad. La causa de la igualdad es la unidad, mientras que la causa de otras proporciones es un cierto número. Por consiguiente, desde esta parte la igualdad precede de este modo a la desigualdad, como la unidad precede al número. Pero los supuestos de la igualdad son muchos, y éstos no se presuponen para los supuestos de la desigualdad; de otra manera sería necesario que antes de toda la unidad precediera la dualidad, porque la igualdad se encuentra primero en la dualidad, pero entre la unidad y la dualidad, la desigualdad.

6. La frase de Boecio hay que entenderla de aquellos que no tienen en sí la bondad perfecta, sino de aquel que necesita del apoyo del otro, por lo cual el gozo no se perfecciona sin compañía. Pero Dios tiene en sí la plenitud del gozo, por esto para su gozo pleno no es necesario poner compañía.

7. Aunque en las criaturas se encuentran algunas cosas semejantes de las personas cuanto a los atributos propios, sin embargo, no se puede concluir de las semejanzas que sea así en las personas divinas, porque las cosas que son distintas en las criaturas, se encuentran sin distinción en el Creador.

8. Aristóteles no concibió afirmar el número ternario en Dios, sino que quiso mostrar la perfección del número ternario, por el hecho de que los antiguos respetaban el número ternario en sus sacrificios y oraciones.

9. Las palabras de aquellos filósofos se entienden respecto a los atributos apropiados de las personas y no respecto a los atributos propios.

10. El Filósofo nunca concedería por la razón natural que Dios dijera según que el acto de decir implica una distinción de personas, sino sólo según lo que se dice esencialmente.

aequalem dicimus. —Vel dicendum quod in aequalitate duo considerantur, scilicet aequalitatis causa et aequalitatis supposita. Causa aequalitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus; unde hoc modo ex parte ista aequalitas inaequalitatem praecedit, sicut unitas numerum. Sed supposita aequalitatis sunt multa, et haec non praesupponuntur ad supposita inaequalitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem praecedere quia in dualitate primo invenitur aequalitas, inter unitatem vero et dualitatem est inaequalitas.

6. Ad sextum dicendum quod verbum Boetii est intelligendum de illis quae non habent in se perfectam bonitatem, sed unum indiget adminiculo alterius, unde iucunditas non perficitur sine socio; sed ipse Deus in se habet plenitudinem bonitatis, unde ad eius iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

7. Ad septimum dicendum quod, quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similitudinibus potest concludi ita esse in divinis quia ea quae in creaturis inveniuntur distincta, in Creatore inveniuntur sine distinctione.

8. Ad octavum dicendum quod Aristotiles non intellexit ponere numerum ternarium in Deo, sed ostendere perfectionem ternarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum ternarium observabant.

9. Ad nonum dicendum quod verba illorum philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum et non quantum ad propria.

10. Ad decimum dicendum quod philosophus ratione naturali nunquam concederet Deum dicere secundum quod dicere importat distinctionem personarum, sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

CUESTIÓN SOBRE LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

JUSTINO LÓPEZ SANTAMARÍA

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

GREGORIO CELADA LUENGO

INTRODUCCIÓN

La autoridad indiscutible de Agustín en la Edad Media, el gran maestro de la reflexión humana, había acuñado una serie de conceptos filosóficos relativos al conocimiento, que se aplicaban con espontaneidad a las concepciones espirituales del cristianismo y que eran usados según los intereses de cada escuela. Entre estos términos se pueden mencionar aquí el de *mundo inteligible*, las *razones eternas*, el valor substancial de la *mente*. En el mismo contexto eran usados los términos *razón superior e inferior*. Esta cuestión disputada recoge una doctrina muy en boga en la tradición medieval, relativa a estas dos vertientes del alma.

El análisis de los maestros, que elaboraron en el siglo XIII la teoría de la *razón superior e inferior*, ofrece la oportunidad de comprender la estructura y el funcionamiento del espíritu humano. Estos conceptos son decisivos para comprender la armadura psicológica y epistemológica de los teólogos medievales, porque es una pieza de la psicología de la inteligencia. En el caso de Tomás es más significativo el mantenimiento de estas estructuras, a pesar de su opción por la teoría del conocimiento de Aristóteles. Aunque es cierto que no pueden hacerse fáciles concordismos entre el legado de la sabiduría de los filósofos y la sabiduría cristiana, sin embargo es muy significativa esta cuestión disputada.

En el diálogo con la filosofía de origen pagano, los teólogos medievales se planteaban algunas cuestiones sobre su carencia de las grandes intuiciones cristianas. La cuestión era que estas mentes privilegiadas no llegaron al conocimiento explícito de otros principios de inteligibilidad por vías distintas, pero igualmente válidos, que en cambio gente más sencilla, arropada por una revelación superior, había conseguido. Siguiendo la huella paulina (1 Cor 13,12), Tomás recoge del ambiente medieval el famoso tópico sobre la *vetula*. Hizo suya esta expresión en un sermón, en París en 1270, ante los universitarios, dirigido contra el averroísmo, que negaba la posibilidad de salvación personal.

Para Tomás la fe anticipa la bienaventuranza. Por eso, la valoración de la fe es el criterio supremo: «Ningún filósofo antes del advenimiento de Cristo con todo su vigor pudo saber tanto de Dios y de lo necesario para la vida eterna, como después de su advenimiento sabe una viejecita *(vetula)* por fe» [1]. La *vetula* como imagen suprema del ideal de la fe, no es en absoluto un sujeto desprovisto de sus buenas razones, pues se trata de alguien que ha vivido muchas experiencias, incluso amargas. Esa actitud de fe no es sólo primaria y simple. El cristiano ha recibido una revelación divina, que modela y configura su visión del universo y que le otorga esa intuición superior.

Para Tomás, hombre religioso y fraile mendicante, la espera de la felicidad después de esta vida, mediante el conocimiento que Dios ha

---

[1] *Collat. In Credo* 1.

infundido en el fiel, abre los mismos horizontes de la inteligencia. Por eso, está convencido de que la falta de esperanza cristiana ha limitado la búsqueda de lo infinito entre los filósofos[2]. Estos horizontes infinitos los proporciona la fe, de la que carece la filosofía. La ausencia de la luz de la revelación aclara las limitaciones de la filosofía, pero no invalida su uso en teología.

La cuestión disputada «De ratione superiori et inferiori»

Esta cuestión disputada es la decimoquinta de la colección del *De veritate*, que fue discutida en París en el curso de 1257-1258. En este curso disputó las cuestiones 8 y 9, relativas al conocimiento de los ángeles y, luego, de la 10 a la 20, donde trata los asuntos del conocimiento humano. Desde la 10 a la 17 se refieren a las estructuras del conocimiento humano. Entre ellas se encuentra la cuestión *Sobre la razón superior e inferior*. Pertenece, por tanto, a lo que los eruditos de la *Edición leonina* consideran un documento salido directamente de las manos de Tomás[3]. Para nuestra cuestión se cuenta con el original y no hay, pues, dificultades ni de autenticidad ni de fecha para esta obra.

La actividad del alma humana se desarrolla en dos niveles, según sean los objetos que considera. En su vertiente superior *(ratio superior)* está volcada hacia las *razones eternas*, que son el ideal ejemplar y el modelo eterno de toda realidad. Se trata del objeto eminente de la contemplación. Esta perspectiva es imprescindible para poseer el conocimiento supremo de todas las dimensiones de la creación. Este cometido de la inteligencia humana la dota de una virtud, que es la *sabiduría*.

En cambio, en el plano inferior *(ratio inferior)* la inteligencia está volcada al conocimiento de las cosas según sus causas propias e inmediatas. El conocimiento de la contingencia en la construcción de lo individual concreto, mediante el espacio y el tiempo, es connatural y al mismo tiempo fuente de nuevas hipótesis. Pero justamente por eso resulta muy seductor, hasta el punto de obscurecer las dimensiones superiores. En este campo la inteligencia humana es productora de *ciencia*. Esta doble dimensión ofrece una gran riqueza al alma humana. El concepto de *sabiduría* está unido íntimamente a este contexto, porque la sabiduría es la virtud propia de la *razón superior*, por oposición a la *ciencia*, virtud de la *razón inferior*.

El discernimiento de esta pareja de funciones espirituales, sólo se hace en el momento en el que el hombre ha llevado la perspicacia del análisis hasta descubrir en la vida profunda del alma una relación que funda en última instancia esta vida. Las *razones eternas* son el objeto de ese sujeto, que es *la razón superior*, que alcanza sus certezas fundadas en Dios. Por ello la actividad intelectual aparece como dotada de valor religioso. Aristóteles no ha penetrado este misterio, lo mismo que no ha penetrado el misterio de la creación: doble y único misterio, porque esta

---

[2] *Cont. Gent.* 3 c.48.

[3] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. XXII: *Quaestiones disputatae De veritate*, I-III (Roma 1972, 1975, 1976).

razón superior, con su referencia a las ideas divinas, es, en psicología, la exacta réplica de la creación, referencia interna del ser creado al acto creador. Del mismo modo que no se puede en última instancia dar razón del ser más que mediante el recurso a Dios, así tampoco se puede dar la razón última de la inteligencia, de sus luces, de sus certezas, sino mediante la *razón superior* en virtud de las *razones eternas*. Profundidades del espíritu y de sus más secretas estructuras que los «filósofos» no alcanzan, aunque planteen la dimensión normal de su inteligencia. Se trata, pues, de uno de los pilares de la noética de todos los maestros medievales del siglo XIII, se inclinen por Agustín o por Aristóteles.

Las interpretaciones varían según las sensibilidades, pero permanece el tema capital. Sobre este pilar reposa, en primer lugar, una concepción jerárquica de los valores inteligibles propuestos al alma y de la estructura de este espíritu para apropiárselos: actitudes mentales, intuiciones espirituales y actitudes sagaces encuentran su explicación en esta *razón*. Hay como una intuición o cordialidad con realidades insuprimibles de la naturaleza humana en las almas de los santos. Aunque los maestros medievales tienen su propia creatividad y orientación, sin embargo todos tienen el mismo humus cristiano.

En segundo lugar, más allá del conocimiento, el mismo obrar se desarrolla según estos estadios, determinando la inspiración general de la vida moral: el ejercicio de la razón superior orienta el alma hacia una contemplación desinteresada, en la que los criterios procuran una cualidad universal cuasi divina a los juicios pronunciados, mientras que la razón inferior se aplicará a los aspectos terrestres y concretos de los objetos, tratando de dominarlos y explotarlos. En ambos casos hay un viraje decisivo para fijar el clima de una inteligencia y de una conducta.

La distinción entre razón superior y razón inferior tenía mucho prestigio en ambientes espirituales, como la teología franciscana. Estas doctrinas hablaban de las dos caras del alma según que se oriente a las cosas de lo alto, que le son superiores y que debe contemplar, o a las cosas de abajo, que le son inferiores, pero de las que se debe ocupar. La razón superior está orientada a contemplar las realidades eternas, de las que extrae las normas del obrar, mientras que la razón inferior está orientada a las realidades temporales. Estas doctrinas, transmitidas bajo la autoridad de Agustín, sin embargo tenían una impronta neoplatónica, que había invadido poco a poco la doctrina aristotélica. La complejidad de la situación ofreció a Tomás la oportunidad de ordenar y distinguir los respectivos campos. Tomás afronta esta problemática en el marco de las polémicas con Avicena.

La herencia cristiana y el aristotelismo medieval

A la hora de comprender el significado de la filosofía en su construcción teológica, no es justo encerrar a Tomás en los exclusivos moldes aristotélicos. Las lagunas de Aristóteles sobre el mundo espiritual y teológico sólo podían ser colmadas con las ideas de la corriente platónica. Es conocido el problema de las infiltraciones de las fuentes en el curso de la historia. El hecho es que varios de los escritos neoplatónicos cir-

culan con el nombre del Filósofo, porque los complementos aportados se basaban por lo general en el platonismo. La filosofía peripatética ofrecía, sin duda, un espíritu empírico, preocupado por la experiencia y los sentidos humanos, que elabora una enseñanza ateniéndose a la observación de las realidades cósmicas y de los datos de la conciencia. Su teoría del conocimiento y sus análisis del proceso discursivo, así como su ética con sugerencias sobre la vida personal y política, son un caudal inmenso, que Tomás incorpora y filtra en su reflexión sobre la fe.

El caso más célebre de los libros incluidos en la tradición aristotélica era el *Liber de causis*, que era un texto que había que comentar en la facultad de artes. Tres obras del neoplatónico Proclo (412-485), en versión latina, el *Liber de causis, Elementatio theologica* y *Theologia platonica,* fueron atribuidas a Aristóteles, y formaban parte de la tradición del Filósofo. El último de los libros no fue conocido por los escolásticos, pero del primero hizo buen uso Tomás, a pesar de que Proclo era pagano y transmisor de un movimiento anticristiano procedente del emperador filósofo Marco Aurelio (161-180). En 1268 Guillermo Moerbeke había traducido la *Elementatio theologica*. Esto hizo que Tomás fuera el primero en identificar el origen neoplatónico del *Liber de causis* como una obra en la que un filósofo árabe había introducido amplios pasajes de Proclo. Esta sensibilidad le lleva a distinguir bien las tradiciones culturales.

Tomás se había familiarizado con los neoplatónicos antes de llegar a París mediante el *De causis* e incluso advirtió el parentesco entre el Pseudo Dionisio y su maestro inmediato Proclo, pero no manifestó ninguna duda sobre la apostolicidad del primero. En su formación con Alberto había estudiado y recogido personalmente las enseñanzas del maestro sobre su obra *De divinis nominibus*. Los historiadores reconocen que con Dionisio pasaron a Tomás una serie de elementos neoplatónicos, que de alguna manera tamizaron el aristotelismo literal. En efecto, en la tradición cristiana la escuela platónica había ejercido gran influjo, porque ofrecía una mayor dosis de espiritualismo. Esta herencia la usa en la Edad Media Alberto Magno para contrapesar el intelectualismo aristotélico y, a la vez, reforzar el psicologismo agustiniano.

Conforme al actual conocimiento de las fuentes, tiene fundamento la afirmación según la cual en Tomás fluye la corriente de la herencia neoplatónica del Areopagita sobre estructuras aristotélicas. El estudio de las fuentes de Tomás sugiere que no se trata de aplicarle el calificativo de aristotélico o platónico, sino de percibir que los diversos elementos llegan mezclados. A todo esto hay que añadir evidentemente que parte del legado platónico lo recibe a través de Agustín, como él mismo confiesa[4].

Los teólogos escolásticos modernos perdieron estos puntos de vista, porque los discípulos de Tomás se centraron unilateralmente en los elementos aristotélicos del sistema, sin desarrollar proporcionalmente otros. En otros casos se intentó reducirlos al sistema aristotélico, lo cual es disolver su fuerza. Es digno de atención que Tomás resistió ya en su

[4] *Summa* 1 q.84 a.5; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1929) 142-147.

tiempo a este reduccionismo. El maestro dominico que practicaba una armonización entre sistemas dispares, para afianzar sus puntos de vista personales, defiende en cambio aquí expresamente el valor propio e irreductible de este análisis agustiniano del espíritu, rechazando considerarlo como una simple distinción entre el conocimiento de lo necesario y el conocimiento de lo contingente, lo *científico* y el *raciocinio,* según los vocablos del aristotelismo latino[5].

El objeto de esta cuestión ha desaparecido del horizonte filosófico e incluso teológico, pero entonces era una forma de inteligibilidad de grandes repercusiones para la psicología, la moral y la concepción general de la vida espiritual del hombre. La aristotelización de la escuela de Tomás, en los siglos XVII y XVIII, la lleva a una especie de endurecimiento de su intelectualismo. Su filosofía de la inteligencia se fue reduciendo a un conceptualismo enteramente medido por una teoría de la abstracción, en detrimento de otras fuentes del espíritu, particularmente en lo tocante a las perspectivas más profundas de su vida interior. La pérdida del sentido de la analogía, en el ser y en el conocer, en metafísica, es el testimonio de este aplanamiento. Lo sorprendente de la tradición teológica posterior, dependiente de este mismo filón del análisis de la inteligencia, es que sólo se centrara en la teoría del intelecto agente y del intelecto posible, famosas piezas del aristotelismo tradicional. Hay aquí una falta de equilibrio entre el valor del aristotelismo y otras formas de pensamiento, platónicas y cristianas, que hicieron de los teólogos medievales grandes maestros de espiritualidad.

Contenido de la cuestión «De ratione superiori et inferiori»

La cuestión comprende cinco artículos. Tomás toma de Agustín la distinción entre razón superior y razón inferior[6]. Tomás trata este asunto en abstracto, en polémica con Avicena, en las dos primeras cuestiones. Para él la *razón superior e inferior* no son dos facultades, sino formas distintas de relacionarse el alma con las cosas superiores o con las inferiores a ella. En las otras tres estudia el aspecto concreto de la relación de la razón superior y de la inferior con el pecado.

El tratado comienza con el examen de las relaciones entre la razón y la inteligencia, en el artículo primero. La razón se distingue de la inteligencia, porque implica un discurrir de estadio en estadio, pasar de un conocimiento a otro, mientras que la inteligencia indica un conocimiento simple y absoluto: la razón es característica del hombre; la inteligencia, de los ángeles. Pero en el hombre no se trata de dos facultades distintas, sino que la misma razón humana toma el nombre de inteligencia cuando participa del tipo de conocimiento simple e intuitivo propio de los ángeles. Esto sucede en la intuición de los primeros principios, de los cuales arranca y en los que se desenvuelve todo procedimiento de la razón. El acto de la razón, que es el discurso, y la intuición intelectiva

---

[5] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q.15 a.2 ad 3; *Summa* 1 q.79 a.9 ad 3.

[6] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XII 3 y 4, trad. L. Arias, en *Obras completas,* V (BAC, Madrid ²1956) 657-658.

se relacionan entre sí como la generación se relaciona al ser y el movimiento a la quietud, es decir, como lo perfecto a lo imperfecto: «Por consiguiente, también la facultad que se mueve y la que recibe la verdad no serán diferentes, sino una única facultad, que en cuanto es perfecta conoce absolutamente la verdad, pero en cuanto imperfecta, necesita del discurso. Por lo cual la razón tomada en sentido propio, en modo alguno puede ser en nosotros otra facultad distinta del entendimiento» [7].

En el artículo segundo entra de lleno en la terminología agustiniana, para afirmar que la razón superior y la inferior en realidad no son dos potencias distintas. Por supuesto que se orientan a realidades diversas e incluso tienen modalidades distintas, pero todas relacionadas con el alma. Sin embargo ambos aspectos del alma proceden según el carácter común de la inteligibilidad. No se trata de facultades distintas, sino de funciones diversas de la misma potencia.

Esta admirable psicología no pasa inadvertida al buscar mayor consistencia a las descripciones del mundo del alma en los maestros del espíritu, pero, sobre todo, es usada por los casuistas al tratar de los pecados. Estos conceptos se aplicaban entre los medievales al análisis de la falta moral o pecado, en el que el desorden tiene por así decirlo su propia estructura, y funciona también según el dispositivo de la razón superior e inferior [8]. Por eso, en los tres artículos siguientes se trata el origen y las repercusiones del pecado según esta estructura del conocimiento humano.

En el artículo tercero, Tomás sigue a Agustín en este asunto. En efecto, el pecado puede ser atribuido a cualquiera de las funciones del alma, pues el movimiento de la parte apetitiva se atribuye también a la razón. Precisamente, escribe, «así como el movimiento del apetito, que sigue a la deliberación de la razón superior, se atribuye a la razón superior, por ejemplo, como cuando alguien delibera sobre lo que se ha de hacer, porque alguna cosa es grata a Dios o es preceptuada por la ley divina o algo semejante. Pero sería propio de la razón inferior, cuando el movimiento del apetito sigue el juicio de la razón inferior, como cuando se delibera acerca de las cosas que se han de hacer por causas inferiores, por ejemplo, considerar la torpeza del acto, la dignidad de la razón, la ofensa de los hombres o algo semejante». Se puede además hablar de un pecado en el acto propio de la razón, sea superior o inferior, cuando se verifica un engaño en el proceso mismo de la deliberación.

El artículo cuarto afronta un problema moral, que tenía su propia denominación. Se trata de la *delectatio morosa*, que se da cuando alguien se demora con el pensamiento en el deleite de un determinado acto pecaminoso, pero sin intención de realizarlo. Los moralistas se preguntaban si el pecado de puro pensamiento puede ser mortal o si, en cambio, es siempre sólo venial. Tomás responde que puede ser mortal, siempre que la acción pensada sea gravemente pecaminosa o si el deleite deliberado se fija en la misma realidad representada, no simplemente sobre el conocimiento que se tiene de la misma. La complacencia de

---

[7] Santo Tomás de Aquino, *De veritate* q.15 a.1.
[8] Ibid., q.15 a.3-5; *Summa* 1-2 q.74 a.7-10.

saber que algo es pecado no es necesariamente pecaminosa, sino que puede ser sólo un pecado de curiosidad. En cambio el deleite sobre el contenido del pensamiento malo hace entonces que el pecado sea el mismo de la acción representada en el pensamiento. Porque, además, se corre el riesgo de que este consentimiento deliberado con el pensamiento abra al final el camino a la acción perversa.

Por fin, en el artículo quinto afronta el problema de que en la razón superior puede haber también pecado venial. Y esto por dos motivos: o por la imperfección del acto, como por ejemplo en un improviso acto de incredulidad, lo cual acontece en el campo de las nociones eternas, o porque hay parvedad de materia, como por ejemplo en la complacencia en una palabra inútil, lo cual acontece sólo en el campo de las realidades temporales, que constituyen el objeto indirecto de la razón superior.

LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR

1. ¿El entendimiento y la razón son potencias diferentes en el hombre?
2. La razón superior e inferior ¿son potencias diferentes?
3. ¿Puede haber pecado en la razón superior o en la inferior?
4. ¿Es pecado mortal la delectación morosa?
5. ¿Puede haber pecado venial en la razón superior?

ARTÍCULO 1

¿El entendimiento y la razón son potencias diferentes en el hombre? [1]

La cuestión trata de la razón superior e inferior. Y en primer lugar se pregunta si el entendimiento y la razón son potencias diferentes en el hombre.

Y parece que sí.

ARGUMENTOS. 1. En el libro *De spiritu et anima* se dice: *Cuando queremos ascender de lo inferior a lo superior, lo primero que se encuentra es el sentido, luego la imaginación, a continuación la razón, más tarde el entendimiento, después la inteligencia y en lo más alto la sabiduría, que es el mismo Dios*[2]. Pero la imaginación y el sentido son potencias distintas. Luego también la razón y el entendimiento.

2. El hombre, como dice Gregorio[3], coincide con toda criatura; cuando decimos criatura se designa el hombre. Pero en lo que conviene

QUAESTIO DE RATIONE SUPERIORI ET INFERIORI

1. Utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine.
2. Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.
3. Utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum.
4. Utrum delectatio morosa sit peccatum mortale.
5. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de ratione superiori et inferiori. Et primo quaeritur utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine. Et videtur quod sic: dicitur enim in libro De spiritu et anima «Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus et postea intelligentia, et in summa est sapientia quae est ipse Deus»; sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae; ergo etiam ratio et intellectus.

2. Praeterea, homo, ut dicit Gregorius, cum omni creatura convenit, ratione cuius dicitur omnis creatura; sed id quo homo convenit cum plantis est quaedam potentia

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.2 q.1; *Summa* 1 q.79 a.8.
[2] C.11: ML 40,786.
[3] *In Evang.* 2 hom.29: ML 76,1214B.

con las plantas es una potencia del alma, la vegetativa, distinta de la razón, que es la propia del hombre en cuanto tal; de modo semejante, en lo que conviene con los animales es la sensación; así por análoga razón, en lo que conviene con los ángeles, que están por encima del hombre, es el entendimiento, que es una potencia diferente de la razón, que es la propia del género humano, como dice Boecio en el libro 5 *De consolatione*[4].

3. Como las percepciones de los sentidos propios acaban en el sentido común, que juzga de ellas, así también el discurso de la razón termina en el entendimiento para que emita un juicio sobre las cosas que la razón ha cotejado; pues, cuando el hombre juzga sobre las cosas que la razón coteja, entonces descomponiéndolas llega a principios, que son objeto del entendimiento[5]. Por razón de esto el arte de juzgar se denomina resolutoria[6]. Luego como el sentido común es una potencia distinta del sentido propio, así también el entendimiento lo es de la razón.

4. Comprender y juzgar son actos que exigen potencias diferentes: el sentido propio comprehende, en cambio el sentido común juzga[7]. Pero, como se dice en la obra *De spiritu et anima*[8]: *Lo que el sentido percibe, la imaginación lo representa, el pensamiento le da forma, el ingenio lo investiga, la razón lo juzga, la memoria lo conserva, la inteligencia lo comprehende.* Luego la razón y la inteligencia son potencias diferentes.

5. Como lo absolutamente simple se relaciona con el acto complejo, así se relaciona lo que es simplemente compuesto con un acto sim-

animae, scilicet vegetativa, distincta a ratione quae est propria potentia hominis in quantum est homo, et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus; ergo pari ratione id in quo convenit cum angelis qui sunt supra hominem, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione quae est propria humani generis, ut dicit Boetius in V De consolatione.

3. Praeterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem qui de eis iudicat, ita etiam rationis discursus terminatur ad intellectum ut iudicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quae ratio confert homo iudicat, cum resolvendo ad principia devenitur quorum est intellectus, ratione cuius ars iudicandi resolutoria nominatur; ergo sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

4. Praeterea, comprehendere et iudicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi, quorum sensus proprius comprehendit communis autem iudicat; sed, sicut dicitur in libro De spiritu et anima, «quicquid sensus percipit imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intelligentia comprehendit»; ergo ratio et intelligentia sunt diversae potentiae.

5. Praeterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex ad actum compositum, ita se habet illud quod est simpliciter compositum ad actum simplicem; sed

---

[4] Pr.5: ML 63,854B.

[5] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.3 (1139b31) y c.5 (1141a7). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del Comentario de la obra de Santo Tomás), capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) según la Edición Leonina. A continuación y, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y el capítulo de la edición Bekker].

[6] Cf. BOECIO, *De different. topic* I: ML 64,1173B.

[7] Cf. ARISTÓTELES, *De somno* c.2 (455a12ss) y *De anima* 3 c.2 (425b12ss).

[8] C.11: ML 40,787.

ple. Pero el entendimiento divino, que es absolutamente simple, no tiene acto alguno compuesto, sino uno simplicísimo. Por lo tanto, también nuestra razón, que es compuesta en cuanto obra por comparación, no tiene un acto simple; en cambio, el acto del entendimiento es simple, *pues es la inteligencia de lo indivisible*, como se dice en el libro 3 de *De anima*[9]. Luego el entendimiento y la razón no son una única potencia.

6. El alma racional, según el Filósofo en el libro 3 *De anima*[10] y según el Comentador en el mismo lugar[11], se conoce a sí misma por una cierta semejanza. Ahora bien, la mente en la que está la imagen, según dice Agustín en 9 *De Trinitate*[12], se conoce por sí misma. Luego la razón y la mente o el entendimiento no son lo mismo.

7. Las potencias se diversifican por los actos y los actos por los objetos[13]. Pero los objetos de la razón y del entendimiento son totalmente diferentes. Pues, como se dice en el libro *De spiritu et anima*[14]: *El alma percibe por el sentido los cuerpos, por la imaginación la semejanza de los cuerpos, por la razón la naturaleza de los cuerpos, por el entendimiento el espíritu creado, por la inteligencia el espíritu increado.* Ahora bien, la naturaleza corpórea se diferencia totalmente del espíritu creado. Luego el entendimiento y la razón son potencias diferentes.

8. Boecio dice en el libro 5 *De consolatione*[15]: *El hombre es considerado de diferente modo por el sentido, por la imaginación, por la razón y por la inteligencia. Los sentidos se limitan a conocer la forma que recibió en una materia dada; la imaginación sólo atiende a la forma sin cuidar de*

intellectus divinus qui est omnibus modis simplex, non habet actum aliquem compositum sed simplicissimum; ergo et ratio nostra, quae composita est in quantum est collativa, non habet actum simplicem; actus autem intellectus est simplex, 'est enim intelligentia indivisibilium' ut dicitur in III De anima; ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

6. Praeterea, anima rationalis secundum philosophum in III De anima et Commentatorem ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem; mens autem in qua est imago secundum Augustinum in IX De Trinitate, se per seipsam cognoscit; ergo ratio et mens sive intellectus non sunt idem.

7. Praeterea, potentiae diversificantur penes actus et actus penes obiecta; sed obiecta rationis et intellectus sunt maxime differentia: ut enim [dicitur] in libro De spiritu et anima, «anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum»; maxime autem differt natura corporea a spiritu creato; ergo intellectus et ratio sunt diversae potentiae.

8. Praeterea, Boetius dicit in V De consolatione «Ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit, speciem quoque ipsam quae in singularibus inest uni-

---

[9] C.6 (430a26) según la traducción antigua (Alonso p.333,1).
[10] *De anima* 3 c.9 (430a2).
[11] Comm.15 (VI[1], 159F).
[12] C.3: ML 42,963.
[13] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.6 (415a18) como refiere S. TH., *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2; *In Sent.* 2 d.3 8a.4 obi.1. Y las potencias mediante los actos: *In Sent.* 2 d.24 q.1 a.2 obi.3; *In Sent.* 4 d.18 q.1 a.1 qc.2.
[14] C.11: ML 40,787.
[15] Pr.4: ML 63,849A.

la materia. La razón va más allá, y por un examen comparativo y general determina la especie de cada individuo; la inteligencia contempla las cosas desde mayor altura; y pasando de la esfera de lo universal, intuye las formas más simples en sí mismas penetrándolas con su luz. Luego como la imaginación es una potencia diferente del sentido, porque la imaginación considera la forma no en la materia del sentido, sino constituida en la materia, así también la inteligencia, que considera la forma absolutamente, es otra potencia distinta de la razón, que considera la forma universal presente en los individuos.

Además, Boecio dice en el libro 4 *De consolatione*[16]: *Como el raciocinio es al entendimiento, lo que es creado a lo absoluto, el tiempo a la eternidad y el círculo al centro, así es el desarrollo evolutivo del destino con respecto a la simplicidad estable de la Providencia.* Pero consta que la providencia difiere del hado, el círculo del centro, el tiempo de la eternidad, la generación difiere del mismo ser por esencia. Luego también la razón difiere del entendimiento[17].

9. Como dice Boecio en el libro 5 *De consolatione*[18]: *La razón es privilegio de la raza humana como la inteligencia lo es de la divinidad.* Pero lo divino y lo humano no puede ponerse en común en la misma razón de potencia. Luego no son una única potencia.

10. Según es el orden de los actos, es el orden de las potencias. Pero percibir algo absolutamente, que parece ser propio del entendimiento, es anterior que cotejarlo, lo cual pertenece a la razón; así el entendimiento es anterior a la razón; no obstante, nada hay anterior que a sí mismo. Luego la razón y el entendimiento no son la misma potencia.

versali consideratione perpendit, intelligentia vero celsior oculus existit, supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie intuetur». Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu ex hoc quod imaginatio considerat formam non in materia sensus vero in materia constitutam, ita intelligentia quae considerat formam absolute est alia potentia a ratione quae considerat formam universalem in particularibus existentem.— Praeterea, Boetius dicit in IV De consolatione «Uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae divinae stabilem simplicitatem». Sed constat quod providentia a fato, circulus a centro, tempus ab aeternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differunt; ergo et ratio ab intellectu.

9. Praeterea, ut dicit Boetius in V De consolatione, «ratio humani tantum generis est sicut intelligentia sola divini»; sed id quod est divinum et humanum non potest communicare in eadem ratione potentiae; ergo non sunt una potentia.

10. Praeterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum; sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem; ergo intellectus est ratione prior: nihil autem est prius se ipso; ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

---

[16] Pr.6: ML 63,817A.

[17] Tomás aduce aquí otra objeción sobre la diferencia entre entendimiento y razón tomada de Boecio. En realidad en este argumento octavo se incluyen dos objeciones, pero como en la respuesta no se toma en consideración, aunque se cita, van las dos bajo el mismo número para evitar confusiones.

[18] Pr.5: ML 63,854B.

11. Hay un considerar de la entidad de una cosa en absoluto y otro de la entidad de la cosa concreta, y de estas dos consideraciones al alma humana no le falta ninguna; entonces es necesario que en el alma humana existan dos potencias, por una, se conoce la entidad absoluta, lo que es propio del entendimiento, y por la otra, se conoce la entidad en otro, lo que parece ser propio de la razón. Así se sigue lo mismo que en la conclusión anterior.

12. Como se dice en el libro *De spiritu et anima*[19]: *La razón es el aspecto de la mente mediante el cual discierne lo bueno y lo malo, elige las virtudes y ama a Dios*, todo lo cual parece pertenecer a la afectividad, que es una potencia distinta del entendimiento. Luego también la razón es una potencia distinta del entendimiento.

13. La parte racional se distingue del apetito concupiscible e irascible. Pero el apetito concupiscible y el irascible[20] pertenecen a la parte apetitiva. Luego también la razón, y así se sigue lo mismo que antes.

14. El Filósofo en el libro 3 *De anima*[21] dice que *en lo racional está la voluntad*, la cual se distingue del entendimiento, luego se sigue lo mismo que antes.

LO CONTRARIO parece decir Agustín en el libro 15 *De Trinitate*[22], donde afirma: *Llegamos hasta la imagen de Dios, que es el hombre, en lo que tiene de más noble sobre los animales, es decir, su razón o inteligencia y cuanto pueda enunciarse del alma racional e intelectiva, siempre que pertenezca a esa realidad que llamamos mente o ánimo.* De lo que parece que la razón y la inteligencia las toma por lo mismo.

2. En el libro 3 de *Super Genesim ad litteram* —y también en la glosa de Ef 4 acerca de lo mismo 'Renovad el espíritu de vuestra

11. Praeterea, est considerare rei entitatem absolute et entitatem rei in hoc, quarum considerationum neutra animae humanae deest; ergo oportet in anima humana esse duas potentias quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus, et alia entitas in alio, quod videtur esse rationis, et sic idem quod prius.

12. Praeterea, ut dicitur in libro De spiritu et anima, «ratio est mentis aspectus quo bonum malumque discernit, virtutes eligit Deumque diligit», quod ad affectum pertinere videtur qui est alia potentia quam intellectus; ergo et ratio est alia potentia ab intellectu.

13. Praeterea, rationalis contra concupiscibile et irascibile distinguitur; sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam; ergo et ratio, et sic idem quod prius.

14. Praeterea, in III De anima Philosophus dicit quod 'in rationali est voluntas', quae contra intellectum distinguitur, ergo idem quod prius.

SED CONTRA. Est quod Augustinus dicere videtur XV De Trinitate ubi dicit «Pervenimus ad Dei imaginem, quod est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia, et quicquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quae mens vocatur vel animus»: ex quo videtur quod rationem et intelligentiam pro eodem accipiat.

2. Praeterea, in III Super Genesim ad litteram - et habetur in glosa Eph. IV super illud 'Renovamini spiritu mentis vestrae' - «Intelligamus in eo factum hominem ad

---

[19] C.11: ML 40,786.

[20] Cf. Ps.-SAN AGUSTÍN, *De spir. et anima* como refiere S. TH., *De verit.* q.25 a.2 sed contra 2.

[21] *De anima* 3 c.14 (432b5).

[22] C.1: ML 42,1057 y *Obras completas,* o.c., V, 829.

mente'— se dice[23]: *Para que entendiésemos que el hombre fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, es decir, en cuanto a la razón, o la mente, o la inteligencia, o como queramos llamarla si existe otra palabra más apta.* Luego parece que la razón y el entendimiento, según él, son nombres diferentes de la misma potencia.

3. Como se dice en el libro 14 *De Trinitate*[24] de Agustín: *La imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestro ser.* Pero la imagen de Dios en nosotros está en la parte superior de la razón, como se dice en los libros 12 y 15 *De Trinitate*[25]; así no hay ninguna potencia diferente en el hombre más poderosa que la razón[26]. Ahora bien, la inteligencia o el entendimiento si fuesen algo distinto de la razón, serían superiores a la razón, como aparece claro por las autoridades antes citadas de Boecio y en *De spiritu et anima*[27]. Luego el entendimiento en el hombre no es una potencia distinta de la razón.

4. Cuanto más inmaterial es una potencia, tanto más se puede extender a una pluralidad de cosas[28]; pero el sentido común, que es una facultad material, compara los objetos de los sentidos propios discerniéndolos entre sí; también tiene un conocimiento pleno de ellos, de lo contrario, no podría discernirlos como se prueba en el libro 2 *De anima*[29]. Luego con mayor motivo la razón, que es una facultad totalmente inmaterial, no sólo puede comparar, sino también entender absolutamente, lo cual pertenece al entendimiento. De esta manera, el entendimiento y la razón no parece que sean potencias diferentes.

imaginem dei quo irrationabilibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur»; ergo videtur quod ratio et intellectus secundum eum sint diversa nomina eiusdem potentiae.

3. Praeterea, ut dicitur in XIII De Trinitate ab Augustino, «Imago illius naturae qua nulla natura melior est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius»; sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV De Trinitate; ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus si essent aliud a ratione essent supra rationem, ut patet per auctoritates primo inductas Boetii et De spiritu et anima; ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

4. Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere; sed sensus communis quae est virtus materialis confert de sensibilibus propriis ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute, alias inter ea discernere non posset ut probatur in II De anima; ergo multo fortius ratio quae est magis virtus immaterialis non solum potest conferre sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum: et sic intellectus et ratio non videntur esse potentiae diversae.

---

[23] San Agustín, ibid., c.20: ML 34,292 y *Obras completas,* o.c., XV, 709; y en la *Glossa* de Pedro Lombardo: ML 192,205A.
[24] C.8: ML 42,1044 y *Obras completas,* o.c., V, 789.
[25] C.4: ML 42,1000.
[26] C.7: ML 42,1065.
[27] Obi.2.7.8.9.10.
[28] Cf. *De verit.* q.2 a.3.
[29] *De anima* 2 (= 3) 3 (426b12).

5. En el libro *De spiritu et anima*[30] se dice que *la mente capaz de todo, distinguida por la semejanza de todas las cosas, se llama alma y es una naturaleza con especial potencia y dignidad natural.* Pero lo que designa al alma no se debe distinguir de una potencia del alma. Luego la mente no se debe distinguir de la razón, que es una potencia del alma, y así tampoco el entendimiento, que parece identificarse con la mente.

6. En la actividad del alma humana encontramos una composición doble: una, une y separa el predicado en el sujeto, formando proposiciones; la otra, une los principios con las conclusiones, comparándolos. En la primera composición la misma potencia del alma humana es la que aprehende las cosas simples, esto es, el predicado y el sujeto según sus propias quiddidades[31], y uniéndolas forma la proposición. En efecto, la una y la otra se atribuyen al entendimiento posible en el libro 3 *De anima*[32]. Luego, de manera semejante también, una sola potencia será aquella que recibe los mismos principios, lo que es propio del entendimiento, y la que ordena los principios a la conclusión, lo que es propio de la razón.

7. En el libro *De spiritu et anima*[33] se dice que *El alma es el espíritu intelectual o racional*; parece de esto que la razón sea lo mismo que el entendimiento.

8. Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[34] dice que *donde se encuentra algo que no nos sea común con los animales, esto pertenece a la razón.* Esto mismo, además, pertenece al entendimiento, según el Filósofo en el libro *De anima*[35]. Luego la razón y el entendimiento son lo mismo.

5. Praeterea, in libro De spiritu et anima dicitur quod «mens universorum capax, omnium rerum similitudine insignita, anima dicitur et natura esse cum quadam potentia et naturali dignitate»; sed id quod totam animam nominat non debet distingui ab aliqua animae potentia; ergo mens a ratione quae est quaedam animae potentia distingui non debet, et ita nec intellectus quia videtur esse idem quod mens.

6. Praeterea, in operatione animae humanae duplex compositio invenitur: una qua componit et dividit praedicatum cum subiecto formando propositiones, alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo; sed in prima compositione eadem potentia animae humanae est quae ipsa simplicia apprehendit, id est praedicatum et subiectum, secundum proprias quiditates et quae componendo propositionem format, utrumque enim intellectui possibili attribuitur in III De anima; ergo et similiter una potentia erit quae ipsa principia accipit, quod est intellectus, et quae principia in conclusionem ordinat, quod est rationis.

7. Praeterea in libro De spiritu et anima dicitur «Anima est spiritus intellectualis vel rationalis»; ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

8. Praeterea, Augustinus dicit in XII De Trinitate quod 'ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune et pecori, hoc ad rationem pertinet'. Hoc etiam idem ad intellectum pertinet secundum Philosophum in libro De anima; ergo idem est ratio et intellectus.

---

[30] C.11: ML 40,786.

[31] *La quidditas* puede emplearse para referirse a la esencia de un modo general, o para referirse a un modo de entender la esencia. Santo Tomás emplea la noción como sinónimo de esencia entendida como forma que determina la materia. Este uso es el más común.

[32] *De anima* 3 c.11 (430a26).

[33] C.13: ML 40,788.

[34] C.8: ML 42,1005 y *Obras completas,* o.c., V, 673.

[35] *De anima* 3 c.4 (427a17).

9. La diferencia de objetos con respecto a las condiciones accidentales no demuestra la diversidad de potencias. En efecto, el hombre de color y la piedra de color se perciben con la misma potencia; pues resulta que el hombre y la piedra son sensibles en cuanto sensibles. Pero, los objetos, que en el libro *De spiritu et anima*[36] se asignan al entendimiento y la razón, a saber, el espíritu creado y la naturaleza corpórea, no difieren sino que convienen entre sí por razón de lo cognoscible. En efecto, así como el espíritu incorpóreo creado es inteligible porque es inmaterial, así también las naturalezas corpóreas no se conocen sino en cuanto se abstraen de la materia, y de esta manera, una cosa y la otra en cuanto se conocen, participan en una sola razón de lo cognoscible, es decir, en razón de lo inmaterial. Luego la razón y el entendimiento no son potencias diferentes.

10. Toda potencia que compara algunas cosas recíprocamente, es necesario que tenga de cada una de ellas un conocimiento en general, por eso el Filósofo prueba en el libro 2 *De anima*[37] que es necesario que exista en nosotros una sola potencia que conozca lo blanco y lo dulce, precisamente porque los distinguimos. Pero así como el que discierne entre cosas diferentes las compara entre sí, así también el que compara una cosa con otra. Luego es propio de la potencia que compara, a saber de la razón, también recibir en general alguna cosa, lo cual pertenece al entendimiento.

11. Es más noble comparar que ser comparado, como obrar que padecer. Pero, por lo mismo, algo es inteligible y comparable; entonces también, por lo mismo, es el alma inteligente y el alma comparante. Luego la razón y el entendimiento se identifican.

12. Un único hábito no está en potencias diferentes. Pero el mismo hábito puede ser aquel por el que comparamos y aquel por el que

9. Praeterea, differentia obiectorum quantum ad accidentales conditiones non demonstrat diversitatem potentiarum; homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur; accidit enim sensibili in quantum est sensibile esse hominem vel lapidem. Sed obiecta quae in libro De spiritu et anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt sed conveniunt quantum ad per se rationem cognoscibilis: sicut enim spiritus incorporeus creatus ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturae corporeae non intelliguntur nisi in quantum a materia separantur, et sic utrumque in quantum cognoscitur communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis; ergo ratio et intellectus non sunt diversae potentiae.

10. Praeterea, omnis potentia quae comparat aliqua ad invicem oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem, unde Philosophus probat in II De anima quod oportet in nobis esse unam potentiam quae cognoscat album et dulce per hoc quod discernimus inter ea; sed sicut qui discernit inter aliqua diversa comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert unum alteri comparat; ergo illius potentiae quae confert, scilicet rationis, est etiam absolute aliquid accipere, quod pertinet ad intellectum.

11. Praeterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati; sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile; ergo et per idem est anima intelligens et conferens; ergo ratio et intellectus sunt idem.

12. Praeterea, unus habitus non est in diversis potentiis; sed idem habitus potest esse quo conferimus et absolute aliquid accipimus, sicut fides quae absolute aliquid

[36] C.11: ML 40,787.
[37] *De anima* 2 (=3) c.3 (426b12).

recibimos alguna cosa en absoluto, como la fe que recibe alguna cosa absolutamente en cuanto se adhiere a la verdad primera, y luego la compara en cuanto, por decirlo así, en su camino, contempla esta verdad en el espejo de las criaturas. Luego la misma potencia es la que compara y la que recibe alguna cosa en general.

SOLUCIÓN. Hay que decir, para claridad de esta cuestión, que es necesario investigar la diferencia entre el entendimiento y la razón. Hay que saber, pues, según Agustín dice en el libro 3 *De Trinitate*[38], que como hay un cierto orden entre las sustancias corpóreas, en virtud de las cuales unas se dicen superiores a otras y regidoras de ellas, así también hay un cierto orden entre las sustancias espirituales. Ahora bien, la diferencia entre los cuerpos superiores y los inferiores parece ser que los cuerpos inferiores consiguen su ser perfecto a través del movimiento, a saber por generación, alteración y aumento, como es evidente en las piedras, en las plantas y en los animales. Por el contrario, los cuerpos superiores, tienen su ser perfecto según la sustancia, el poder, la cantidad y la figura sin movimiento alguno, al instante en su propio origen, como es evidente en el sol, la luna y las estrellas[39].

Ahora bien, la perfección de una naturaleza espiritual consiste en el conocimiento de la verdad. Por esto, hay ciertas sustancias espirituales superiores, que sin movimiento alguno o razonamiento, al instante, en la primera y más simple recepción, obtienen el conocimiento de la verdad, tal como sucede a los ángeles; por esta razón se dice que tienen un entendimiento deiforme[40]. Pero hay algunas naturalezas inferiores, que no pueden llegar al conocimiento perfecto de la verdad a no ser por un cierto movimiento, por el que discurren de una cosa a otra, de tal modo que

accipit in quantum ipsi primae veritati inhaeret, confert vero in quantum eam in speculo creaturarum quodam quasi decursu intuetur; ergo eadem potentia est quae confert, et absolute aliquid accipit.

RESPONSIO. Dicendum quod ad evidentiam istius quaestionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam. Sciendum est igitur secundum Augustinum in III De Trinitate quod, sicut est ordo quidam inter substantias corporales ex quo quaedam aliis superiores dicuntur et earum regitivae, ita est etiam quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum haec videtur esse differentia quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti ut patet in lapidibus, plantis et animalibus; superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem, quantitatem et figuram absque omni motu statim in ipso sui principio, ut patet in sole, luna et stellis.

Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis, ratione cuius deiformem intellectum habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quendam motum quo ab uno in aliud discurrunt ut ex cognitis in incognitorum notitiam

---

[38] C.4: ML 42,873.

[39] Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.18 (292a22ss).

[40] DIONISIO, *De divinis nominibus* c.7 & 2: MG 3,869C según la traducción de J. Sarrazin (Dion. 401).

desde las cosas conocidas lleguen al conocimiento de las cosas desconocidas, lo que es más propio de las almas humanas. De ahí que los ángeles se llamen sustancias intelectuales, pero las almas se llaman racionales[41].

El entendimiento parece designar un conocimiento simple y absoluto; por eso se dice que alguien entiende porque lee de algún modo la verdad[42] en el interior de la esencia misma de la cosa. Pero la razón designa un cierto caminar de una cosa a otra, por el que el alma humana alcanza o llega al conocimiento, por esto Ysaac dice en el libro *De deffinitionibus*[43] que el razonamiento es el curso de la causa a lo causado.

Ahora bien, todo movimiento procede de lo inmóvil, como dice Agustín en el libro 8 de *Super Genesim ad litteram*[44]; el fin del movimiento también es el reposo, como se dice en el libro 5 de la *Física*[45]. Y así como el movimiento se compara con el reposo como con un principio y como con un término, así también la razón se compara al entendimiento, como el movimiento al reposo y como la generación al ser, tal como es claro por la autoridad de Boecio arriba aducida[46]. Se compara con el entendimiento tanto como con un principio como con un término. Conforme a lo primero, porque la mente humana no puede discurrir de una a otra cosa a no ser que su discurso comience por la percepción simple de la verdad, que es ciertamente la percepción del entendimiento de los principios[47]. Conforme a lo segundo (como a su término), tampoco el discurso de la razón llegaría a algo cierto, a no ser que antes hiciera un examen de aquello que consigue por el discurso en vista a los primeros principios, en los que se resuelve la razón. De tal manera que el entendimiento se encuentra así como principio de la razón respecto a la vía de la invención, pero como término respecto a la vía del juicio.

perveniant, quod est proprie animarum humanarum: et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales.

Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quendam designat quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit, unde dicit Ysaac in libro De diffinitionibus quod ratiocinatio est cursus causae in causatum. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus VIII Super Genesim ad litteram; motus etiam finis est quies, ut in V Physicorum dicitur: et sic motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita etiam et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem et ut generatio ad esse ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Unde quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est

---

[41] Dionisio, *Caelestis hierarchiae* c.4 & 1: MG 3,177D (Dion. 803).
[42] Pedro Helías, *Comm. In Prisianum maior* (ms. Brugge Staadsbibliotheek 53, f.7).
[43] Ed. Mukle p.338; ver también ibid. p.321.
[44] C.21: ML 34,388ss, ver también San Alberto Magno, *Super Sent.* 1 d.8 a.17.
[45] *Phys.* 5 c.9 (230a3).
[46] Pr.6: ML 63,817A.
[47] Como dice Aristóteles, *Ethic.* 6 c.3 (1139b31) y c.5 (1141a7).

Por consiguiente, aunque el conocimiento del alma humana sea propiamente por la vía de la razón, sin embargo, hay en ella una participación de aquel conocimiento simple, que se halla en las sustancias superiores, y del que se dice que también tiene fuerza intelectiva. Esto es lo que corresponde a aquello que Dionisio asigna en el capítulo 7 *De divinis nominibus*[48], cuando dice que la divina sabiduría *siempre une los fines de los primeros a los principios de los segundos*, es decir, que una naturaleza inferior en su punto más alto alcanza el punto más ínfimo de la naturaleza superior.

Y ciertamente esta diferencia entre los ángeles y las almas la muestra Dionisio en el capítulo 7 *De divinis nominibus*[49] diciendo: *De ella —a saber, de la sabiduría divina—, las virtudes simples intelectuales de las mentes angélicas tienen también entendimientos buenos, que no reúnen un conocimiento divino que procede de las cosas divisibles, ni de los sentidos o de las conversaciones, sino que entienden uniformemente los inteligibles de las cosas divinas*. Después añade acerca de las almas[50]: *A causa de la sabiduría divina también las almas tienen difusivamente lo racional, e incluso las que circundan cerca de la verdad de las cosas existentes, están desprovistas de mentes unitivas por la variedad divisible de cosas, sin embargo, a causa de la reducción de las cosas múltiples a lo uno son consideradas merecedoras de igualarse a los ángeles por el entendimiento en cuanto es propio y posible a las almas*; por eso dice esto, porque lo que es de naturaleza superior no puede estar perfectamente en una naturaleza inferior, sino según una tenue participación; como en la naturaleza sensitiva no está la razón, sino una cierta participación de ella, en cuanto los animales tienen una cierta prudencia natural, tal como se explica al principio de la *Metafísica*[51].

Ahora bien, lo que así se participa, no se tiene como posesión, esto es, como algo que subyace perfectamente a la potencia del que lo tiene,

tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in superioribus substantiis invenitur, ex quo etiam intellectivam vim habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius in VII cap. De divin. nominibus assignat dicens quod divina sapientia «semper fines priorum coniungit principiis secundorum», hoc est dictu quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae.

Et hanc quidem differentiam angelorum et animarum Dionysius in VII cap. De divinis nominibus ostendit sic dicens «Ex ipsa — scilicet divina sapientia — intellectuales angelicarum mentium virtutes simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibus aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem. sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt». Postea subiungit de animabus «Propter divinam sapientiam et animae rationale habent diffusive quidem et circulo circa existentium veritatem circueuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus, sed per convolutionem multorum ad unum sunt dignae habitae intellectibus aequalibus angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile»: quod ideo dicit quia illud quod est superioris naturae non potest esse in inferiori natura perfecte sed secundum quandam tenuem participationem, sicut in natura sensitiva non est ratio sed aliqua rationis participatio in quantum bruta habent quandam prudentiam naturalem, ut patet in principio Metaphysicae. Id autem quod sic participatur non habetur ut possessio, id

[48] § 3: MG 3,872B según la traducción de J. Sarrazin (Dion. 407).
[49] § 2: MG 3,868B según la traducción de J. Sarrazin (Dion. 388).
[50] Cf. ibid. § 2: MG 3,868B según la traducción de J. Sarrazin (Dion. 390).
[51] *Metaph.* 1 c.1 (980b21).

como se dice en el libro 1 de la *Metafísica*[52] que el conocimiento de Dios es patrimonio divino y no humano. Por consiguiente, no se atribuye facultad alguna a este modo de poseer, de la misma manera que no se dice que los animales tienen razón alguna, aunque participen algo de la prudencia, ya que ésta se halla en ellos según una consideración natural. De modo semejante tampoco en el hombre hay una facultad especial por la que simple y absolutamente obtenga el conocimiento de la verdad sin discurso, sino que la adquisición de tal verdad se halla en él mismo según un cierto hábito natural, que se llama el entendimiento de los principios.

Así pues, no hay en el hombre una facultad separada de la razón, que se llame entendimiento, sino que la misma razón se llama entendimiento porque participa de la simplicidad intelectual, de la que procede el principio y el término en su propia operación; por lo cual, también en el libro *De spiritu et anima*[53] el acto propio del entendimiento se atribuye a la razón; en cambio, lo que es propio de la razón se afirma como acto de la razón, en donde se dice que *la razón es el aspecto del alma mediante el cual conoce por sí misma lo verdadero; el raciocinio es también la búsqueda de la razón.*

Aun concediendo que para la aprehensión simple y absoluta de la verdad, que está en nosotros, nos correspondiera propia y perfectamente una facultad, sin embargo no sería otra que la razón, como es claro. Porque según Avicena en el libro 6 de *De naturalibus*[54], actos diferentes indican diferencia de potencias en tanto en cuanto no se pueden referir al mismo principio, como en las cosas corporales recibir y retener no se reducen al mismo principio, sino que una cosa se da en lo húmedo, otra, en cambio, en lo seco; y por eso, la imaginación, que retiene las formas

est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud, sicut dicitur in I Metaphysicae quod cognitio Dei est divina et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur non deputatur aliqua potentia, sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam quamvis aliquid prudentiae participent; sed hoc inest eis secundum quandam aestimationem naturalem. Similiter etiam nec in homine est una specialis potentia per quam simpliciter et absolute sine discursu cognitionem veritatis obtineat, sed talis veritatis acceptio inest sibi secundum quendam habitum naturalem qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata quae intellectus dicatur, sed ipsa ratio intellectus dicitur ratione eius quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione: unde etiam in libro De spiritu et anima proprius actus intellectus rationi attribuitur, id autem quod est rationis proprium ponitur ut rationis actus ubi dicitur quod «ratio est animi aspectus quo per seipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio».

Dato etiam quod ad simplicem acceptionem et absolutam veritatis quae est in nobis aliqua potentia nobis proprie et perfecte competeret, non tamen esset alia potentia a ratione: quod sic patet. Quia secundum Avicennam in VI De naturalibus, diversi actus indicant potentiarum differentiam tunc tantum quando non possunt in idem principium referri, sicut in corporalibus non reducitur in idem principium recipere et retinere, sed hoc in humidum illud autem in siccum; et ideo imaginatio quae retinet formas

[52] *Metaph.* 1 c.2 (982b28) según traducción ambigua (Geyer p.25,86).
[53] C.1: ML 40,781.
[54] También en *De anima* 1 c.4 (f.4).

corporales en un órgano corporal, es una potencia distinta del sentido, que recibe dichas formas por el órgano corporal.

Ahora bien, el acto de la razón, que es discurrir, y el del entendimiento, que es simplemente aprehender la verdad, se relacionan entre sí como la generación respecto al ser y el movimiento respecto al reposo. Pero, reposar y moverse se reducen a un mismo principio en todas las cosas en las que se encuentran uno y otro; porque por la misma naturaleza algo descansa en un lugar, y por la misma se mueve a este lugar, pero ambos (reposo y movimiento) se relacionan como lo perfecto y lo imperfecto. Por consiguiente, también la facultad que se mueve y la que recibe la verdad no serán diferentes, sino una única facultad, que en cuanto es perfecta conoce absolutamente la verdad, pero en cuanto es imperfecta, necesita del discurso.

Por lo cual la razón tomada en sentido propio, en modo alguno puede ser en nosotros otra facultad distinta del entendimiento. Pero a veces, la misma fuerza cogitativa, que es la potencia del alma sensitiva, se llama razón, porque compara entre las formas individuales, como la razón propiamente dicha compara entre las formas universales, como dice el Comentador en el libro 3 *De anima*[55]. Ésta tiene un órgano determinado, a saber, la célula mediana del cerebro[56], y esta razón, sin duda, es otra facultad distinta del entendimiento; pero de ésta no tratamos ahora.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El libro *De spiritu et anima* no es un libro auténtico ni se cree que sea de Agustín. Aun suponiéndolo, puede decirse que su autor no pretende distinguir mediante él las potencias del alma, sino mostrar los diversos grados en los que el alma progresa en el conocer: cómo por la sensibilidad conoce las formas en la materia; por la imaginación las formas accidentales, no obstante desmaterializadas, pero con las determinaciones de la materia; por la razón la

corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu qui recipit praedictas formas per organum corporale. Actus autem rationis qui est discurrere et intellectus qui est simpliciter apprehendere veritatem comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrumque invenitur, quia per quam naturam aliquid quiescit in loco per eamdem movetur ad locum, sed se habent quiescens et motum ut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una, quae in quantum perfecta est absolute veritatem cognoscit, in quantum vero imperfecta discursu indiget. Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis. Sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III De anima; et haec habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri, et haec ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad praesens non intendimus.

1. Ad primum igitur dicendum quod liber De spiritu et anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum potest dici quod auctor eius non intendit per illa distinguere potentias animae sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit, ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia sed cum materiae conditionibus,

[55] Comm.6 y 20 (VI¹, 154B-C y 164C).
[56] Cf. *De verit.* q.10 a.5.

forma esencial de las cosas materiales sin la materia individual, a partir de la cual llega más adelante a la posesión de un conocimiento sobre los espíritus creados; y así se dice que tiene entendimiento, porque estos espíritus conocen primero a fondo las sustancias existentes sin materia, y a partir de ahí se llega más adelante, hasta el conocimiento del mismo Dios; así se dice que tiene inteligencia, la cual designa propiamente el acto del entendimiento, porque conocer a Dios es propio de Dios mismo, cuyo entendimiento es su inteligencia, esto es, su entender.

2. Como dice Boecio en el libro 5 *De consolatione*[57]: *La fuerza superior abarca la inferior, pero no al revés*; por esto, una naturaleza superior tiene un poder pleno sobre lo que es de naturaleza inferior; en cambio, no lo tiene sobre lo que es de naturaleza superior. Y, por eso, la naturaleza del alma racional tiene las potencias para las cosas que son de naturaleza sensitiva o vegetativa, pero no para las cosas que son de naturaleza intelectual, que es superior a ella.

3. Puesto que el sentido común percibe las cosas sensibles, según dice el Filósofo[58], es necesario que se dirija a ellas según una única razón común, de otra manera, no tendría un objeto propio por sí, y a esta razón común del objeto no puede llegar ninguno de los sentidos propios. Pero en la aprehensión simple la razón llega como a su término, como cuando el discurso de la razón concluye en la ciencia. Por consiguiente, no es necesario que en nosotros el entendimiento sea una facultad distinta de la razón, como lo es el sentido común de los sentidos propios.

4. Juzgar no es lo propio de la razón, por el hecho de que se pueda distinguir del entendimiento, porque también el entendimiento juzga que esto es verdadero y aquello falso. Pero si el juicio se atribuye a la

per rationem ipsam essentialem formam rerum materialium sine individuali materia, ex qua ulterius consurgit in habendo aliqualem cognitionem de spiritibus creatis, et sic dicitur habere intellectum quia huiusmodi spiritus substantias penitus sine materia existentes per prius cognoscunt, et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei, et sic dicitur intelligentiam habere quae proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, id est suum intelligere.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Boetius in V De consolatione, «superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit»; unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturae, non autem plene in id quod est superioris. Et ideo natura animae rationalis habet potentias ad ea quae sunt sensitivae vel vegetativae naturae, non autem ad ea quae sunt intellectualis naturae quae supra ipsam existit.

3. Ad tertium dicendum quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat secundum Philosophum, oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum, sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest; sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur: unde non oportet quod in nobis intellectus sit alia potentia a ratione sicut sensus communis a propriis.

4. Ad quartum dicendum quod iudicare non est proprium rationis per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum; sed pro tanto rationi iudicium attribuitur et comprehensio intelligentiae, quia iudicium

[57] Pr.4: ML 63,849B.
[58] *De anima* 3 c.3 (426b12).

razón y la comprehensión a la inteligencia, es porque nosotros juzgamos en general por resolución a los principios, en cambio, la comprehensión simple de la verdad la hacemos por el entendimiento.

5. Lo que es absolutamente simple carece por completo de composición. Pero las cosas simples subsisten en las cosas compuestas, de ahí que en lo simple no se encuentra lo que es propio del compuesto en cuanto tal; de igual manera que el cuerpo simple no tiene el sabor de la mezcla[59]. Pero los cuerpos mixtos tienen aquellas cosas que son propias de los cuerpos simples, aunque de modo más imperfecto, como lo cálido y lo frío, y lo leve y lo grave se encuentran en los cuerpos mixtos. Y por eso, en el entendimiento divino, que es totalmente simple, no se encuentra ninguna composición. Pero nuestra razón, aunque sea compuesta, porque en ella se encuentra algo de la naturaleza de lo simple, como el ejemplar en su copia, es capaz tanto de un acto simple como un acto compuesto, o bien acomodar el predicado al sujeto, o bien acomodar los principios a la conclusión. Por esto, la misma potencia en nosotros es la que conoce las quiddidades simples de las cosas, la que forma las proposiciones y la que razona. Esto último es lo propio de la razón en cuanto razón; las otras dos cosas pueden ser también del entendimiento en cuanto entendimiento. Lo segundo se encuentra en los ángeles, puesto que conocen por múltiples especies, pero en Dios es sólo lo primero, que conociendo su esencia, entiende todas las cosas, no sólo las simples sino también las complejas.

6. El alma, de una manera, se conoce por sí misma, según que conocer es tener noticia de sí misma en sí; y de otra, se conoce por la especie de lo inteligible en cuanto conocer implica pensamiento y discernimiento de sí; y así el Filósofo y Agustín hablan de lo mismo; por lo cual no se sigue el argumento.

in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio per intellectum.

5. Ad quintum dicendum quod illud quod est omnibus modis simplex totaliter compositione caret; sed simplicia in compositis salvantur et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositi in quantum est compositum, sicut corpus simplex non habet saporem qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quae sunt simplicium corporum licet modo imperfectiori, sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino qui est omnino simplex nulla compositio invenitur; sed ratio nostra, quamvis sit composita, ex hoc quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum vel prout componit praedicatum subiecto vel prout componit principia in ordine ad conclusionem. Unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quiditates et quae format propositiones et quae ratiocinatur, quorum ultimum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse etiam intellectus in quantum est intellectus. Unde secundum invenitur in angelis cum per plures species cognoscant, sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit et simplicia et complexa.

6. Ad sextum dicendum quod anima quodam modo cognoscit se per seipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodam modo se cognoscit per speciem intelligibilis prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat: et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur, unde non sequitur ratio.

---

[59] Cf. San Alberto Magno, *Summa de homine* q.32 a.3 partic.1.

7. Tal diferencia de objetos no puede diversificar las potencias, porque surge de diferencias accidentales, como se ha probado en la objeción. Por eso el objeto de la razón se dispone en la naturaleza corpórea, porque lo propio del conocimiento humano es que tenga el comienzo[60] a partir del sentido y a partir de la imagen. De ahí que la mirada de nuestro entendimiento —que se llama propiamente razón, en cuanto la razón es propia del género humano— se fija primeramente en las naturalezas de las cosas sensibles. Y desde aquí, se eleva al conocimiento del espíritu creado o increado, lo cual le compete más en cuanto participa algo de la naturaleza superior que en cuanto lo que le es propio y perfectamente conveniente.

8. Boecio afirma que la inteligencia y la razón son facultades cognoscitivas diferentes, sin embargo no de lo mismo, sino de cosas diferentes; pues afirma que la razón es propia de los hombres, y por eso dice que conoce las formas universales en las cosas particulares, porque el conocimiento humano consiste más propiamente en las formas abstraídas de los sentidos. Ahora bien, él afirma que la inteligencia sea propia de las sustancias superiores, que con una primera mirada aprehenden totalmente las formas inmateriales. Y, por eso, dice que la razón nunca llega a lo que es propio de la inteligencia, porque no podemos llegar a ver las quiddidades de las sustancias inmateriales por la debilidad de este conocimiento; esto será, pues, en la patria cuando seamos deiformes por la gloria.

9. La razón y el entendimiento en cuanto están en sujetos diferentes no son una potencia única, pero ahora se los investiga en la medida que una y otro se encuentran en el hombre.

10. Ese razonamiento procede referido a los actos que son propios de potencias diferentes. Ahora bien, sucede que una misma potencia

7. Ad septimum dicendum quod talis differentia obiectorum non potest potentias diversificare eo quod est per accidentales differentias, ut in obiiciendo probatum est. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea, quia proprium humanae cognitioni est ut a sensu et phantasmate ortum habeat; unde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur in quantum ratio est humano generi propria. Ex hinc autem ulterius assurgit in cognoscendo spiritum creatum vel increatum, quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori quam secundum id quod est sibi proprium et perfecte conveniens.

8. Ad octavum dicendum quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas vires cognitivas non tamen eiusdem sed diversorum: rationem enim vult esse hominum, et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas; intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum quae primo intuitu formas penitus immateriales apprehendunt. Et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiae quia ad videndas quiditates substantiarum immaterialium secundum infirmitatem huius cognitionis pertingere non possumus: hoc autem erit in patria cum per gloriam erimus deiformes.

9. Ad nonum dicendum quod prout ratio et intellectus sunt in diversis non sunt una potentia, sed nunc quaeritur de eis prout utrumque in homine invenitur.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiae esse diversos actus, quorum unus

[60] ARISTÓTELES, *Anal. post.* 2 c.20 (100a10) y *Metaph.* 1 c.1 (981a2).

tiene actos diferentes, de los que uno es anterior al otro, así el acto del entendimiento posible es entender 'lo que es' y formar proposiciones.

11. El alma conoce lo uno y lo otro, pero por la misma potencia. Parece, sin embargo, que esto es propio del alma humana, en cuanto es racional, que conozca la esencia en algo concreto; pero conocer de manera absoluta la esencia parece ser más propio de las sustancias superiores, como queda claro por la autoridad aducida[61].

12. Si amar a Dios y elegir las virtudes se atribuyen a la razón, no es porque dependan inmediatamente de ella misma, sino porque desde el juicio de la razón la voluntad se inclina a Dios, como a un fin, y a las virtudes, como a las cosas que son para el fin. Y, también, de este modo lo racional se distingue del apetito concupiscible e irascible, porque al obrar nos inclinamos o por el juicio de la razón o por la pasión, que está en el apetito irascible o en el concupiscible. También se dice que la voluntad está en la razón en cuanto está en la parte racional del alma, así como se dice de la memoria que está en la parte sensible[62], porque se encuentra en la parte sensitiva, pero no porque sea la misma potencia.

13-14. Y por esto resulta clara la solución de las objeciones trece y catorce.

Artículo 2

La razón superior e inferior ¿son potencias diferentes?[63]

Se pregunta, en segundo lugar, si la razón superior y la inferior son potencias diferentes.

Parece que es así.

est alio prior, sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare propositiones.

11. Ad undecimum dicendum quod utrumque cognoscit anima sed per eamdem potentiam. Hoc tamen proprium esse humanae animae videtur, in quantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc; entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse substantiarum superiorum, ut ex auctoritate supra inducta patet.

12. Ad duodecimum dicendum quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi non quod sint immediate ipsius sed in quantum ex iudicio rationis voluntas afficitur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quae sunt ad finem. Et per hunc etiam modum rationale distinguitur contra irascibile et concupiscibile quia ad agendum inclinamur vel iudicio rationis vel passione quae est in irascibili vel concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione in quantum est in parte animae rationali sicut dicitur memoria esse in sensitivo in quantum est in parte sensitiva, non quod sit eadem potentia.

13. Et per hoc patet solutio ad tertium decimum et ad quartum decimum.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Et videtur quod sic: ut enim Augustinus dicit in XII De Trinitate, imago Trinitatis est in superiori

---

[61] Pr.5: ML 63,854B.
[62] Aristóteles, *De mem.* c.1 (450a13).
[63] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.2; *Summa* 1 q.79 a.9.

ARGUMENTOS. 1. En efecto, como dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[64], la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, pero no en la inferior. Pero la imagen de Dios en el alma se sitúa en las tres potencias[65]. Luego la razón inferior no pertenece a la misma potencia o a las mismas a las que pertenece la razón superior; de este modo parece que son potencias diferentes.

2. Puesto que la parte se dice al todo, ella se encuentra en el mismo género en que se encuentra el todo. Pero el alma no se dice que es un todo, a no ser potencial[66]; así también las partes diferentes del alma son potencias diferentes. Pero la razón superior e inferior son denominadas por Agustín partes diferentes de la razón[67]. Luego son potencias diferentes.

3. Todo lo eterno es necesario, y todo lo mudable y temporal es contingente, como queda claro por el Filósofo en el libro 9 de la *Metafísica*[68]. Pero la parte del alma, que el Filósofo llama científica en el libro 6 de la *Ética*[69], trata de las cosas necesarias, en cambio, la parte que llama raciocinante[70], u opinativa, trata de las cosas contingentes; entonces como la razón superior, según Agustín, está unida a las cosas eternas[71], y la inferior dispone de las cosas temporales y caducas, parece que la parte raciocinante sea lo mismo que la razón inferior y la parte científica sea lo mismo que la razón superior. Pero las dos son potencias diferentes, como es claro por lo que dice el Filósofo allí mismo[72]. Luego tanto la razón superior como la inferior son potencias diferentes.

parte rationis, non autem in inferiori: sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis; ergo inferior ratio non pertinet ad eandem potentiam vel easdem ad quas pertinet superior, et sic videntur esse diversae potentiae.

2. Praeterea, cum pars ad totum dicatur, eodem modo in aliquo genere invenitur pars quo invenitur totum; sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale; ergo et diversae partes animae sunt diversae potentiae: sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino diversae portiones rationis; ergo sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, omne aeternum est necessarium, et omne mutabile et temporale est contingens, ut patet per Philosophum in IX Metaphysicae. Sed pars animae quae dicitur scientificum a Philosopho in VI Ethicorum circa necessaria versatur, ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia; cum ergo ratio superior secundum Augustinum inhaereat aeternis, inferior vero temporalia et caduca disponat, videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior ratio et scientificum idem quod superior: sed scientificum et ratiocinativum sunt diversae potentiae ut patet per Philosophum ibidem; ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

---

[64] C.4: ML 42,1000.

[65] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 14 c.7: ML 42,1043.

[66] S. TH., *Summa* 1 q.76 a.8.

[67] De PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.7 y *Glossa* de Pedro Lombardo sobre 1 Cor 11,8: ML 191,1634B; cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 12 c.7: ML 42,1005.

[68] *Metaph.* 9 c.9 (1050b6).

[69] *Ethic.* 6 c.1 (1139a12).

[70] Aristóteles distingue en el alma dos partes: una dotada de razón, otra privada de ella. Respecto a la primera distingue en ella dos partes igualmente: una, cognoscente, por la que nos permite considerar las cosas cuyos principios son inmutables; la otra, raciocinante, capaz de considerar las cosas que admiten el cambio. Con ésta mediante el razonamiento se busca y se calcula.

[71] *De Trin.* 12 c.7: ML 42,1005.

[72] *Ethic.* 6 c.1 (1139a8).

4. Como dice el Filósofo en el mismo lugar[73], para las cosas que son genéricamente distintas conviene que sean determinadas otras potencias del alma, puesto que toda potencia del alma, que se determine a un género, se determina a aquél por alguna semejanza; y así la misma diversidad genérica de objetos confirma la diversidad de potencias. Pero, lo eterno y lo corruptible son genéricamente diferentes, puesto que lo corruptible y lo incorruptible no convienen en el género, como se dice en el libro 10 de la *Metafísica*[74]. Luego la razón superior, cuyo objeto son las cosas eternas, es una potencia distinta de la razón inferior, que tiene por materia las cosas caducas.

5. Las potencias se distinguen por los actos y los actos por los objetos[75]. Pero un objeto es lo verdadero contemplado y otro distinto es lo bueno operable. Luego también una potencia es la razón superior, que contempla la verdad, y otra es la razón inferior, que obra el bien.

6. Lo que en sí no es uno, mucho menos lo es relacionado con otra cosa. Pero la razón superior no es una única potencia, sino muchas, puesto que en ella está la imagen (de Dios) que se sitúa en las tres potencias. Luego no se puede decir que la razón superior y la inferior sean una única potencia.

7. La razón es más simple que el sentido. Ahora bien, en la parte sensitiva no se ve que la misma potencia posea funciones diferentes; aún mucho menos en la parte intelectiva una única potencia puede poseer funciones diferentes. Pero la razón superior e inferior se duplican por las funciones, como dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[76]; entonces son potencias diferentes.

8. A veces se atribuyen cosas al alma y no se las reduce a un principio único; en consecuencia es necesario asignar en el alma poten-

4. Praeterea, sicut Philosophus ibidem dicit, ad ea quae sunt genere altera oportet determinari alteras potentias animae, cum omnis potentia animae quae ad aliquod genus determinatur determinetur ad illud propter aliquam similitudinem, et sic ipsa diversitas obiectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum; sed aeternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant ut dicitur in X Metaphysicae; ergo ratio superior, cuius obiectum sunt res aeternae, est alia potentia a ratione inferiori, quae habet pro materia res caducas.

5. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta; sed aliud obiectum est verum contemplabile et bonum operabile; ergo et alia potentia est ratio superior quae verum contemplatur et alia ratio inferior quae bonum operatur.

6. Praeterea, illud quod in se non est unum multo minus alii comparatum est unum; sed superior ratio non est una potentia sed plures cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens; ergo nec potest dici quod superior et inferior ratio sint una potentia.

7. Praeterea, ratio est simplicior quam sensus: in parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia; ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere potest; sed ratio superior et inferior per officia geminantur ut Augustinus dicit XII De Trinitate; ergo sunt diversae potentiae.

8. Praeterea, quandocumque animae attribuuntur aliqua quae non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare,

---

[73] *Ethic.* 6 c.1 (1139a8).
[74] *Metaph.* 10 c.12 (1058b28).
[75] Aristóteles como en la nota 13 del art.1.
[76] *De Trin.* 12 cap.4: ML 42,1000.

cias diferentes, de igual manera que la imaginación se distingue del sentido por recibir y por retener. Pero lo eterno y lo corruptible no se puede reducir a los mismos principios. En efecto, los principios inmediatos de las cosas incorruptibles y de las corruptibles no están próximos, como se prueba en el libro 9 de la *Metafísica*[77]; entonces no se deben atribuir a la misma potencia del alma, y así la razón superior y la inferior son potencias diferentes.

9. Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[78] mediante las tres cosas que concurren al pecado del hombre, a saber, el varón, la mujer y la serpiente, dice que se significan las tres cosas que están en nosotros, esto es, la razón superior, la razón inferior y la sensualidad. Pero la sensualidad es una potencia diferente de la razón inferior. Luego también la razón inferior lo es de la superior.

10. Una única potencia no puede al mismo tiempo pecar y no pecar. Pero alguna vez la razón inferior peca sin que peque la superior, como dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[79]. Luego la razón inferior y la superior no son una única potencia.

11. Perfecciones diferentes son propias de perfectibles distintos, puesto que el acto propio requiere una potencia propia[80]. Pero lo que perfecciona las potencias son los hábitos del alma; entonces hábitos diferentes son propios de potencias diferentes. Pero la razón superior se atribuye a la sabiduría según Agustín[81], y la razón inferior a la ciencia; que son hábitos diferentes. Luego también la razón superior y la inferior son potencias distintas.

12. Cualquier potencia se perfecciona por su acto. Pero la diversidad de algunos actos entraña o manifiesta una diversidad de potencias;

sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu; sed aeternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt: non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima ut probatur in XI Metaphysicae; ergo non eidem potentiae animae attribui debent, et sic ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

9. Praeterea, Augustinus in XII De Trinitate per tria quae ad peccatum hominis concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari dicit quae sunt in nobis, scilicet rationem superiorem, et inferiorem et sensualitatem; sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio inferior a superiori.

10. Praeterea, una potentia non simul potest peccare et non peccare; sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante ut patet per Augustinum in XII De Trinitate; ergo ratio inferior et superior non sunt una potentia.

11. Praeterea, diversae perfectiones sunt diversorum perfectibilium cum proprius actus requirat propriam potentiam; sed habitus animae sunt perfectiones potentiarum; ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum: sed ratio superior deputatur sapientiae secundum Augustinum, inferior autem scientiae, quae sunt diversi habitus; ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

12. Praeterea, quaelibet potentia perficitur per suum actum; sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem; ergo et ubicumque inve-

---

[77] *Metaph.* 11 (= 12) c.1-8 (1069a18ss).

[78] C.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.6-7.

[79] *De Trin.* c.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12.

[80] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.4 (414a25) según S. TH., *In Sent.* 2 d.12 a.1 obi.1.

[81] *De Trin.* 12 c.14: ML 42,1009 como se dice más abajo en a.3 nota 119; cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.5.

y así dondequiera que se encuentra una diversidad de actos, se debe juzgar una diversidad de potencias. Pero la razón superior e inferior poseen actos diferentes, porque se duplican por sus funciones, como dice Agustín[82]. Luego son potencias diferentes.

13. La razón superior y la inferior difieren más que el entendimiento agente y posible, puesto que el acto del entendimiento agente y el acto del entendimiento posible se ordenan al mismo inteligible, pero no el acto de la razón superior y el de la razón inferior, que se ordenan a cosas diferentes, como se ha dicho[83]. Pero el entendimiento agente y el posible son potencias distintas. Luego también la razón superior y la inferior.

14. Todo lo que se deduce de alguna cosa es una cosa distinta de ella, porque ninguna cosa es causa de sí misma[84]. Pero la razón inferior se deduce de la superior, como dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[85]. Luego es una potencia distinta de la razón superior.

15. Nada se mueve por sí mismo, tal como se prueba en el libro 7 de la *Física*[86]. Pero la razón superior mueve a la razón inferior en cuanto la dirige y la gobierna. Luego la razón superior y la inferior son potencias diferentes.

Lo CONTRARIO parece porque potencias diferentes del alma son cosas distintas. Pero la razón superior y la inferior no son cosas diferentes, por lo cual Agustín dice en el libro 12 *De Trinitate*[87]: *Al discurrir acerca de la naturaleza de la mente humana, discurrimos acerca de una sola realidad; los dos aspectos que recordamos lo son en relación con sus funciones.* Luego la razón superior y la inferior no son potencias diferentes.

nitur diversitas actuum, debet iudicari diversitas potentiarum: sed ratio superior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit; ergo sunt diversae potentiae.

13. Praeterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis cum circa idem intelligibile attendatur actus agentis et possibilis, non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa ut dictum est; sed agens intellectus et possibilis sunt diversae potentiae, ergo et ratio superior et inferior.

14. Praeterea, omne quod deducitur ab aliquo est aliud ab illo, quia nulla res est sui ipsius causa; sed inferior ratio deducitur a superiore ut dicit Augustinus XII de Trinitate; ergo est alia potentia a superiori.

15. Praeterea, nihil movetur a seipso ut probatur in VII Physicorum; sed ratio superior movet inferiorem in quantum dirigit et gubernat eam; ergo superior ratio et inferior sunt diversae potentiae.

Sed CONTRA, diversae potentiae animae sunt diversae res; sed ratio superior et inferior non sunt res diversae, unde dicit Augustinus XII De Trinitate «Cum disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravimus nisi per officia geminamus»: ergo superior et inferior ratio non sunt diversae potentiae.

---

[82] C.4: ML 42,1000.
[83] Cf. obi.7.8.12.
[84] Cf. Alano de Lille, *De arte seu art. cathol. fidei* I reg.8: ML 210,600A.
[85] C.4: ML 42,1000.
[86] *Phys.* 7 c.1 (241b24).
[87] C.4: ML 42,1000 y *Obras completas,* o.c., V, 657.

2. Cuanto más inmaterial es una potencia, a más cosas se puede extender[88]. Pero la razón es más inmaterial que el sentido. Ahora bien, por la misma potencia sensitiva, como la vista, se distinguen no sólo cosas eternas o incorruptibles o perpetuas, a saber, los cuerpos celestes[89], sino también cosas corruptibles, como éstas de aquí abajo. Luego también la misma potencia de la razón es la que contempla las cosas eternas y la que ordena las cosas temporales.

SOLUCIÓN. Hay que decir, para la claridad de esta cuestión, que es necesario conocer de antemano dos cosas: de qué manera las potencias del alma se distinguen, y cómo difieren la razón superior y la inferior. A partir de estas dos cosas, se puede elucidar una tercera, que al presente nos proponemos, a saber, si la razón superior y la inferior son una sola potencia o son potencias diferentes.

Así pues, hay que decir que la diversidad de potencias[90] se diferencia por los actos y por los objetos. Ahora bien, algunos[91] dicen que esto no ha de entenderse en el sentido de que la diversidad de los actos y de los objetos sea la causa de la diversidad de potencias, sino sólo signo. Pero otros[92] dicen que la diversidad de objetos es la causa de la diversidad de potencias, en las potencias pasivas, en cambio no en las potencias activas. Pero si se examinara escrupulosamente la cuestión, en las dos clases de potencias encontramos actos y objetos, que no sólo son signos de diversidad, sino también de algún modo causas. En efecto, todo aquello cuyo ser no existe sino por algún fin, tiene para sí un modo determinado a partir del fin al que se ordena, por ejemplo la sierra es así tanto en la materia como en la forma, de tal modo que esté de acuerdo con su fin, que es serrar. Ahora bien, toda potencia del alma, ya sea activa, ya sea

2. Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior tanto ad plura se potest extendere; sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva, scilicet visu, et aeterna sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia sicut haec inferiora, cernuntur; ergo et eadem potentia rationis est quae aeterna contemplatur et temporalia disponit.

RESPONSIO. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet duo praecognoscere, scilicet qualiter potentiae animae distinguantur et quomodo ratio superior et inferior differant; ex quibus duobus tertium poterit esse notum quod ad praesens intendimus, scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia vel diversae.

Sciendum est igitur quod potentiarum diversitas penes actus et obiecta distinguitur. Quidam autem dicunt hoc non esse sic intelligendum quod actuum et obiectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum sed solummodo signum; quidam vero dicunt quod diversitas obiectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis non autem in activis. Sed si diligenter consideretur in utrisque potentiis inveniuntur actus et obiecta esse non solum signa diversitatis sed aliquo modo causae. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur, sicut serra est huiusmodi et quantum ad materiam et quantum ad

---

[88] Cf. *Liber de causis* prop.10 (9) y según S. TH., *Summa* 2-2 q.45 a.3 ad 1; cf. también ADAM PULCHRAE-MULIERIS, *Liber de intelligentiis* 11 (1) (Baeumker p.15).

[89] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1 c.6 (270a12).

[90] Aristóteles como en la nota 13 del art.1.

[91] No se dice quiénes son estos *quidam*.

[92] No consta de quiénes se trata.

pasiva, se ordena a su acto como a su fin, como es claro en el libro 9 de la *Metafísica*[93]. Por consiguiente, cada potencia tiene un modo determinado y una especie según lo que convenga a tal acto. Y por eso, las potencias se diversifican, porque una diversidad de actos requiere unos principios diferentes de los que surgen.

Puesto que el objeto se relaciona con el acto como con un término, y los actos se especifican por los términos, como aparece claro en el libro 5 de la *Física*[94], es necesario que también los actos se diferencien por los objetos, y por eso, una diversidad de objetos conduce a una diversidad de potencias.

Pero la diversidad de objetos se puede considerar de dos modos: de uno, según la naturaleza de las cosas; del otro, según las razones diferentes de los objetos; según la naturaleza de las cosas, como el color y el sabor; según la razón diferente del objeto, como lo bueno y lo verdadero. Ahora bien, puesto que las potencias, que son los actos de determinados órganos[95], no se pueden extender más allá de la disposición de sus propios órganos —pero no puede haber un único órgano corporal adecuado a todas las naturalezas que se han de conocer—, es necesario que las potencias, que están fijas en los órganos, estén adecuadas a las naturalezas corpóreas. En efecto, la operación que se ejerce por el órgano corpóreo no se puede extender más allá de la naturaleza corpórea. Pero, como en la naturaleza corpórea se encuentra algo en lo que todos los cuerpos coinciden, y algo en lo que los cuerpos diversos se diferencian, será posible atribuir al cuerpo una única potencia sujeta a todos los cuerpos según lo que tienen de común, como la imaginación por cuanto todos los cuerpos coinciden en razón de la cantidad y de la figura y demás —por lo cual, no sólo se extiende a los seres naturales, sino

formam, ut sit conveniens ad finem suum qui est secare. Omnis autem potentia animae sive activa sive passiva ordinatur ad actum sicut ad finem ut patet in IX Metaphysicae; unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus ut patet in V Physicorum, oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur, et ideo obiectorum diversitas potentiarum diversitatem inducit.

Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum, alio modo secundum rationes diversas obiectorum, secundum naturam rerum ut color et sapor, secundum diversam rationem obiecti ut bonum et verum. Cum autem potentiae quae sunt actus determinatorum organorum non possit se extendere ultra suorum organorum dispositionem — non autem potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum — oportet de necessitate quod potentiae quae sunt organis affixae, circa quasdam naturas determinatae sint, scilicet circa naturas corporeas: operatio enim quae per organum corporeum exercetur non se potest extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur, possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent, sicut imaginatio prout omnia corpora commu-

[93] *Metaph.* 9 c.8 (1050a7).
[94] *Phys.* 5 c.1 (224b7).
[95] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 qa.2 ad 2; «como dicen algunos»: cf. SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* 3 d.15 a.3.

también a los seres matemáticos—, pero el sentido común en la medida que está en todos los cuerpos naturales, se extiende sólo a aquellos en los que se encuentra la fuerza activa o inmutativa[96]. Pero algunas potencias se adaptarán a estas cosas en las que los cuerpos se diversifican según un modo diferente de cambiar, y así es la vista con respecto al color, el oído con respecto al sonido, y así de otros.

Así pues, del hecho de que la parte sensitiva del alma use el órgano en el obrar, se siguen dos cosas, a saber, que no se le puede atribuir potencia alguna que considere un objeto común a todos los entes, pues así ya transcendería las cosas corporales; y que es posible encontrar en ella potencias diferentes según la naturaleza diversa de los objetos, por la condición del órgano, que puede ser adaptado a esta o a aquella naturaleza.

Mas la parte del alma que no se sirve del órgano corpóreo[97], permanece indeterminada en su operación, de un cierto modo infinita, por cuanto es inmaterial. Y, por eso, su poder se extiende hasta el objeto común en todos los seres. Por lo cual, se dice que el objeto del entendimiento es aquello que se encuentra en todos los géneros de seres[98]; por esto también el Filósofo[99] dice que *El entendimiento es aquello por el que se hacen todas las cosas y por el que todas han de ser hechas*. Por lo cual, es imposible que en la parte intelectiva se distingan potencias distintas para naturalezas diferentes de objetos, pero solamente según una razón diferente del objeto, en la medida que según esta razón el acto del alma se dirige a una y la misma cosa. Y así lo bueno y lo verdadero en la parte intelectiva diversifican el entendimiento y la voluntad. En efecto, en lo verdadero lo inteligible se presenta como la forma del entendimiento,

nicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium —unde non solum ad naturalia sed ad mathematica se extendit—, sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quae solummodo se extendit, invenitur vis activa sive immutativa. Quaedam vero potentiae aptabuntur his in quibus corpora diversificantur secundum diversum modum immutandi, et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animae utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur, scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens obiectum commune omnibus entibus, sic enim iam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est inveniri in ea diversas potentias secundum diversam naturam obiectorum propter conditionem organi, quae aptari potest vel huic vel illi naturae.

Illa vero pars animae quae non utitur organo corporeo in opere suo remanet non determinata sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et ideo eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus entibus. Unde obiectum intellectus dicitur esse quid quod in omnibus generibus entium invenitur; unde etiam Philosophus dicit quod «intellectus est quo est omnia facere et quo est omnia fieri». Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas obiectorum, sed solummodo secundum diversam rationem obiecti, prout scilicet secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animae fertur. Et

---

[96] En la percepción sensible la *immutatio* es el efecto producido por el objeto sensible en el órgano sensorial. Este objeto, en cuanto sensible, parece dotado de una *vis activa sive immutativa* sobre el órgano del sentido. Cf. S. Th., *De anima* a.13.

[97] Aristóteles, *De anima* 3 c.7 (429a26).

[98] Aristóteles, cf. un poco más abajo, en este articulo, la respuesta a la tercera objeción.

[99] *De anima* 3 c.5 (430a14) según la traducción antigua (Alonso p.320,25), como refiere S. Th., *Summa* 1 q.79 a.3 sed c.1.

puesto que es necesario que por aquello que se entiende el entendimiento esté informado; en cambio, en el bien la voluntad se dirige como el fin, por lo cual también el Filósofo en el libro VI de la *Metafísica*[100] dice que lo verdadero está en la mente y el bien en las cosas, como la forma se encuentra dentro y el fin fuera; pero el fin y la forma no perfeccionan por la misma cuenta, y así, lo bueno y lo verdadero no tienen la misma razón de objeto.

Así también en el entendimiento se distinguen un entendimiento agente y un entendimiento posible; pues por la misma razón algo no es objeto en cuanto está en acto y en cuanto está en potencia, o en cuanto obra y padece. En efecto, lo inteligible en acto es objeto del entendimiento posible, que actúa, por decirlo así, en sí mismo, en la medida que por él pasa de la potencia al acto, pero lo inteligible en potencia es objeto del entendimiento agente, en la medida que se hace inteligible en acto por el entendimiento agente. Así, pues, es claro cómo las potencias se pueden distinguir en la parte intelectiva.

Mas la razón superior [y la inferior] se distinguen de este modo. En efecto, hay naturalezas superiores y naturalezas inferiores en el alma racional. Pero puesto que todo lo que se entiende se entiende según la capacidad de quien entiende[101], la intelección de las cosas superiores al alma es en el alma racional inferior a las cosas entendidas, en cambio, la intelección de las cosas, que son inferiores al alma, en el alma es superior a ellas, puesto que en el alma las cosas tienen un ser más noble que en sí mismas, y así el entendimiento se relaciona de modo distinto con unas y con otras, y de ahí se originan las funciones diferentes. Pues,

sic bonum et verum in parte intellectiva diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur intellectum esse informatum, in bonum autem fertur [voluntas] ut in finem, unde et a Philosopho in VI Metaphysicae dicitur verum esse in mente et bonum in rebus cum forma sit intus et finis extra;n non eadem ratione autem finis et forma perficit, et sic bonum et verum non habent eamdem rationem obiecti. Sic etiam et circa intellectum agens intellectus et possibilis distinguuntur: non enim eadem ratione est obiectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur. Intelligibile enim actu est obiectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum, intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis prout fit per intellectum agentem intelligibile actu. Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiae distingui possunt.

Ratio vero superior [et inferior] hoc modo distinguuntur. Sunt enim quaedam naturae anima rationali superiores quaedam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur intelligatur per modum intelligentis, rerum quae sunt supra animam intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis, earum vero quae sunt infra animam inest animae intellectus superior ipsis rebus cum in ea res ipsae nobilius esse habeant quam in seipsis, et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut

---

[100] *Metaph.* 6 c.4 (1027b25).

[101] La misma frase, aunque bajo formas diferentes, se adscribe a autores diferentes, v.gr. al *Liber de causis* en *De verit.* q.24 a.8 obi.6; cf. comm.10 (9) y 12 (11); a Dionisio al mismo tiempo que el *Liber de causis* en *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1 obi.3; cf. DIONISIO, *De divinis nominibus* c.4 & 1: MG 3,693B (Dion. 146) y *De caelest. hier.* c.12 & 2: MG 3293 (Dion. 937); BOECIO, *De consol.* 5 pr.4: ML 63,848C; *Liber de causis* prop.8 (7) según S. TH., *In De causis,* ibid.

2. Cuanto más inmaterial es una potencia, a más cosas se puede extender[88]. Pero la razón es más inmaterial que el sentido. Ahora bien, por la misma potencia sensitiva, como la vista, se distinguen no sólo cosas eternas o incorruptibles o perpetuas, a saber, los cuerpos celestes[89], sino también cosas corruptibles, como éstas de aquí abajo. Luego también la misma potencia de la razón es la que contempla las cosas eternas y la que ordena las cosas temporales.

SOLUCIÓN. Hay que decir, para la claridad de esta cuestión, que es necesario conocer de antemano dos cosas: de qué manera las potencias del alma se distinguen, y cómo difieren la razón superior y la inferior. A partir de estas dos cosas, se puede elucidar una tercera, que al presente nos proponemos, a saber, si la razón superior y la inferior son una sola potencia o son potencias diferentes.

Así pues, hay que decir que la diversidad de potencias[90] se diferencia por los actos y por los objetos. Ahora bien, algunos[91] dicen que esto no ha de entenderse en el sentido de que la diversidad de los actos y de los objetos sea la causa de la diversidad de potencias, sino sólo signo. Pero otros[92] dicen que la diversidad de objetos es la causa de la diversidad de potencias, en las potencias pasivas, en cambio no en las potencias activas. Pero si se examinara escrupulosamente la cuestión, en las dos clases de potencias encontramos actos y objetos, que no sólo son signos de diversidad, sino también de algún modo causas. En efecto, todo aquello cuyo ser no existe sino por algún fin, tiene para sí un modo determinado a partir del fin al que se ordena, por ejemplo la sierra es así tanto en la materia como en la forma, de tal modo que esté de acuerdo con su fin, que es serrar. Ahora bien, toda potencia del alma, ya sea activa, ya sea

2. Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior tanto ad plura se potest extendere; sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva, scilicet visu, et aeterna sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia sicut haec inferiora, cernuntur; ergo et eadem potentia rationis est quae aeterna contemplatur et temporalia disponit.

RESPONSIO. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet duo praecognoscere, scilicet qualiter potentiae animae distinguantur et quomodo ratio superior et inferior differant; ex quibus duobus tertium poterit esse notum quod ad praesens intendimus, scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia vel diversae.

Sciendum est igitur quod potentiarum diversitas penes actus et obiecta distinguitur. Quidam autem dicunt hoc non esse sic intelligendum quod actuum et obiectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum sed solummodo signum; quidam vero dicunt quod diversitas obiectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis non autem in activis. Sed si diligenter consideretur in utrisque potentiis inveniuntur actus et obiecta esse non solum signa diversitatis sed aliquo modo causae. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur, sicut serra est huiusmodi et quantum ad materiam et quantum ad

---

[88] Cf. *Liber de causis* prop.10 (9) y según S. TH., *Summa* 2-2 q.45 a.3 ad 1; cf. también ADAM PULCHRAE-MULIERIS, *Liber de intelligentiis* 11 (1) (Baeumker p.15).

[89] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1 c.6 (270a12).

[90] Aristóteles como en la nota 13 del art.1.

[91] No se dice quiénes son estos *quidam*.

[92] No consta de quiénes se trata.

pasiva, se ordena a su acto como a su fin, como es claro en el libro 9 de la *Metafísica*[93]. Por consiguiente, cada potencia tiene un modo determinado y una especie según lo que convenga a tal acto. Y por eso, las potencias se diversifican, porque una diversidad de actos requiere unos principios diferentes de los que surgen.

Puesto que el objeto se relaciona con el acto como con un término, y los actos se especifican por los términos, como aparece claro en el libro 5 de la *Física*[94], es necesario que también los actos se diferencien por los objetos, y por eso, una diversidad de objetos conduce a una diversidad de potencias.

Pero la diversidad de objetos se puede considerar de dos modos: de uno, según la naturaleza de las cosas; del otro, según las razones diferentes de los objetos; según la naturaleza de las cosas, como el color y el sabor; según la razón diferente del objeto, como lo bueno y lo verdadero. Ahora bien, puesto que las potencias, que son los actos de determinados órganos[95], no se pueden extender más allá de la disposición de sus propios órganos —pero no puede haber un único órgano corporal adecuado a todas las naturalezas que se han de conocer—, es necesario que las potencias, que están fijas en los órganos, estén adecuadas a las naturalezas corpóreas. En efecto, la operación que se ejerce por el órgano corpóreo no se puede extender más allá de la naturaleza corpórea. Pero, como en la naturaleza corpórea se encuentra algo en lo que todos los cuerpos coinciden, y algo en lo que los cuerpos diversos se diferencian, será posible atribuir al cuerpo una única potencia sujeta a todos los cuerpos según lo que tienen de común, como la imaginación por cuanto todos los cuerpos coinciden en razón de la cantidad y de la figura y demás —por lo cual, no sólo se extiende a los seres naturales, sino

formam, ut sit conveniens ad finem suum qui est secare. Omnis autem potentia animae sive activa sive passiva ordinatur ad actum sicut ad finem ut patet in IX Metaphysicae; unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et ideo secundum hoc diversificatae sunt potentiae quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, a terminis autem specificentur actus ut patet in V Physicorum, oportet quod etiam actus penes obiecta distinguantur, et ideo obiectorum diversitas potentiarum diversitatem inducit.

Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum, alio modo secundum rationes diversas obiectorum, secundum naturam rerum ut color et sapor, secundum diversam rationem obiecti ut bonum et verum. Cum autem potentiae quae sunt actus determinatorum organorum non possit se extendere ultra suorum organorum dispositionem — non autem potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum — oportet de necessitate quod potentiae quae sunt organis affixae, circa quasdam naturas determinatae sint, scilicet circa naturas corporeas: operatio enim quae per organum corporeum exercetur non se potest extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur, possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent, sicut imaginatio prout omnia corpora commu-

[93] *Metaph.* 9 c.8 (1050a7).
[94] *Phys.* 5 c.1 (224b7).
[95] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 qa.2 ad 2; «como dicen algunos»: cf. San Alberto Magno, *Super Sent.* 3 d.15 a.3.

también a los seres matemáticos—, pero el sentido común en la medida que está en todos los cuerpos naturales, se extiende sólo a aquellos en los que se encuentra la fuerza activa o inmutativa[96]. Pero algunas potencias se adaptarán a estas cosas en las que los cuerpos se diversifican según un modo diferente de cambiar, y así es la vista con respecto al color, el oído con respecto al sonido, y así de otros.

Así pues, del hecho de que la parte sensitiva del alma use el órgano en el obrar, se siguen dos cosas, a saber, que no se le puede atribuir potencia alguna que considere un objeto común a todos los entes, pues así ya transcendería las cosas corporales; y que es posible encontrar en ella potencias diferentes según la naturaleza diversa de los objetos, por la condición del órgano, que puede ser adaptado a esta o a aquella naturaleza.

Mas la parte del alma que no se sirve del órgano corpóreo[97], permanece indeterminada en su operación, de un cierto modo infinita, por cuanto es inmaterial. Y, por eso, su poder se extiende hasta el objeto común en todos los seres. Por lo cual, se dice que el objeto del entendimiento es aquello que se encuentra en todos los géneros de seres[98]; por esto también el Filósofo[99] dice que *El entendimiento es aquello por el que se hacen todas las cosas y por el que todas han de ser hechas*. Por lo cual, es imposible que en la parte intelectiva se distingan potencias distintas para naturalezas diferentes de objetos, pero solamente según una razón diferente del objeto, en la medida que según esta razón el acto del alma se dirige a una y la misma cosa. Y así lo bueno y lo verdadero en la parte intelectiva diversifican el entendimiento y la voluntad. En efecto, en lo verdadero lo inteligible se presenta como la forma del entendimiento,

nicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium —unde non solum ad naturalia sed ad mathematica se extendit—, sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quae solummodo se extendit, invenitur vis activa sive immutativa. Quaedam vero potentiae aptabuntur his in quibus corpora diversificantur secundum diversum modum immutandi, et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animae utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur, scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens obiectum commune omnibus entibus, sic enim iam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est inveniri in ea diversas potentias secundum diversam naturam obiectorum propter conditionem organi, quae aptari potest vel huic vel illi naturae.

Illa vero pars animae quae non utitur organo corporeo in opere suo remanet non determinata sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et ideo eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus entibus. Unde obiectum intellectus dicitur esse quid quod in omnibus generibus entium invenitur; unde etiam Philosophus dicit quod «intellectus est quo est omnia facere et quo est omnia fieri». Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas obiectorum, sed solummodo secundum diversam rationem obiecti, prout scilicet secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animae fertur. Et

---

[96] En la percepción sensible la *immutatio* es el efecto producido por el objeto sensible en el órgano sensorial. Este objeto, en cuanto sensible, parece dotado de una *vis activa sive immutativa* sobre el órgano del sentido. Cf. S. Th., *De anima* a.13.

[97] Aristóteles, *De anima* 3 c.7 (429a26).

[98] Aristóteles, cf. un poco más abajo, en este artículo, la respuesta a la tercera objeción.

[99] *De anima* 3 c.5 (430a14) según la traducción antigua (Alonso p.320,25), como refiere S. Th., *Summa* 1 q.79 a.3 sed c.1.

puesto que es necesario que por aquello que se entiende el entendimiento esté informado; en cambio, en el bien la voluntad se dirige como el fin, por lo cual también el Filósofo en el libro VI de la *Metafísica*[100] dice que lo verdadero está en la mente y el bien en las cosas, como la forma se encuentra dentro y el fin fuera; pero el fin y la forma no perfeccionan por la misma cuenta, y así, lo bueno y lo verdadero no tienen la misma razón de objeto.

Así también en el entendimiento se distinguen un entendimiento agente y un entendimiento posible; pues por la misma razón algo no es objeto en cuanto está en acto y en cuanto está en potencia, o en cuanto obra y padece. En efecto, lo inteligible en acto es objeto del entendimiento posible, que actúa, por decirlo así, en sí mismo, en la medida que por él pasa de la potencia al acto, pero lo inteligible en potencia es objeto del entendimiento agente, en la medida que se hace inteligible en acto por el entendimiento agente. Así, pues, es claro cómo las potencias se pueden distinguir en la parte intelectiva.

Mas la razón superior [y la inferior] se distinguen de este modo. En efecto, hay naturalezas superiores y naturalezas inferiores en el alma racional. Pero puesto que todo lo que se entiende se entiende según la capacidad de quien entiende[101], la intelección de las cosas superiores al alma es en el alma racional inferior a las cosas entendidas, en cambio, la intelección de las cosas, que son inferiores al alma, en el alma es superior a ellas, puesto que en el alma las cosas tienen un ser más noble que en sí mismas, y así el entendimiento se relaciona de modo distinto con unas y con otras, y de ahí se originan las funciones diferentes. Pues,

sic bonum et verum in parte intellectiva diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur intellectum esse informatum, in bonum autem fertur [voluntas] ut in finem, unde et a Philosopho in VI Metaphysicae dicitur verum esse in mente et bonum in rebus cum forma sit intus et finis extra;n non eadem ratione autem finis et forma perficit, et sic bonum et verum non habent eamdem rationem obiecti. Sic etiam et circa intellectum agens intellectus et possibilis distinguuntur: non enim eadem ratione est obiectum aliquid in quantum est in actu et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur. Intelligibile enim actu est obiectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum, intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis prout fit per intellectum agentem intelligibile actu. Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiae distingui possunt.

Ratio vero superior [et inferior] hoc modo distinguuntur. Sunt enim quaedam naturae anima rationali superiores quaedam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur intelligatur per modum intelligentis, rerum quae sunt supra animam intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis, earum vero quae sunt infra animam inest animae intellectus superior ipsis rebus cum in ea res ipsae nobilius esse habeant quam in seipsis, et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut

---

[100] *Metaph.* 6 c.4 (1027b25).

[101] La misma frase, aunque bajo formas diferentes, se adscribe a autores diferentes, v.gr. al *Liber de causis* en *De verit.* q.24 a.8 obi.6; cf. comm.10 (9) y 12 (11); a Dionisio al mismo tiempo que el *Liber de causis* en *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.1 obi.3; cf. DIONISIO, *De divinis nominibus* c.4 & 1: MG 3,693B (Dion. 146) y *De caelest. hier.* c.12 & 2: MG 3293 (Dion. 937); BOECIO, *De consol.* 5 pr.4: ML 63,848C; *Liber de causis* prop.8 (7) según S. TH., *In De causis,* ibid.

según que mira a las naturalezas superiores, tanto si contempla absolutamente su verdad y su naturaleza, como si recibe de ellas la razón y, por así decirlo, el ejemplar del actuar, se llama razón superior; por el contrario, según que se vuelve hacia las cosas inferiores, ya para considerarlas por la contemplación, ya para disponerlas por la acción, se denomina razón inferior[102]. Ahora bien, la naturaleza superior y la inferior, según la razón común de lo inteligible, se aprehenden por el alma humana; la superior por ser inmaterial, en sí misma; en cambio, la inferior en cuanto es despojada[103] de la materia, a través de un acto del alma. De donde, es claro que la razón superior y la inferior no designan potencias diferentes, sino a una y la misma potencia, y por lo mismo relacionadas de modo diverso con las cosas diferentes[104].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como se ha dicho en la cuestión *De mente*[105], la imagen de la Trinidad en el alma se aprecia ciertamente en las potencias como en su origen, pero de modo completo en los actos de las potencias, y por eso se dice que la imagen pertenece a la razón superior y no a la inferior.

2. La parte de una potencia no siempre designa una potencia distinta, sino que a veces se toma por la parte de los objetos, y según éstos vemos la división de la cantidad virtual[106], por ejemplo, si alguien puede

earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens superior ratio nominatur; secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem natura scilicet et superior et inferior secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenduntur, superior quidem prout est immaterialis in se ipsa, inferior autem prout a materia per actum animae denudatur. Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversas potentias sed unam et eamdem ad diversa diversimode comparatam.

1. Ad primum igitur dicendum quod, sicut dictum est in quaestione De mente, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice sed completive in actibus potentiarum, et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non ad inferiorem rationem pertinere.

2. Ad secundum dicendum quod pars potentiae non semper potentiam distinctam designat, sed aliquando pars potentiae accipitur secundum partem obiectorum secundum quae virtualis quantitatis divisio attenditur, ut si aliquis possit centum libras

---

[102] PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.5, como refiere S. TH., *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.2; cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 12 c.7: ML 42,1005.

[103] «Denudatur» es un vocablo de Avicena, cf. v.gr. *De anima* 2 c.2 (f.6).

[104] En la solución Tomás distingue las facultades humanas, como es habitual en él, y luego pasa a ver cómo se distinguen la razón superior e inferior. Se respeta la terminología agustiniana y se aceptan estas jerarquías bajo el influjo de *De causis,* porque los aspectos que considera el alma humana no son iguales a efectos de la salvación, pero en ningún momento esas razones constituyen dos facultades distintas. La savia agustiniana y la mística dionisiana hacían florecer mejor las dimensiones profundas del espíritu y mantenían el sentido religioso del intelectualismo medieval. El abandono de las fuentes vivas de la doctrina de Tomás y otros fenómenos llevaron a afirmar en la vida del alma la primacia noética y epistemológica de las estructuras racionales (entendimiento agente y posible) conforme a la experiencia sensible y mediante la abstracción, contra todo régimen de intuición, de iluminación, de afectividad.

[105] *De verit.* q.10 a.3.

[106] Cf. SAN AGUSTÍN, *De quant. animae* c.3: ML 32,1037.

llevar cien libras, se dirá que tiene parte de aquella potencia quien no puede llevar sino cincuenta, aunque es la misma potencia específicamente[107]. De este modo, la parte superior y la inferior de la razón se llaman partes de la razón, por cuanto se refieren a una parte de los objetos que incumben a la razón tomada en general.

3. La parte científica y la parte raciocinante u opinativa no son lo mismo que la razón superior y la inferior, porque acerca de las naturalezas inferiores, que considera la razón inferior, se pueden percibir consideraciones necesarias, que pertenecen a la parte científica, de otra manera la física y la matemática no serían ciencias. De modo semejante también la razón superior se dirige a los actos humanos que dependen del libre albedrío, y, por esto, se vuelven de algún modo contingentes, de lo contrario no se atribuiría a la razón superior el pecado que le atañe en relación con estas cosas; y así la razón superior no se separa del todo de la parte raciocinante u opinativa. Ahora bien, la parte científica y la raciocinante son ciertamente potencias diferentes, porque se distinguen en razón de lo inteligible. En efecto, como el acto de cualquier potencia no se extiende más allá del poder de su objeto, toda operación que no se puede reducir a la misma razón de objeto, es necesario que sea de otra potencia que tenga otra razón de objeto.

El objeto del entendimiento es 'lo que es' [108], como se dice en el libro 3 *De anima*[109], y por esto su acción se extiende a cuanto su poder se puede extender a 'lo que es'. Por esta razón, los mismos primeros principios se hacen inmediatamente conocidos, y desde su conocimiento se llega razonando hasta el conocimiento de las conclusiones. A esta potencia, que

portare, dicetur potentiae illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta cum tamen sit eadem potentia specie. Et per hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur rationis portiones, secundum quod feruntur in partem obiectorum quae communiter accepta ratio respicit.

3. Ad tertium dicendum quod scientificum et rationativum vel opinativum non sunt idem quod ratio superior et inferior, quia etiam circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior possunt accipi necessariae considerationes quae ad scientificum pertinent, alias physica et mathematica non essent scientiae. Similiter etiam et superior ratio ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes et per hoc contingentes, quodammodo convertitur, alias rationi superiori non attribueretur peccatum quod circa haec contingit; et sic ratio superior non ex toto separatur a rationativo vel opinativo. Scientificum autem et rationativum diversae quidem potentiae sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicuius potentiae non se extendat ultra virtutem sui obiecti, omnis operatio quae non potest reduci in eamdem rationem obiecti oportet quod sit alterius potentiae quae habeat aliam obiecti rationem. Obiectum autem intellectus est quid, ut dicitur in III De anima, et propter hoc actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius quod quid est. Per hanc autem statim ipsa principia prima cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam; et hanc potentiam quae ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere

---

[107] Ejemplo de ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.25 (281a7) según la traducción arábigo-latina (Averroes 5,78L).

[108] Aristóteles en *Top.* 1 c.9 (103b27) dice: «Al significar lo que algo es, se significa ora la sustancia, ora la cualidad, ora una de las demás categorías... La esencia es la naturaleza de la cosa o entidad». Desde Aristóteles se considera la esencia el *qué* de una cosa, no que la cosa sea, sino *qué* es.

[109] *De anima* 3 c.11 (430b28).

por naturaleza resuelve las conclusiones en 'lo que es', el Filósofo la llama la parte científica. En cambio, hay algunas cosas en las que no es posible hacer tal análisis, para que se llegue a 'lo que es', debido a la incertidumbre de su ser, como ocurre en las cosas contingentes en cuanto contingentes. Por consiguiente, tales cosas no se conocen por la esencia, que es objeto propio del entendimiento, sino de otro modo, a saber, por cierta conjetura acerca de aquellas cosas de las que no se puede tener una certeza plena; de donde para esto se requiere otra potencia. Y porque esta potencia no puede reconducir la búsqueda de la razón hasta su término, por decirlo así, su reposo, sino que se detiene, por decirlo así, del movimiento en la misma búsqueda, induciendo solamente acerca de lo que busca una opinión, por eso, esta potencia se llama por el término de su operación raciocinante u opinativa. Pero la razón superior y la inferior se distinguen por sus naturalezas, y por eso no son potencias diferentes como la científica y la opinativa.

4. Los objetos de la parte científica y de la parte raciocinante son genéricamente distintos respecto del género propio de lo cognoscible, puesto que se conocen según una razón genéricamente diferente. Pero las cosas eternas y las temporales son naturalezas genéricamente diferentes, aunque no lo son en cuanto a la razón de objeto cognoscible, según la cual es necesario observar la semejanza entre la potencia y el objeto.

5. Lo verdadero contemplado y lo bueno operable pertenecen a distintas potencias, a saber, al entendimiento y a la voluntad, pero por esto no se distingue la razón superior y la inferior, puesto que una y otra pueden ser tanto especulativas como activas, aunque se distinguen por razón de cosas diferentes, como queda claro por lo dicho; de donde no se sigue el razonamiento.

6. Se ha de decir que aquello que contiene en sí muchas cosas, nada le impide que sea una sola cosa junto con otro que contiene en sí otras muchas, si las mismas cosas se contienen por uno y otro, como este

Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem fieri ut perveniatur usque ad quod quid est et hoc propter incertitudinem sui esse, sicut est in contingentibus in quantum contingentia sunt. Unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium obiectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per quandam coniecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest; unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia haec potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem sed sistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquirit, ideo quasi a termino suae operationis haec potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas et ideo non sunt diversae potentiae sicut scientificum et opinativum.

4. Ad quartum dicendum quod obiecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversam genere cognoscantur; sed res aeternae et temporales sunt diversae genere naturae, non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et obiectum.

5. Ad quintum dicendum quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem, sed penes hoc non distinguitur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum ut ex dictis patet, unde ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod id quod in se multa continet nihil prohibet esse unum cum alio in se multa continente si eadem multa contineantur ab utroque, sicut

montón y este conjunto de piedras, son una y la misma cosa. De este modo, la razón superior y la inferior son una sola potencia, aunque ambas contengan en cierto modo muchas potencias, pues una y otra contienen las mismas. Ahora bien, no se dice que en la razón superior hay muchas potencias, como si la misma potencia de la razón se dividiera en varias, sino porque la voluntad se contiene bajo el entendimiento, y no porque sean una única potencia, sino porque la voluntad se mueve a partir de la aprehensión del entendimiento.

7. Hay que decir que también en la parte sensitiva hay una única potencia, que tiene diferentes funciones; como la imaginación, cuya función es conservar las cosas que los sentidos reciben y representarlas de nuevo al entendimiento. Sin embargo, puesto que cuanto más inmaterial es una facultad a tantas más cosas se puede extender[110], no hay ningún obstáculo que una y la misma potencia tenga en la parte intelectiva funciones diferentes, pero no en la parte sensitiva.

8. Aunque lo eterno y lo temporal no se reduzcan a los mismos principios próximos, sin embargo, su conocimiento se reduce al mismo principio, puesto que ambos se aprehenden por el entendimiento según una única razón de inmaterialidad.

9. Como el varón y la mujer, entre los que existía una unión carnal, pertenecían a la naturaleza humana, pero no la serpiente; así la razón inferior, como la mujer, participa de la naturaleza de la razón superior, pero no la sensualidad, como la serpiente, según dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[111].

10. Puesto que pecar es un acto, propiamente hablando, no es exclusivo ni de la razón superior ni de la razón inferior, sino del hombre según ésta o aquélla. Y, si una potencia se relaciona con diversas cosas,

hic acervus et haec congregatio lapidum sunt unum et idem; et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia quamvis utraque plures potentias quodammodo contineat, easdem enim utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiae, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur, sed secundum quod voluntas sub intellectu comprehenditur, non quod sint una potentia sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

7. Ad septimum dicendum quod etiam in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa officia habens; sicut imaginatio cuius officium est reservare ea quae sunt accepta a sensibus et iterum intellectui repraesentare; tamen cum virtus quanto est immaterialior tanto ad plura se possit extendere, unam et eandem potentiam nihil prohiberet in parte intellectiva habere diversa officia non autem in parte sensitiva.

8. Ad octavum dicendum quod quamvis aeternum et temporale non reducantur in eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur cum secundum unam rationem immaterialitatis utrumque ab intellectu apprehendatur.

9. Ad nonum dicendum quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens, ita ad naturam superioris rationis pertinet ratio inferior tanquam mulier non autem sensualitas tamquam serpens, ut dicit Augustinus in XII De Trinitate.

10. Ad decimum dicendum quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo non est rationis neque superioris neque inferioris sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quin secundum unam

[110] Como en la nota 88.
[111] C.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.6-7.

no hay inconveniente que sea pecado según una relación, y no según otra, igual que cuando varios hábitos están en una potencia, se peque según el acto de un hábito y no según el acto del otro, de igual manera que si uno es gramático y geómetra al mismo tiempo, y enuncia cosas verdaderas acerca de las líneas haciendo un solecismo [112].

11. Hay que decir que cuando una perfección completa lo perfectible según toda su capacidad, es imposible que existan muchas perfecciones de un único perfectible en el mismo orden. Y por eso, no puede ser que la materia se perfeccione al mismo tiempo por dos formas sustanciales, porque una sola materia no es capaz sino de un solo ser sustancial. En cambio, al contrario ocurre en las formas accidentales, que no perfeccionan a sus sujetos según toda su potencia; por esto, es posible que haya muchos accidentes de un único perfectible, y, por eso también, es posible que haya muchos hábitos de una potencia, puesto que los hábitos de las potencias son perfecciones accidentales, pues sobrevienen después de la razón de la potencia completa.

12. Como afirma Avicena en el libro 6 *De naturalibus* [113], la diversidad del acto unas veces indica diversidad de potencias, y otras no. En efecto, de cinco modos se puede encontrar la diversidad en los actos del alma: en el primero, según la fortaleza y la debilidad, como opinar o creer; en el segundo, según la velocidad y la lentitud, como correr y moverse; en el tercero, según el hábito y la privación, como reposar y moverse; en el cuarto, según la relación con los contrarios del mismo género, como sentir lo blanco y sentir lo negro; en el quinto, cuando los actos son de género diverso, como aprehender y mover, o sentir el sonido y sentir el color. La diversidad, pues, del primer y segundo modos no indica diversidad de potencia, porque entonces sería necesario que

habitudinem sit peccatum et non secundum alteram, sicut cum plures habitus sunt in una potentia contingit peccare secundum actum unius habitus et non secundum actum alterius, ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet soloecismum faciendo.

11. Ad undecimum dicendum quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam eius capacitatem, impossibile est unius perfectibilis plures perfectiones [esse] in eodem ordine: et ideo non potest esse quod materia simul perficiatur duabus formis substantialibus, quia una materia non est capax nisi unius esse substantialis. Secus autem est de accidentalibus formis quae non perficiunt sua subiecta secundum totam eorum potentiam, unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis, et ideo etiam plures habitus esse unius potentiae possibile est cum habitus potentiarum sint accidentales perfectiones: superveniunt enim post completae potentiae rationem.

12. Ad duodecimum dicendum quod sicut dicit Avicenna in VI De naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum quandoque non. Quinque enim modis in actibus animae diversitas inveniri potest: uno modo secundum fortitudinem et debilitatem sicut opinari et credere; alio modo secundum velocitatem et tarditatem sicut currere et moveri; tertio modo secundum habitum et privationem ut quiescere et moveri; quarto modo secundum comparationem ad contraria eiusdem generis ut sentire album et sentire nigrum; quinto modo quando actus sunt diversorum generum ut apprehendere et movere vel sentire sonum et sentire colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiae non indicat, quia sic oporteret tot

---

[112] Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr.7 n.2.

[113] O también *De anima* 1 c.4 (f 4a).

hubiera tantas potencias distintas de alma cuantos grados de fortaleza, debilidad, velocidad o lentitud encontráramos en los actos. De manera semejante tampoco la diversidad del tercero y cuarto modos, puesto que relacionarse con una cosa y con otra opuesta es propio de la misma potencia. Sólo la diversidad del quinto modo indica diversidad de potencia, de modo que decimos que son actos genéricamente diversos, los que no convienen en la razón del objeto; y según esto, la diversidad de los actos de la razón superior y de la inferior no indica diversidad de la potencia, como ha quedado claro de lo dicho.

13. El entendimiento agente y el posible difieren más que la razón superior y la inferior, puesto que tanto el entendimiento agente como el posible consideran objetos diferentes formalmente aunque no materialmente. En efecto, consideran una razón diferente del objeto, aunque una y otra sea posible encontrarlas en la misma cosa inteligible; pues, lo uno y lo mismo puede ser primero inteligible en potencia y después ser inteligible en acto. Pero la razón superior y la inferior consideran objetos diversos materialmente, y no formalmente, porque consideran naturalezas diferentes según una única razón del objeto, como es patente de lo dicho. Mas la diversidad formal es mayor que la material y, por esto, no se sigue el argumento.

14. Se dice que la razón inferior se deduce de la razón superior por causa de las cosas a las que la razón inferior presta atención, las cuales se deducen de las otras a las que la razón superior presta atención. En efecto, las razones inferiores se deducen de las superiores. Por consiguiente, nada impide que la razón inferior y la superior sean una única potencia, como vemos que de la misma potencia es considerar los principios de la ciencia subalternante y los principios de la ciencia subalternada, aunque éstos se deduzcan de aquéllos[114].

esse potentias animae distinctas quot gradus fortitudinis et debilitatis, vel velocitatis vel tarditatis inveniuntur in actibus. Similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi cum eiusdem potentiae sit ad utrumque oppositum comparari. Sola autem diversitas quinti modi indicat potentiae diversitatem, ut dicamus actus esse genere diversos qui in ratione obiecti non conveniunt: et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiae non indicat ut ex dictis patet.

13. Ad tertium decimum dicendum quod agens intellectus et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior, cum agens intellectus et possibilis respiciant obiecta diversa formaliter etsi non materialiter; respiciunt enim diversam rationem obiecti, quamvis utraque in eadem re intelligibili possibile sit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia et post intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt obiecta diversa materialiter non autem formaliter cum respiciant diversas naturas secundum unam rationem obiecti, ut ex dictis patet. Diversitas autem formalis maior est quam materialis, et propter hoc ratio non sequitur.

14. Ad quartum decimum dicendum quod inferior ratio dicitur a superiori deduci ratione eorum quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior attendit; rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem inferiorem et superiorem esse unam potentiam, sicut videmus quod eiusdem potentiae est considerare principia subalternantis scientiae et principia subalternatae quamvis haec ab illis deducantur.

---

[114] Los términos de razón superior y de razón inferior se emplean en dos sentidos. Primero, en el sentido de función del alma, que corresponde a las preocupaciones de la psicología medieval de orientarse a los objetos superiores y transcendentales de la vida y

15. Igualmente se dice que la razón superior mueve a la inferior, porque las razones inferiores se han de regular según las razones superiores, como también la ciencia subalternante regula a la subalternada.

Artículo 3

¿Puede haber pecado en la razón superior o en la inferior? [115]

En tercer lugar, se pregunta si en la razón superior o inferior puede haber pecado.

Y parece que no.

Argumentos. 1. Porque, como dice el Filósofo en el libro 3 *De anima* [116], el entendimiento siempre es recto. Ahora bien, la razón es la misma potencia que el entendimiento, como ya hemos dicho arriba [117]; así también la razón es recta siempre. Luego en ella no hay pecado.

2. Todo lo que es susceptible de una perfección, si es susceptible de defecto, sólo puede darse en ella un defecto opuesto a esa perfección, porque una misma cosa es susceptible de cosas contrarias [118]. Pero según dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate* [119], la perfección propia de la razón superior es la sabiduría, mientras que la de la razón inferior es la ciencia. Luego en ellas no puede haber otro pecado que la ignorancia y la estulticia.

3. Según Agustín, todo pecado está en la voluntad [120]. Pero la razón es una potencia distinta de la voluntad. Luego en la razón no hay pecado.

15. Ad quintum decimum dicendum quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere quia inferiores rationes regulandae sunt secundum superiores, sicut etiam scientia subalternata a subalternante regulatur.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum. Et videtur quod non, quia, ut dicit Philosophus in III De anima, intellectus semper rectus est; ratio autem est eadem potentia cum intellectu, ut supra habitum est; ergo etiam ratio semper recta est, ergo in ea peccatum non est.

2. Praeterea, quicquid est susceptivum alicuius perfectionis, si sit susceptivum defectus, non poterit esse in eo nisi defectus oppositus illi perfectioni quia contrariorum idem est susceptivum; sed secundum Augustinum XII de Trinitate, propria perfectio superioris rationis est sapientia, inferioris autem scientia; ergo in eis aliud peccatum esse non potest nisi ignorantia et stultitia.

3. Praeterea, secundum Augustinum omne peccatum in voluntate est; sed ratio est alia potentia a voluntate; ergo in ratione peccatum non est.

---

que es generalmente mantenido en toda la cuestión. Pero, también, en el sentido particular del argumento, es decir, de los criterios o motivos que están a la raíz de esa opción. En este segundo sentido las razones superiores corresponderían a las razones eternas de Agustín, pero también al conjunto de las realidades eternas o superiores.

[115] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.74 a.5; ibid., q.15 a.4.

[116] C.10 (433a26) según la traducción antigua (Alonso p.364,11).

[117] Como en el a.1 de esta cuestión.

[118] Cf. Aristóteles, *Top.* 2 c.4 (111a14).

[119] C.14: ML 42,1009; cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.5.

[120] Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 2 d.41 c.3; cf. San Agustín, *Retract.* 1 c.15: ML 32,608; *De duabus anim.* c.10: ML 42,103.

4. Nada es capaz de su contrario, porque los contrarios no pueden darse simultáneamente [121]. Pero todo pecado del hombre es contrario a la razón, pues el mal del hombre es algo contra la razón, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De divinis nominibus* [122]. Luego el pecado no puede estar en la razón.

5. El pecado que se comete sobre una materia no se puede atribuir a la facultad que no se extiende a esa materia. Pero la razón superior tiene por materia las razones eternas, no las cosas deleitables de la carne. Luego el pecado que se comete sobre las cosas deleitables de la carne, de ningún modo se debe atribuir a la razón superior, aun cuando Agustín [123] diga que el consentimiento en acto se atribuye a la razón superior.

6. Agustín [124] dice que la razón superior es la que contempla las cosas superiores y se adhiere a ellas por el amor. Pero no se desprende de esto que haya pecado. Luego en la razón superior no puede haber pecado.

7. Lo más débil no vence a lo más fuerte. Pero la razón es lo más fuerte de cuanto encontramos en nosotros. Luego [125] no se puede vencer ni por la concupiscencia, ni por la ira, ni por algo semejante; y así no puede haber pecado en ella.

LO CONTRARIO consta porque merecer y desmerecer es propio de lo mismo. Pero el mérito consiste en un acto de la razón. Luego también el demérito.

2. Según el Filósofo [126], se peca no sólo por pasión sino también por elección. Pero la elección consiste en un acto de la razón, puesto que si-

4. Praeterea, nihil est susceptivum sui contrarii, quia contraria simul esse non possunt; sed omne peccatum hominis est rationi contrarium: malum enim hominis est contra rationem esse ut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus; ergo peccatum in ratione esse non potest.

5. Praeterea, peccatum quod circa aliquam materiam committitur non potest attribui illi potentiae quae ad illam materiam non se extendit; sed ratio superior habet pro materia rationes aeternas, non autem delectabilia carnis; ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur nullo modo superiori rationi attribui debet, cum tamen Augustinus [dicat] quod consensus in actum rationi superiori attribuitur.

6. Praeterea, Augustinus dicit quod superior ratio est quae superiora contemplatur et inhaeret eis, per amorem scilicet; sed ex hoc non contingit esse peccatum; ergo in superiori ratione peccatum esse non potest.

7. Praeterea, fortius non vincitur ab infirmiori; sed ratio est fortissimum eorum quae in nobis inveniuntur; ergo non potest vinci vel per concupiscentiam vel per iram vel aliud huiusmodi; et ita non potest in ea peccatum esse.

SED CONTRA, eiusdem est mereri et demereri; sed meritum in actu rationis consistit; ergo et demeritum.

2. Praeterea, secundum Philosophum contingit peccare non solum ex passione sed etiam ex electione; sed electio in actu rationis consistit cum sequatur consilium, ut dicitur in III Ethicorum; ergo in ratione contingit esse peccatum.

---

[121] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 4 c.15 (1011b21).
[122] § 32: MG 3,733 (Dion. 309).
[123] *De Trin.* 12 c.12: ML 42,1008; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12.
[124] *De Trin.* 12 c.7: ML 42,1005.
[125] S. TH., *In Ethic.* 7 lect.2.
[126] *Ethic.* 5 c.13 (1135b21) como refiere S. TH., *In Sent.* 2 d.43 a.1.

gue al consejo, como se dice en el libro 3 de la *Ética*[127]. Luego en la razón resulta que hay pecado.

3. Por la razón nos dirigimos tanto a las cosas especulativas como a las cosas prácticas. Pero en las especulativas resulta que hay pecado de la razón, como cuando alguien comete un paralogismo razonando[128]. Luego también en las cosas de orden práctico resulta que hay pecado en la razón.

SOLUCIÓN. Hay que decir que, según Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[129], el pecado a veces está en la razón superior, y otras en la razón inferior. Para entenderlo, es necesario conocer de antemano dos cosas, a saber, qué acto puede ser atribuido a la razón y, segundo, cuál a la superior y cuál a la inferior.

Hay que saber, pues, que así como es doble la facultad aprehensiva, una inferior, que es sensitiva, y la otra, superior, que es intelectiva o racional, así también es doble la facultad apetitiva, la inferior, que se llama sensualidad, y se divide en irascible y concupiscible, y la superior, que se llama voluntad. Estas dos facultades apetitivas se relacionan en un aspecto de manera semejante y en otro de manera diferente con sus facultades aprehensivas.

De manera semejante, porque en ninguno de los dos apetitos puede haber movimiento alguno al que no preceda una aprehensión. En efecto, lo apetecible no mueve el apetito superior ni el inferior, a no ser que el entendimiento o la fantasía y el sentido lo aprehendan[130]; por razón de lo cual se dice que no sólo es motivo el apetito, sino también el entendimiento y la fantasía y el sentido.

3. Praeterea, per rationem dirigimur et in speculabilibus et in operabilibus; sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis ratiocinando paralogizat; ergo etiam in operativis contingit esse peccatum in ratione.

RESPONSIO. Dicendum quod secundum Augustinum in XII de Trinitate, peccatum quandoque est in superiori ratione, quandoque in inferiori; ad cuius intellectum oportet duo praecognoscere, scilicet quis actus rationi attribui possit et iterum quis superiori et quis inferiori.

Sciendum est igitur quod sicut est duplex apprehensiva, scilicet inferior quae est sensitiva, et superior quae est intellectiva vel rationalis, ita est etiam duplex appetitiva, scilicet inferior quae vocatur sensualitas quae dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et superior, quae nominatur voluntas. Huiusmodi autem appetitivae duae ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, quantum ad aliquid autem diversimode: similiter quidem quantum ad hoc quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi praecedente aliqua apprehensione; appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu, ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus sed etiam intellectus et phantasia et sensus; dissimiliter autem quantum ad hoc quod in appetitu inferiori inest quaedam naturalis inclinatio qua quodam modo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat, sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior

---

[127] *Ethic.* 3 c.9 (1113a2).

[128] Acerca del paralogismo, cf. HUGUCCIO, *Liber derivationum* (ms. París B.N. lat. 7625A, f.93).

[129] C.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12.

[130] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.15 (433a10).

De manera diferente, porque en el apetito inferior se halla una inclinación natural por la que de algún modo el apetito naturalmente se prepara para tender a lo apetecible, pero el apetito superior no se determina a otra cosa, porque el apetito superior es libre, no así el inferior.

De ahí que no hallemos que el movimiento del apetito inferior se atribuye a la potencia aprehensiva, porque la causa de ese movimiento no procede de la aprehensión, sino de la inclinación del apetito. Pero el movimiento del apetito superior se atribuye a su facultad aprehensiva, a saber, a la razón, porque la inclinación del apetito superior, ya sea a esto o ya sea a aquello, es causado desde el juicio de la razón. De ahí que diferenciemos las fuerzas motrices en lo racional, irascible y concupiscible; designando en la parte superior lo que pertenece a la aprehensión, en la inferior lo que es propio del apetito.

Así pues, es claro que un acto se atribuye a la razón de modo doble: De un modo, porque es inmediatamente suyo, como un acto emanado de la misma razón, por ejemplo comparar las cosas que se han de hacer o las cosas que se pueden saber. De otro modo, porque es suyo mediante la voluntad, que se mueve por el juicio de la razón. Ahora bien, así como el movimiento del apetito, que sigue al juicio de la razón, se atribuye a la razón, así también el movimiento del apetito, que sigue a la deliberación de la razón superior, se atribuye a la razón superior, por ejemplo, como cuando alguien delibera de lo que se ha de hacer, porque alguna cosa es grata a Dios o es preceptuada por la ley divina o algo semejante. Pero sería propio de la razón inferior, cuando el movimiento del apetito sigue el juicio de la razón inferior, como cuando se delibera acerca de las cosas que se han de hacer por causas inferiores, por ejemplo, al considerar la torpeza del acto, la dignidad de la razón, la ofensa de los hombres o algo semejante.

Ahora bien, estas dos consideraciones están ordenadas pues, según el Filósofo en el 7 de la *Ética*[131], el fin tiene razón de principio en las cosas

appetitus liber est non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus. Sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus rationi attribuitur dupliciter: uno modo quia est immediate eius, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus; alio modo quod eius est mediante voluntate, quae per eius iudicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui consequitur iudicium rationis rationi attribuitur, ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis attribuitur superiori rationi, utpote cum aliquis deliberat de agendis ex hoc quod aliquid est deo acceptum vel divina lege praeceptum vel aliquo huiusmodi modo; inferioris vero rationis erit quando motus appetitus consequitur iudicium inferioris rationis ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores, utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, offensam hominum vel aliquid huiusmodi.

Huiusmodi autem duae considerationes ordinatae sunt: finis enim secundum Philosophum in VII Ethicorum in operabilibus rationem principii tenet; in speculativis

[131] *Ethic.* 7 c.8 (1151a16).

prácticas, mientras que en las especulativas no se alcanza la perfección del juicio de la razón sin que las conclusiones se resuelvan en los primeros principios; por eso, en las cosas prácticas sólo se alcanza la perfección cuando se conducen hasta el fin último, ya que sólo entonces la razón dará la última sentencia acerca de lo que ha de hacerse, y esta sentencia es el consentimiento con la obra. Y de ahí que el consentimiento con el acto se atribuye a la razón, que considera el fin último, mientras que la delectación, o la complacencia en la delectación o consentimiento es atribuida por Agustín [132] a la razón inferior. Así pues, cuando alguien peca consintiendo en un acto malo hay pecado en la razón superior; pero cuando alguien peca por la sola delectación con alguna deliberación, se dice que hay pecado en la razón inferior, porque ella misma se ocupa de disponer inmediatamente estas cosas inferiores [133]. Así, se dice que hay pecado tanto en la razón superior como en la inferior, en la medida que el movimiento de la facultad apetitiva se atribuye a la razón; pero considerando el acto propio de la razón, se dice que hay pecado en la razón superior o en la razón inferior, cuando la razón superior o la inferior se engañan en la propia confrontación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Según el Filósofo en el libro 3 *De anima* [134], como el sentido nunca se equivoca en los sensibles propios, aunque se puede equivocar accidentalmente en los sensibles comunes, así el entendimiento acerca de su objeto propio, a saber, 'lo que es', nunca se equivoca a no ser accidentalmente [135], ni se equivoca acerca de

autem scientiis non perficitur iudicium rationis nisi quando conclusiones resolvuntur in prima principia, unde nec in operabilibus perficietur nisi quando fiet reductio usque ad ultimum finem: tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam de operando dabit et haec sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quae finem ultimum inspicit, sed delectatio vel delectationis complacentia sive consensus attribuitur ab Augustino rationi inferiori. Quando igitur peccat aliquis consentiendo in actum malum, est peccatum in ratione superiori; quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod ipsa huiusmodi inferioribus disponendis immediate insistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione vel inferiori, in quantum motus appetitivae, rationi attribuitur; sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

1. Ad primum igitur [dicendum quod], secundum Philosophum in III De anima, sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest, ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet quod quid

---

[132] *De Trin.* 12 c.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12.

[133] Los elementos de todo pecado, como ofensa a Dios y culpa correspondiente del sujeto responsable, sólo pueden desaparecer del alma pecadora mediante una efusión de la gracia. Pero debe observarse que aquí ofensa es la *ofensa a los hombres*. En este caso es una razón inferior, que puede designar tanto el hecho de que pecando se ofende a los presentes cuanto el hecho de que la acción pecaminosa va a ser objeto de disgusto y los convierta en mal dispuestos hacia el que ejecuta esos actos. Es evidente que esta segunda acepción conviene mejor al contexto: para el que peca esta ofensa es un buen argumento, pero tomado de la razón inferior.

[134] *De anima* 3 c.4 (427b11-12) e ibid. 6 (428b18).

[135] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.11 (430b27).

los primeros principios, que se conocen inmediatamente en sus términos usuales[136]. Pero se equivoca comparando y aplicando los principios comunes a las conclusiones particulares. Así sucede que la razón se exime de su rectitud y en ella hay pecado.

2. A la sabiduría y a la ciencia se oponen directamente la estulticia y la ignorancia, pero, en cierta manera, indirectamente también todos los otros pecados, en la medida que la dirección de la sabiduría y de la ciencia que se requiere en el obrar se deteriora por el pecado, por razón de lo cual se dice que toda persona malvada es un ignorante[137].

3. El pecado se dice que está en la voluntad, no como en su sujeto, sino como en su causa, porque para el pecado se requiere que sea voluntario; en cambio, lo que la voluntad causa, se atribuye también a la razón, por razón de lo dicho antes.

4. Se dice que el pecado del hombre es contrario a la razón cuando es contra la razón recta, en la que no puede haber pecado[138].

5. La razón superior se dirige a las razones eternas directamente como a sus propios objetos; pero de algún modo éstos inclinan a las cosas temporales y caducas, desde el momento en que a partir de esas razones eternas juzga tales cosas temporales. Y así, cuando se pervierte su juicio sobre alguna materia, se asigna aquel pecado a la razón superior.

est, nunquam decipitur nisi forte per accidens, nec circa prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones: et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod sapientiae et scientiae secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia, sed quodam modo indirecte etiam omnia alia peccata, in quantum scilicet regimen sapientiae et scientiae quod in agendis requiritur, per peccatum depravatur, ratione cuius omnis malus dicitur esse ignorans.

3. Ad tertium dicendum quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod a voluntate causatur rationi etiam attribuitur, ratione supradicta.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem in quantum est contra rationem rectam in qua peccatum esse non potest.

5. Ad quintum dicendum quod ratio superior fertur in rationes aeternas directe sicut in propria obiecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca prout ex illis rationibus aeternis de huiusmodi temporalibus iudicat. Et sic, cum eius iudicium pervertitur circa aliquam materiam, peccatum illud rationi superiori ascribitur.

---

[136] ARISTÓTELES, *Anal. post.* 1 c.7 (72b23). Lo sensible propio corresponde a cada uno de los cinco sentidos: color para la vista, sonido para el oído, etc. No puede ser percibido por otro sentido y está en relación infalible con el propio sentido. El error es posible en cuanto a los sensibles comunes y a los sensibles por accidente. Los sensibles comunes son realmente sensibles, pero que afectan a varios sentidos, porque todo objeto sensible siendo material posee cantidad, extensión, figura, número, movimiento y reposo, los cuales pueden ser percibidos por sentidos diversos o incluso por todos. Los sensibles por accidente no son percibidos propiamente hablando por los sentidos, sino que son conocidos con ocasión de una o de varias percepciones sensibles gracias a otra facultad. Por relación a su objeto propio, que son los conceptos o ideas extraídos de las cosas sensibles, la inteligencia humana goza de la misma infalibilidad que los sentidos por relación a su sensible propio.

[137] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.3 (1110b28).

[138] Esta objeción da a entender que se trata precisamente de la delectación que se produce en el pensamiento, no de la que se pueda derivar de la ejecución del acto exterior. Por eso, deleitarse en algo que es bueno y justo por quien hace obras buenas no tiene nada de reprobable, sino que por el contrario es positivo moralmente.

6. Aunque la razón superior esté dispuesta a que se adhiera a las cosas eternas, sin embargo, no siempre se adhiere a ellas; y así en ella puede haber pecado.

7. Sócrates hacía un razonamiento semejante, queriendo mostrar que ninguno peca a sabiendas, porque la ciencia, cuando es fuerte, la pasión no la vence [139]. A lo que responde el Filósofo en el libro 7 de la *Ética* [140] distinguiendo la ciencia universal y la particular; y la ciencia en hábito y la ciencia en acto. En la ciencia en hábito distingue aquello por lo que el hábito puede ser libre o ligado, como les acaece a los borrachos. Pues bien, ocurre que alguien que tiene la ciencia universal en acto, no tenga la ciencia en particular de aquello que es necesario, sino en hábito ligado por la concupiscencia o por otra pasión, de tal modo que así el juicio de la razón no se puede informar en lo particular operable según la ciencia universal; de este modo la razón yerra en la elección, y, de tal error de elección, la persona moralmente mala es un ignorante, por mucho que tenga la ciencia en universal. Y además de esta manera la razón se abaja al pecado en cuanto se ata a él por la concupiscencia.

Artículo 4

¿Es pecado mortal la delectación morosa? [141]

En cuarto lugar, se pregunta si la delectación morosa, que existe en la razón inferior mediante el consentimiento en la delectación sin consentimiento en la acción, es pecado mortal.

Y parece que no.

6. Ad sextum dicendum quod quamvis ratio superior ad hoc sit ordinata ut aeternis inhaereat non tamen semper eis inhaeret; et sic in ea potest esse peccatum.

7. Ad septimum dicendum quod similem rationem Socrates faciebat ostendere volens quod nullum scientem contingit peccare quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus in VII Ethicorum, distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus vel ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit igitur aliquem habentem scientiam universalem in actu, in particulari circa quod est opus non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam vel aliam passionem ut sic iudicium rationis in particulari operabili non possit informari secundum universalem scientiam, et ita contingit errare rationem in electione, et a tali errore electionis omnis malus est ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc etiam modum ratio ad peccatum deducitur in quantum per concupiscentiam ligatur.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori ratione existens sine consensu in opus sit peccatum mortale. Et videtur quod non: ut enim dicit Augustinus in Enchiridion, tunsio pectoris et Oratio dominica sunt

---

[139] Aristóteles, *Ethic.* 7 c.2 (1145b22).

[140] *Ethic.* 7 c.3 (1146b31ss).

[141] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.4; *Summa* 1-2 q.74 a.8; *Quodlib.* 12 q.22 a.1. 'Quaeritur ...mortale': cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.12 n.209.

ARGUMENTOS. 1. Como dice Agustín en *Enchiridion*[142], el golpe de pecho y la oración dominical son los remedios destinados contra el pecado venial. Pero el consentimiento en la delectación sin consentimiento en la acción se cuenta entre aquellos pecados en los que el remedio se aplica por el golpe de pecho y la oración dominical; en efecto, dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[143]: *Ciertamente no se puede negar el pecado cuando el alma se deleita en pensamientos ilícitos, aunque no se decida a ponerlos por obra, si retiene y rumia con agrado lo que rechazar debía en el instante mismo de su aparición; pero es un pecado mucho menor que si se determina llevarlo a la práctica. Es, pues, necesario pedir perdón de estos pensamientos, golpearse el pecho y decir: 'Perdona nuestras deudas'*, etc. Luego el consentimiento predicho en la delectación no es pecado mortal.

2. El consentimiento en el pecado venial es venial, como el consentimiento en el pecado mortal es mortal. Pero la delectación es pecado venial. Luego también el consentimiento en ella será venial.

3. En el acto de la fornicación encontramos dos cosas por las que se puede juzgar malo ese acto: la vehemencia de la delectación, que absorbe la razón, y el daño que proviene del acto, es decir, la incertidumbre de la prole y otras cosas análogas, que se seguirían si el coito no fuera regulado por la ley del matrimonio. Ahora bien, no se puede decir que la fornicación sea pecado mortal por razón de la delectación, porque la vehemencia de la delectación se encuentra en el acto matrimonial, que no es pecado; y así no es pecado mortal, sino por el daño que proviene del acto. En consecuencia, aquel que consiente en la delectación de la fornicación y no en el acto, no se aproxima a la fornicación desde la parte por la que es pecado mortal, y así no parece pecar mortalmente.

remedia contra veniale deputata; sed consensus in delectationem sine consensu in opus inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contunsionem et Orationem dominicam: dicit enim Augustinus in XII De Trinitate «Nec sane, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis non quidem decernens esse facienda tenens tamen et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si opere statuatur implendum; et ideo de alibus quoque cogitationibus venia petenda [est] pectusque percutiendum et dicendum 'Dimitte nobis debita nostra'» etc.; ergo consensus in delectationem praedictus non est peccatum mortale.

2. Praeterea, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut et consensus in mortale mortalis; sed delectatio peccatum veniale est; ergo et consensus in eam venialis erit.

3. Praeterea, in actu fornicationis duo invenimus propter quae malus iudicari potest: scilicet vehementiam delectationis quae absorbet rationem, et nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis et alia huiusmodi quae consequerentur nisi concubitus matrimonii lege ordinaretur; non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimoniali, qui non est peccatum; ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis et non in actum non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est peccatum mortale, et ita non videtur peccare mortaliter.

---

[142] C.71: ML 40,265.
[143] C.12: ML 42,1008 y *Obras completas,* o.c., V, 681.

4. El homicidio no es menos pecado que la fornicación. Pero quien piensa en el homicidio y se deleita, y consiente en la delectación, no peca mortalmente, de lo contrario todos aquellos que se deleitan oyendo historias de guerra y consienten en esta delectación, pecarían mortalmente, lo que no parece probable. Luego el consentimiento en la delectación de la fornicación no es pecado mortal.

5. Como lo venial y lo mortal están alejados casi infinitamente, lo que se aprecia por la diferencia de la pena, lo venial no se puede hacer mortal. Pero la delectación, que consiste en un solo pensamiento, es venial antes del consentimiento. Luego el consentimiento consiguiente no se puede hacer mortal.

6. La razón de pecado mortal consiste en un alejamiento de Dios. Ahora bien, alejarse de Dios no es propio de la razón inferior, sino de la superior, de la que es también volverse; pues los términos opuestos son del mismo sujeto. Luego el pecado mortal no puede estar en la razón inferior, y así el consentimiento en la delectación, que Agustín asigna a la razón inferior[144], no será pecado mortal.

7. Como dice Agustín en el libro 1 de *Contra manichaeos*[145]: *La movilización de nuestro deseo se compara a la mujer que ha sido seducida; pero a veces la razón refrena y reprime virilmente el deseo movilizado, en este caso no caemos en pecado*; de lo cual parece significar que en la unión espiritual para nosotros íntima[146], si peca la mujer y no el varón, no es pecado. Pero cuando se consiente en la delectación y no en el acto, la mujer peca y no el varón, como dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[147]. Luego el consentimiento en la delectación no es pecado mortal.

4. Praeterea, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio; sed qui cogitat de homicidio et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter, alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis et in hanc delectationem consentirent, mortaliter peccarent, quod non videtur probabile; ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Praeterea, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia poenae perpenditur, veniale non potest fieri mortale; sed delectatio quae in sola cogitatione consistit ante consensum est venialis; ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Praeterea, ratio peccati mortalis in aversione a deo consistit; averti autem a Deo non est inferioris rationis sed superioris, cuius est etiam converti: opposita enim eiusdem sunt; ergo peccatum mortale in inferiori ratione esse non potest, et ita consensus in delectationem, qui ab Augustino inferiori rationi adscribitur, non erit peccatum mortale.

7. Praeterea, ut Augustinus in libro I Contra manichaeos dicit, «Si cupiditas nostra mota fuerit, quasi iam mulieri persuasum erit; sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit, quod cum fit non labimur in peccatum»; ex quo videtur accipi quod in spirituali coniugio nobis intimo si mulier peccat et non vir non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum mulier peccat et non vir, ut Augustinus dicit in XII De Trinitate; ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

---

[144] *De Trin.* 12 c.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12.
[145] Mejor en 2 c.14: ML 34,207; *Obras completas,* o.c., XV, 457.
[146] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.8 n.205 e ibid. cap.12.
[147] C.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12.

8. Según el Filósofo en el libro 10 de la *Ética*[148], la delectación en la bondad y en la malicia sigue a la operación que la causa. Pero el acto exterior de la fornicación, que consiste en un movimiento corporal, es diferente del acto interior, es decir, del pensamiento; y así también la delectación, que sigue el acto interior, será distinta de la que sigue al acto exterior. Ahora bien, el acto interior, por su propio género, no es pecado mortal como era el exterior; entonces tampoco la delectación interior es del género de pecado mortal. Luego parece que el consentimiento en tal delectación no es pecado mortal.

9. Parece que sólo es pecado mortal lo que la ley divina prohíbe, como aparece claro por la definición de pecado dada por Agustín[149] que *el pecado es un dicho o un hecho o un deseo contrarios a la ley de Dios.* Pero en la ley divina no se encuentra prohibido el consentimiento en la delectación. Luego no es pecado mortal.

10. Parece que hay un mismo juicio sobre el consentimiento interpretativo y sobre el consentimiento expreso. Pero el consentimiento interpretativo no parece que sea pecado mortal, porque el pecado sólo se transfiere a una potencia por el acto de aquella potencia. Ahora bien, en el consentimiento interpretativo no se encuentra acto alguno de la razón, que es la que consiente, sino sólo la negligencia en reprimir los movimientos ilícitos. Luego el consentimiento interpretativo en la delectación no es pecado mortal; y de manera similar tampoco el consentimiento expreso.

11. Algo es pecado mortal, como se ha dicho[150], porque va contra el precepto divino; de otra manera Dios no sería menospreciado en la transgresión del precepto, y así el alma del que peca no se alejaría de Dios. Pero la razón inferior no advierte la razón del precepto divino,

8. Praeterea, secundum Philosophum in X Ethicorum, delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur; sed actus exterior fornicationis qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione; ergo et delectatio quae consequitur interiorem actum alia erit ab illa quae consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale sicut erat exterior; ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Praeterea, illud solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per diffinitionem peccati ab Augustino datam quod «peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei»; sed non invenitur lege divina prohibitus consensus in delectationem; ergo non est peccatum mortale.

10. Praeterea, idem iudicium videtur esse de consensu interpretativo et de consensu expresso; sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiae; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis quae dicitur consentire sed sola negligentia reprimendi illicitos motus; ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale; et similiter nec consensus expressus.

11. Praeterea, ex hoc est aliquod peccatum mortale, ut dictum est, quod est contra praeceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressione praecepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo; sed ratio inferior non advertit rationem

[148] *Ethic.* 10 c.8 (1175b24).

[149] Cf. SAN AGUSTÍN, *Contr. Faust.* 22 c.27: ML 42,418 según el comentario de PEDRO LOMBARDO, *Lib Sent.* 2 d.35 c.1.

[150] Como se ha dicho en la nota anterior.

porque esto es oficio de la razón superior, que delibera las razones eternas[151]. Luego en la razón inferior no puede haber pecado mortal, y así el consentimiento predicho no es mortal.

12. Puesto que en el pecado existen dos cosas, conversión y aversión, a la conversión sigue la aversión; pues por lo mismo por lo que alguien se vuelve a uno de los contrarios, se separa del otro; pero aquel que consiente en la delectación y no en el acto, no se vuelve plenamente al bien cambiable, porque lo completo consiste en el acto. Luego ni allí hay una aversión completa ni tampoco hay allí pecado mortal.

13. En la glosa en el principio de Jeremías[152]: *Dios está más inclinado a la misericordia que al castigo.* Pero si alguien se deleitara en la meditación de los preceptos divinos y consintiera en tal delectación, como no se propusiera con esfuerzo cumplir los divinos preceptos, no merecería el premio. Luego si consintiera en la delectación del pecado, mientras no determine cometer el pecado con esfuerzo, no merecería castigo; y así no parece pecar mortalmente.

14. La parte inferior de la razón se compara con la mujer[153]. Pero la mujer no es dueña de su voluntad, porque *No dispone la mujer de su cuerpo* como dice el Apóstol[154]. Luego la parte inferior de la razón no es dueña de su voluntad, y así no puede pecar.

LO CONTRARIO consta porque nadie se condena a no ser por el pecado mortal. Pero el hombre se condenará por el consentimiento en la delectación; por lo cual dice Agustín en el libro 12 *De Trinitate*[155]: *Todo hombre ha de ser condenado, a menos que estos pecados cometidos sin el*

praecepti divini, hoc enim est officium superioris rationis quae aeternas rationes consulit; ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest, et sic consensus praedictus non est mortalis.

12. Praeterea cum in peccato sint duo, conversio et aversio, ad conversionem aversio sequitur: hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur ab uno avertitur; sed ille qui consentit in delectationem et non in actum non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit; ergo nec est ibi completa aversio et ita nec est ibi mortale peccatum.

13. Praeterea, ut dicitur in glosa in principio Ieremiae, «Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum»; sed si aliquis in meditatione divinorum praeceptorum delectaretur et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina praecepta non mereretur praemium: ergo nec poenam meretur si in delectationem peccati consentiat dummodo non statuat opere implere;

14. Praeterea, inferior pars rationis mulieri comparatur; sed mulier non est suae voluntatis, quia «non habet potestatem sui corporis» ut Apostolus dicit; ergo nec inferior pars rationis suae voluntatis est, et ita non potest peccare.

SED CONTRA, nullus damnatur nisi pro peccato mortali; sed homo damnabitur pro consensu in delectationem: unde dicit Augustinus in XII De Trinitate «Totus homo damnabitur nisi haec quae sine voluntate operandi sed tamen cum voluntate animum

---

[151] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 12 c.3: ML 42,999.

[152] *Glossa ordin.* super Ier. Prol. [de ORÍGENES, *In Ier.* Hom. 1 n.1 Hieron. intérprete: MG 13,255A], ver también GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 2 tr.30 c.1 (f.102).

[153] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* 12 c.12: ML 42,1007; PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.6-7.

[154] 1 Cor 7,4.

[155] C.12: ML 42,1008 y *Obras completas,* o.c., V, 683.

propósito de descender a la acción, con sólo el pensamiento ilícito de la complacencia culpable, nos sean perdonados por la gracia del Mediador. Luego el consentimiento en la delectación es pecado mortal.

2. La delectación de una operación y la operación misma se reducen al mismo género de pecado, como también la operación de la virtud y la delectación en ella se reducen a la misma virtud. En efecto, propio del justo es ocuparse de cosas justas y deleitarse de las obras justas como se dice en el libro 1 de la *Ética*[156]. Pero el acto de fornicación está en el género de pecado mortal. Luego también la delectación en el pensamiento sobre la fornicación, y así el consentimiento en la delectación será pecado mortal.

3. Si en la razón inferior no puede haber pecado mortal, los gentiles, que no deliberaban sobre los actos a no ser según razones inferiores, no pecarían mortalmente fornicando o haciendo alguna cosa de esta naturaleza, lo que es falso evidentemente. Luego en la razón inferior puede haber pecado mortal.

SOLUCIÓN. Hay que decir que el mismo asunto es aquel por el que se investiga sobre la delectación morosa si es pecado mortal, y aquel otro por el que se investiga sobre el consentimiento en la delectación; pues no puede haber duda sobre la delectación morosa si es pecado mortal si se dice que es morosa por la demora temporal. En efecto, es cierto que la prolijidad del tiempo, a no ser que intervenga alguna otra cosa, no habiendo circunstancia alguna agravante hasta el infinito, no puede dar a un acto razón de pecado mortal[157]. Pero lo que parece dudoso es

talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur»; ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Praeterea, delectatio operationis alicuius et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in ea ad eamdem virtutem: iusti enim est et operari iusta et delectari de iustis operibus ut patet in I Ethicorum. Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis; ergo et etiam delectatio in cogitatione de fornicatione, et sic consensus in delectationem erit peccatum mortale.

3. Praeterea, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando vel aliquid huiusmodi faciendo, quod patet esse falsum; ergo in inferiori ratione potest esse mortale peccatum.

RESPONSIO. Dicendum quod eadem quaestio est qua quaeritur de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale et qua quaeritur de consensu in delectationem; dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale si dicatur esse morosa a mora temporis; certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis nisi aliquid aliud interveniat cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur dubitabile utrum delectatio quae dicitur morosa

---

[156] *Ethic.* 1 c.13 (1099a10).

[157] En principio no parece que la delectación tenga nada que ver con la morosidad. Pero hay que recordar que la etimología *moror*, pararse o dar moratoria, incluye un peligro en la permanencia. Se trata de recabar placer en el pensamiento de un acto que no se quiere cumplir de hecho. La satisfacción que se puede sentir por lo que se ha hecho, en principio da igual que sea duradera o no, pero esa satisfacción es buena sobre los actos buenos, en cambio, sobre los actos malos, puede inclinar otra vez al sujeto a hacerlos externamente. Ésta es la cuestión.

si la delectación, que se dice morosa por el consentimiento que sobreviene de la razón, es pecado mortal. Sobre esto algunos han opinado de modo diverso.

Algunos[158] dijeron que no es pecado mortal sino venial. Opinión que, sin duda, parece ser contraria a los dichos de Agustín, quien desde tal consentimiento amenaza al hombre a la condenación, como es manifiesto por sus palabras. Contradice también a esta opinión el sentir común de los modernos[159], y además parece ser un peligro para las almas, porque a partir del consentimiento en tal delectación el hombre podría caer más fácilmente en el pecado. Por esto parece que hay que estar más de acuerdo con la otra opinión, que afirma que ese consentimiento es pecado mortal; la verdad de esta opinión se puede tomar aquí.

Hay que saber efectivamente que así como al acto exterior de la fornicación sigue su delectación sensible, así también al acto del pensamiento sigue una cierta delectación interior. Pero al pensamiento sucede una delectación doble: una, de parte del mismo pensamiento, y otra, de parte de lo que es pensado. En efecto, nos complacemos a veces pensando en el pensamiento mismo, por el que adquirimos un cierto conocimiento en el acto de algunas cosas, aunque nos desagrade: por ejemplo, una persona justa reflexiona sobre los pecados, examinándolos o comparándolos, y se deleita en la verdad de este pensamiento. Pero cuando a causa de las cosas pensadas se sigue la delectación, entonces la misma cosa pensada mueve e incita el afecto.

Estos dos tipos de pensamientos en algunos actos difieren de manera clara y se distinguen con nitidez, pero su distinción en los pensamientos acerca de los pecados de la carne se mantiene más oculta, precisamente porque a causa de la seducción de lo concupiscible se sigue de inmediato un movimiento a pensar las cosas concupiscibles en el apetito concu-

ex consensu rationis superveniente, mortale peccatum sit. Circa quod diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale sed veniale. Quae quidem opinio dictis Augustini adversari videtur qui ex tali consensu damnationem homini comminatur ut patet ex verbis eius inductis. Contradicit etiam isti opinioni fere communis modernorum opinio, et videtur etiam in periculum vergere animarum cum ex consensu in talem delectationem homo promptissime in peccatum incidere possit. Unde alteri opinioni magis videtur assentiendum quae ponit talem consensum esse peccatum mortale; cuius opinionis veritas hinc accipi potest.

Sciendum namque est quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita etiam ad actum cogitationis sequitur quaedam interior delectatio. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur: una quidem ex parte ipsius cogitationis, alia vero ex parte ipsius cogitati; delectamur enim quandoque in cogitando propter ipsam cogitationem ex qua nobis acquiritur quaedam cognitio in actu aliquorum quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis iustus cogitat de peccatis de eis disputando vel conferendo, et in veritate huius cogitationis delectatur; sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hae quidem duae cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt et aperte distin-

---

[158] Concretamente, por ejemplo, SIMON DE TOURNAI, *Disputationes* 44 (Warichez p.127-128); ALANO DE LILLE, *Regulae de sacra theologia* 78: ML 210,661C-D.

[159] PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.24 c.9-12, *Summa fr. Alexandri* 3 pars n.298 y 387; SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* 2 d.24 a.13; SAN BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.24 p.11 a.2 q.2.

piscible, causado por las mismas cosas concupiscibles. Así pues, la delectación que sigue al pensamiento por parte del mismo pensamiento se reduce completamente a un género distinto que el de la delectación del acto exterior. Por lo cual la delectación que siga el pensamiento de cualquier clase de males o no es en absoluto pecado, sino una delectación laudable, cuando uno se deleita en la contemplación de la verdad; o, si se da alguna inmoderación, entrará el pecado de curiosidad. Pero la delectación que sigue al pensamiento por parte de la cosa pensada coincide en el mismo género que la delectación del acto exterior. Pues como se dice en el libro 11 de la *Metafísica*[160] la delectación por sí consiste en el acto, mientras que la esperanza y la memoria son cosas deleitables por razón del acto. Por lo cual, consta que tal delectación según su género es desordenada con el mismo desorden por el que es desordenada la delectación exterior. Así pues, dado que la delectación exterior sea pecado mortal, entonces también la delectación interior, en sí misma y absolutamente considerada, es del género del pecado mortal. Ahora bien, siempre que la razón se somete al pecado mortal mediante aprobación, entonces es pecado mortal; porque se excluye de la razón la rectitud de la justicia, cuando ella misma se somete a la iniquidad por aprobación; entonces se somete a esta delectación perversa cuando consiente en ella. Y ésta es la primera sujeción por la que se somete a ella; y por esta sujeción se sigue a veces que elija el mismo acto desordenado para conseguir una delectación más perfecta. Y cuanto a más cantidad de desórdenes tiende para conseguir la delectación, tanto más avanza en el pecado. Sin embargo, el origen primero de este progreso será aquel consentimiento por el que admitió la delectación, por eso aquí es incoado el pecado mortal.

guuntur, sed earum distinctio in cogitationibus de peccatis carnis magis latet eo quod propter corruptionem concupiscibilis ad cogitationem talium concupiscibilium statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quae cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualiumcumque malorum cogitationem sequatur vel penitus non est peccatum sed laudabilis delectatio cum quis delectatur in cognitione veri; vel si sit ibi aliqua immoderantia continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quae sequitur cogitationem ex parte rei cogitatae in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in XI Metaphysicae delectatio per se in actu consistit, sed spes et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior: dato igitur quod delectatio exterior sit peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis est. Quandocumque autem ratio se subiicit peccato mortali per approbationem tunc est peccatum mortale; excluditur enim a ratione rectitudo iustitiae cum ipsa subiicitur iniquitati per approbationem: tunc autem se subiicit huic delectationi perversae quando in eam consentit. Et haec est prima subiectio qua ei se subiicit; et ex hac subiectione consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam; et quanto in plures inordinationes tendit ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit, unde ibi peccatum mortale inchoatur.

[160] *Metaph.* 11 (= 12) c.8 (1072b16).

Por tanto, concedemos sin rodeos que el consentimiento en la delectación de la fornicación o de otra cosa mortal es un pecado mortal. De lo que también se sigue que lo que el hombre obra a partir del consentimiento en tal delectación, de tal manera que alimente y tenga una delectación de esta clase, como son los toques deshonestos o los besos libidinosos o cosas semejantes, todo esto es pecado mortal.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como dice Agustín en el *Enchiridion*, la oración dominical y otras cosas análogas valen no sólo para borrar los pecados veniales, sino también para remisión de los mortales, aunque no así para la desaparición total de los mortales, como bastan para la desaparición total de los veniales.

2. La delectación que sigue al pensamiento de la fornicación por parte de lo pensado, es mortal según su género; pero accidentalmente sólo es pecado venial, en cuanto evita el consentimiento, en el que se consume la razón de pecado mortal; sin el consentimiento, aunque el cuerpo se deshonrara con violencia, no sería pecado mortal, porque el cuerpo no se puede ensuciar por la impureza del pecado sin consentimiento de la mente, como dice Lucía[161]. Y por eso cuando el consentimiento sobreviene, se remueve el accidente predicho y se hace pecado mortal, como ocurriría también en la persona que hubiera sido violada si consintiera.

3. Todo desorden de fornicación en cualquier lado que suceda, redunda en la delectación que se causa por ella misma; por esto el que aprueba una delectación de este género, peca mortalmente.

4. Si alguien se deleitara en el pensamiento de homicidio por razón de la misma cosa pensada, esto no sería a no ser a causa del afecto que

Unde simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis esse peccatum mortale. Ex quo etiam sequitur quod quicquid homo agit ex consensu talis delectationis ad hoc ut huiusmodi delectationem nutriat et teneat, sicut sunt turpes tactus vel libidinosa oscula vel aliquid huiusmodi, totum est peccatum mortale

1. Ad primum igitur dicendum quod, sicut Augustinus in Enchiridion dicit, Oratio dominica et alia huiusmodi non solum ad delenda venialia peccata valent, sed etiam ad remissionem mortalium, quamvis non ita ad deletionem mortalium sicut sufficiunt ad deletionem venialium.

2. Ad secundum dicendum quod delectatio illa quae consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, in quantum scilicet praevenit consensum deliberatum in quo perficitur ratio peccati mortalis, sine quo, etiamsi corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale, quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati sine consensu mentis, ut dicit Lucia. Et ideo quando consensus advenit removetur praedictum accidens et fit peccatum mortale, sicut etiam accideret in ea quae per violentiam corrumperetur si consentiret.

3. Ad tertium dicendum quod tota inordinatio fornicationis undecumque contingat redundat in delectationem quae ex ipsa causatur; unde qui huius generis delectationem approbat mortaliter peccat.

4. Ad quartum dicendum quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitatam hoc non esset nisi propter affectionem quam haberet ad

---

[161] Cf. MOMBRICIO, *Sanctuarium*, Passio S. Luciae V.M. (ed. 2.ª, París 1910, II p.106).

tuviera al homicidio, y así pecaría mortalmente; pero, si alguien se deleitara en tal pensamiento por razón de la información de aquellas cosas que piensa o por otra razón semejante, no sería pecado mortal siempre, sino que se reduciría a algún otro género de pecado distinto del homicidio, a saber, la curiosidad u otro semejante.

5. Nunca aquella delectación que numéricamente fue venial, será mortal; pero si sobreviene el acto del consentimiento, será pecado mortal.

6. Hay que decir que aunque la razón superior sea la que se vuelva por sí sola a Dios, sin embargo, de algún modo la razón inferior se hace partícipe de esta conversión según que se regula por la superior, como también el apetito irascible y el concupiscible se dice que participan de algún modo de la razón, en cuanto obedecen a la razón; y así también la aversión del pecado mortal puede pertenecer a la razón inferior.

7. Agustín en el libro *Contra manichaeos* no expone del mismo modo aquella tríada como en el libro *De Trinitate*. En efecto, en el libro 12 *De Trinitate* atribuye la serpiente a la sensualidad, la mujer a la razón inferior, el varón a la razón superior; sin embargo, en el libro *Contra manichaeos* atribuye la serpiente al sentido, la mujer a la concupiscencia o sensualidad, el varón a la razón. Por consiguiente, es claro que no se sigue el razonamiento.

8. El acto interior, esto es, el pensamiento, tiene una delectación diferente de la delectación del acto exterior, que sigue al pensamiento por sí mismo. Pero la delectación que sigue al pensamiento de parte del acto pensado, se reduce al mismo género, porque nadie se deleita en algo a no ser que sea afectado por aquella cosa y no la aprehende como conveniente. Por consiguiente, el que consiente en la delectación interior aprueba también la delectación exterior y quiere disfrutar de ella, al menos pensando en ella.

homicidium, et ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione tali propter notitiam eorum de quibus cogitat vel propter aliquid aliud huiusmodi, non erit peccatum mortale semper, sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati quam homicidium, scilicet ad curiositatem vel aliquid huiusmodi.

5. Ad quintum dicendum quod illa delectatio quae fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens peccatum mortale erit.

6. Ad sextum dicendum quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen huius conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio secundum quod a superiori regulatur, sicut et irascibilis et concupiscibilis dicuntur participare aliqualiter ratione in quantum rationi obediunt; et ita etiam aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

7. Ad septimum dicendum quod Augustinus in libro Contra Manichaeos non eodem modo exponit illa tria sicut in libro De Trinitate. In XII De Trinitate enim serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in libro Contra Manichaeos serpentem sensui, mulierem concupiscentiae sive sensualitati, virum rationi: unde patet quod ratio non sequitur.

8. Ad octavum dicendum quod actus interior, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quae consequitur cogitationem per seipsam; sed delectatio quae consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus quia nullus delectatur in aliquo nisi afficiatur ad illud et apprehendat illud ut conveniens: unde qui consentit in delectationem interiorem approbat etiam exteriorem delectationem et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

9. El precepto *No desearás...* etc. [162], prohíbe el consentimiento en la delectación. En efecto, en la ley no se dan sin razón preceptos diferentes acerca del acto exterior y acerca de la concupiscencia interior. Sin embargo, con todo, si no se prohibiera con algún precepto especial, desde el momento en que la fornicación se prohíbe, se prohibirían también todas las consecuencias que pertenecen a lo mismo.

10. Antes que la razón sopese la delectación o el daño de la misma, no hay un consentimiento interpretativo aun cuando no lo evite; pero cuando ya la razón lo sopesa a partir de la delectación que surge y a partir del daño consecuente, como cuando el hombre percibe del todo que se inclina al pecado por esta delectación y que se precipita al abismo, si expresamente no resiste, parece consentir, y entonces el pecado se transfiere a la razón por su acto, porque obrar y no obrar, cuando alguien debe obrar, se reduce al género del acto según que el pecado de omisión se reduce al pecado de acción.

11. La fuerza del precepto divino llega hasta la razón inferior en cuanto participa del régimen de la razón superior, como se ha dicho antes.

12. La conversión por la que alguien después de la deliberación se vuelve hacia alguna cosa del género del mal, es suficiente para la razón de un pecado mortal, aunque después de este complemento pueda ser añadido algún otro complemento.

13. Como dice Dionisio en el capítulo 4 *De divinis nominibus* [163]: *El bien es causado por una causa total y perfecta, pero el mal por defectos particulares*; y así se requieren muchas más cosas para que algo sea un bien meritorio que para que sea un mal demeritorio, aunque Dios esté más dispuesto a remunerar los bienes que a castigar los males. Por esto

9. Ad nonum dicendum quod consensus in delectationem prohibetur praecepto illo «Non concupisces» etc.; non enim sine causa de actu exteriori et de interiori concupiscentia diversa praecepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo praecepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur prohibentur et omnia consequentia quae ad idem pertinent.

10. Ad decimum dicendum quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum etiamsi non resistat; sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente et de nocumento consequente, utpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari et in praeceps ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum eius, quia agere et non agere cum quis agere debet ad genus actus reducuntur secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

11. Ad undecimum dicendum, quod vis praecepti divini pervenit usque ad rationem inferiorem in quantum participat regimen superioris rationis, ut prius dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis, quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

13. Ad tertium decimum dicendum quod, sicut dicit Dionysius in IV cap. De divinis nominibus, «bonum causatur ex una tota et perfecta causa sed malum ex singularibus defectibus»; et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium quam ad hoc quod sit malum demeritorium, quamvis Deus sit pronior ad

[162] Cf. Dt 5,21.
[163] § 30: MG 3,729C (Dion. 298).

el consentimiento en la delectación sin consentimiento en la obra no basta para merecer, en cambio, basta en los malos para desmerecer.

14. La mujer por derecho no debe querer nada contra la orden debida del varón, pero, de hecho, a veces puede querer lo contrario y lo quiere, y así también sucede con la razón inferior.

Concedemos los argumentos en contra, aunque el último concluye en falso. En efecto, se presenta como si un gentil no pudiera pecar según la razón superior, lo que es falso; pues no hay nadie que no estime en algo que está el fin de la vida humana, y cuando desde él toma la deliberación, esto pertenece a la razón superior[164].

Artículo 5

¿Puede haber pecado venial en la razón superior? [165]

En quinto lugar, se pregunta si en la razón superior puede haber pecado venial.

Y parece que no.

Argumentos. 1. En efecto, propio de la razón superior es adherirse a las razones eternas[166]. Luego en ella no puede haber otro pecado que apartarse de las razones eternas. Pero desviarse de las razones eternas es pecado mortal. Luego en la razón superior no puede haber otro pecado que el mortal.

remunerandum bona quam ad puniendum mala: unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem in malis ad demerendum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod mulier de iure non debet velle contra viri debitam ordinationem sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle et vult, et ita etiam est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat: procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset, quod falsum est; nullus est enim qui non extimet in aliquo esse finem humanae vitae, et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non: superioris enim rationis est inhaerere rationibus aeternis; ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur ab aeternis rationibus: sed deflecti a rationibus aeternis est peccatum mortale; ergo in superiori ratione non potest esse peccatum nisi mortale.

---

[164] Aunque se subraya la carencia de intuiciones superiores, conectadas con el mundo divino, para cuantos carecen de esa razón superior, sin embargo es interesante esta respuesta del artículo cuarto: «No hay nadie que no estime en algo que está el fin de la vida, y cuando desde él toma la deliberación, esto pertenece a la razón superior». Las limitaciones de los filósofos, por carecer de esa razón, hacen que no lleguen a algunas percepciones, como por ejemplo conocer la humildad, pero con ello no se invalidan importantes adquisiciones del pensamiento humano. Los argumentos en favor de una respuesta afirmativa sobre esos conocimientos superiores se afianzan, porque todos saben cuál es el fin de la vida humana.

[165] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.5; *Summa* 1-2 q.74 a.9 y 10; *De malo* q.7 a.5.

[166] San Agustín, *De Trin.* 12 c.7: ML 42,1005.

2. El pecado venial por desprecio se hace mortal. Pero no parece sino que exista desprecio cuando alguien delibera que algo es malo y que debe ser castigado por Dios y, no obstante, consiente cometerlo. Luego parece que, siempre que después de la deliberación de la razón superior se consiente en el acto, incluso de pecado venial, es pecado mortal.

3. Hay una parte en el alma en la que no puede haber otro pecado que el venial, a saber, la sensualidad [167]; pero otra en la que puede haber el pecado venial y el pecado mortal, como la razón inferior [168]. Parece entonces que existe una parte en el alma en la que hay pecado mortal, y ésta no es la sindéresis, porque en ella no hay pecado alguno [169]. Luego esto conviene a la razón superior.

4. En el ángel y en el hombre, en estado de inocencia, no podía haber pecado venial, porque el pecado venial nace de la seducción de la carne [170], que entonces no existía. Pero la razón superior está separada de la seducción de la carne. Luego en ella no puede haber pecado venial.

LO CONTRARIO consta porque el consentimiento en el acto de pecado no es más grave que el acto del pecado. Pero el consentimiento en el acto del pecado venial pertenece a la razón superior. Luego también el pecado venial.

2. El movimiento súbito contra la fe es pecado venial, y está en la razón superior. Luego en ella hay pecado venial.

SOLUCIÓN. Hay que decir que en la parte de la razón superior puede haber pecado venial y mortal, sin embargo hay una materia en la razón superior en la que sólo existe el pecado mortal. Lo que es claro: en

2. Praeterea, peccatum veniale per contemptum fit mortale; sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum et tamen illud committere consentiat; ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentitur etiam peccati venialis, sit mortale peccatum.

3. Praeterea, est aliquid in anima in quo non potest esse peccatum nisi veniale, scilicet sensualitas; aliquid vero in quo potest esse et veniale et mortale, ut ratio inferior; ergo videtur quod aliquid etiam sit in anima in quo non sit nisi peccatum mortale: hoc autem non est synderesis quia in ea nullum est peccatum; ergo hoc convenit superiori rationi.

4. Praeterea, in angelo et in homine in statu innocentiae non poterat esse peccatum veniale propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quae tunc non erat; sed ratio superior est remota a carnis corruptione; ergo in ea peccatum veniale esse non potest.

SED CONTRA, consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati; sed consensus in actu venialis peccati ad superiorem rationem pertinet; ergo et peccatum veniale.

2. Praeterea, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est, et non est nisi in superiori ratione; ergo in ea est peccatum veniale.

RESPONSIO. Dicendum quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale, sed tamen aliqua materia est circa quam in superiori ratione non potest esse

---

[167] Cf. *De verit.* q.25 a.5.
[168] Cf. *De verit.* q.15 a.3.
[169] Cf. *De verit.* q.16 a.2.
[170] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.31 c.4-5.

efecto, la razón superior ejerce su acto directamente sobre las razones eternas, e indirectamente sobre las cosas temporales, de las que las juzga según las razones eternas. Ahora bien, sobre la materia propia, es decir, sobre las razones eternas, tiene un doble acto: súbito y deliberado. Pero como el pecado mortal no se consuma a no ser por el acto de deliberación, podría haber pecado venial en la razón superior cuando el movimiento es súbito, en cambio, mortal cuando el movimiento es deliberado, como aparece en el pecado contra la fe. Pero sobre la materia de las cosas temporales, su acto es deliberado, porque no se dirige a ellas, sino acercando a ellas las razones eternas. Por consiguiente, en cuanto a esta materia, si se halla en el género de pecado mortal, siempre el acto de la razón superior será pecado mortal; en cambio, si se halla en el género de pecado venial, será venial, como es claro cuando alguien consiente en una palabra ociosa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La razón superior peca, porque se aparta de las razones eternas no sólo obrando contra ellas, sino también omitiéndolas, lo cual es pecado venial.

2. No cualquier desprecio hace al pecado mortal, sino sólo el desprecio de Dios, pues por el solo desprecio el hombre se separa de Dios. Por el contrario, si después de una deliberación alguien consiente en el pecado venial, no desprecia a Dios; a no ser que, quizá, estimara que aquel pecado fuera contrario al precepto divino, por tanto así no se sigue el argumento.

3. El hecho de que en la sensualidad puede haber pecado venial, es por su imperfección. En cambio, la razón es una potencia perfecta y, por eso, en ella puede haber pecado según todas sus variedades, pues su acto puede ser consumado en cualquier género; por consiguiente, si está

nisi peccatum mortale: quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes aeternas, et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa res temporales, de quibus iudicat secundum rationes aeternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes aeternas, habet actum duplicem, et subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale quando est motus subitus, mortale autem quando est deliberatus, sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet nisi actum deliberatum quia non fertur in ea nisi conferens ad ea rationes aeternas: unde quantum ad huiusmodi materiam si sit in genere peccati mortalis semper actus rationis superioris erit peccatum mortale; si autem sit in genere venialis peccati erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbum otiosum.

1. Ad primum igitur dicendum quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis non solum faciendo contra eas, sed etiam faciendo praeter eas, quod est peccatum veniale.

2. Ad secundum dicendum quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei: per hunc enim solum homo a Deo avertitur. Post quantamcumque autem deliberationem aliquis in peccatum veniale consentiat, non contempnit Deum nisi forte extimaret peccatum illud esse contrarium praecepto divino, unde ratio non sequitur

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod in sensualitate non possit esse nisi peccatum veniale contingit ex imperfectione eius; ratio autem perfecta potentia est et ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam, actus enim eius

en el género del pecado venial, será venial; si en el género del pecado mortal, será mortal.

4. Aunque la razón superior no esté unida inmediatamente a la carne, la seducción de la carne llega hasta ella en la medida que las potencias superiores lo reciben de las inferiores.

potest esse in in quolibet genere completus; unde si sit in genere peccati venialis erit veniale, si in genere mortalis erit mortale.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis ratio superior non sit immediate carni coniuncta, tamen corruptio carnis usque ad eam pertingit in quantum superiores potentiae ab inferioribus accipiunt.

CUESTIONES DE LA SINDÉRESIS Y LA CONCIENCIA

TRADUCCIÓN Y CITAS TÉCNICAS DE

GABRIEL FERRER ALOY

INTRODUCCIÓN, NOTAS EXPLICATIVAS Y REVISIÓN DE LA TRADUCCIÓN DE

ESTEBAN PÉREZ DELGADO

INTRODUCCIÓN

Estas cuestiones disputadas *De veritate* sobre la Sindéresis y la Conciencia pertenecen al conjunto de tratados de moral de Tomás de Aquino. En ellas analiza y establece los principios mismos del obrar moral.

1. Cronología, contexto histórico y fuentes

a) *Cronología*

Santo Tomás escribe estas cuestiones disputadas (De la sindéresis y De la conciencia) entre 1257-1258, siendo magister en la Universidad de París. Estas cuestiones son obras tempranas pero no inmaduras. Les preceden el escrito *Super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1254-1256), algunos opúsculos, entre otros, el *De ente et essentia* (1252-1253), *De principiis naturae* (1252-1256), así como también comentarios a la Escritura: las exposiciones de Jeremías y de Isaías. Y les siguen, cronológicamente muy cercanos, *Contra gentiles* (1259) y el *Compendium theologiae* (1261-1269)[1].

b) *Contexto histórico*

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento medieval, las cuestiones *De veritate* se producen en un momento álgido, a mitad del siglo XIII, cuando el pensamiento cristiano se confrontaba con las nuevas filosofías y se acoplaba al nuevo lenguaje. La Universidad de París a lo largo de esta centuria fue el punto de encuentro de distintas tradiciones de pensamiento. La mayoría de sus profesores continuaban manteniendo el antiguo agustinismo, procedente de la Biblia y de los Santos Padres latinos, entre los cuales San Agustín era el que ejercía más influencia, pasando por San Anselmo de Canterbury y las escuelas de teología del siglo XII.

Una segunda tradición era la que procedía de las escuelas de artes liberales, en las que la lógica antigua, de Aristóteles, Porfirio, Boecio, y los gramáticos latinos, prolongados a través de Abelardo y Gilberto de la Porrée, se combinaba con los antiguos tratados de ciencias y de matemáticas.

---

[1] Por su relación con el tema hay que recordar que Santo Tomás escribe la *Sententia Libri Ethicorum* en 1269 (otros la colocan en 1271-1272), en su segunda regencia en París. La *Sententia libri De anima* fue escrita entre diciembre de 1267 y septiembre de 1268. La 1.ª Parte de la *Suma de Teología* (la cuestión 79 trata de la sindéresis y de la conciencia) es de 1266-1268.

En 1225 esta tradición de artes liberales sufrió una fuerte influencia de otras formas de pensamiento. Una buena parte de los escritos filosóficos y científicos de los filósofos árabes y judíos, como Avicena, Averroes, Maimónides y Avicebrón fueron traducidos al latín. Los profesores de teología mostraron un gran interés por estos nuevos tratados sobre ciencias naturales, filosofía de la naturaleza, psicología, metafísica, y teoría moral. A través de ellos se deslizó mucho pensamiento platónico y neoplatónico, reforzado por la traducción de escritos de los Padres griegos y de otros autores, el más popular entre todos, el Pseudo-Dionisio Areopagita.

Sin embargo, fue la filosofía de Aristóteles la que impactó más el pensamiento del siglo XIII. Los libros de lógica de Aristóteles se conocieron desde principios de la Edad Media a través de las traducciones del griego al latín de Boecio, pero fue sólo a partir de finales del siglo XII y comienzos del XIII cuando se conocieron los Físicos, Acerca del alma, Parva naturalia, los Metafísicos, y la Ética a Nicómaco, al ser traducidas al latín. Las primeras versiones fueron del árabe al latín y a veces incompletas. A mediados del siglo XIII se dispuso ya de revisiones mejoradas y más completas de todos los textos de Aristóteles. Tal fue el interés en la universidad de París y otras escuelas de artes por la información científica y filosófica, que las autoridades llegaron a poner dificultades y hasta prohibir el uso de las nuevas obras de Aristóteles como textos de clase. La lectura privada no estuvo igualmente prohibida y gradualmente los efectos de la filosofía peripatética se convirtieron en filtro para la enseñanza de los maestros en artes y en teología de París. Los estatutos de la Facultad de Artes de la universidad de París en los años 1252-1255 muestran que, a mediados de siglo, y justamente antes de que Santo Tomás publicara su obra sobre la verdad, prácticamente todas las obras mayores de Aristóteles eran estudiadas como parte del programa de artes.

Las cuestiones sobre la sindéresis y la conciencia tienen sus inmediatos antecedentes en Alberto Magno, Buenaventura y Odón de Rigaud[2].

c) *Fuentes que cita Santo Tomás*

Si nos atenemos a las citas a pie de página que aparecen en la edición Leonina de estas dos cuestiones disputadas, obtenemos los resultados que aparecen en las Tablas siguientes, que dan una visión impactante sobre la documentación que usa en ellas Santo Tomás[3].

---

[2] Cf. A. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, «Prólogo a la edición», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I (BAC, Madrid 2001) XIII-XXIV; A. LOBATO, «De la verdad», en ibid., 189-192; V. J. BURKE, «Introduction to S. Thomas Aquinas», en *The Disputed Questions on Truth*. I (Chicago 1952) XIII-XXVI.

[3] La cuantificación de las citas es importante para hacerse una idea de conjunto y poner un fundamento sólido a apreciaciones de tipo cualitativo sobre la dependencia conceptual de unos autores con otros. En la actualidad es frecuente, por eso, utilizar los métodos bibliométricos en historia del pensamiento para fijar, en un primer acercamiento, la presencia e influjo de unos autores en otros; véase, por ejemplo, E. GARFIELD-M. V. MALIN-H. SMAL, «Citation Data as Science Indicator», en Y. ELKANA (ed.), *Toward a Metrics of Science: The Advent of Science Indicators* (J.Willey & Son, Nueva York 1978); L. ZUSNE, «La estructura de evaluaciones de la eminencia histórica de la psicología»: *Revista de*

Tabla 1. Citas de la cuestión disputada 16: «De la sindéresis»

Autores	*N.º citas*
San Agustín	6
San Alberto Magno	3
Alejandro de Hales	1
Aristóteles	13
Averroes	1
San Basilio	1
San Buenaventura	2
Dionisio	1
Glosa ordinaria	1
Guillermo de Auxerre	3
Isaías	1
Jeremías	2
San Jerónimo	4
Pedro Lombardo	4
Ps.-Agustín	1
Ps.-Beda	1
Salmos	3
	48

Las obras de Aristóteles se llevan más de un veinticinco por ciento de las citas de Santo Tomás al tratar el tema de la sindéresis, que se reparten, por este orden de cantidad de citas, los *Metafísicos* (libro 1, libro 4, libro 7 y libro 9), en total siete citas; la *Ética a Nicómaco* (libro 2, libro 6 y libro 7), tres citas; los *Físicos* (libro 1), una cita; los *Tópicos* (libro 2), una cita y *Acerca del alma* (libro 2), una cita también.

San Agustín se queda a la mitad que Aristóteles con 6 citas, con esta distribución entre los escritos agustinianos: *De Trinitate* (libro 12 y libro 14), dos citas; *De libero arbitrio* (libro 2), una cita; *De civitate Dei* (libro 21), una cita; *De haeres.*, una cita; y *De pecc. mer. et mem.* (libro 2), una cita.

Seguidamente está San Jerónimo, con cuatro citas, todas ellas del *Comentario a Ez.* I c.1, y Pedro Lombardo, con dos citas para la *Glosa a los Salmos* y dos también para el *Libro II de las Sentencias.*

Con tres citas recibidas están su maestro Alberto Magno, dos a la *Summa de homine* (cuestión 1 a.1) y otra a la cuestión albertina *De la sindéresis.* La *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre recibe tres citas, en los tres casos referidas al libro 2 tr.2 c.1.

De la Sagrada Escritura aparecen citados a pie de página los profetas Isaías (una cita) y Jeremías (dos citas) y los Salmos (tres citas), a las que habría que añadir las otras citas de la Escritura dentro del texto toma-

Historia de la Psicología 6 (1985) 15-18; A. GOTOR-J. L. MIRALLES, «Dispersión, constancia y permanencia de citación: Un índice ponderado de visibilidad»: ibid. 6 (1985) 267-281; E. PÉREZ DELGADO-J. M. PEIRÓ-H. CARPINTERO, «Estudio prosopográfico de los "autores eminentes" para la psicología»: ibid. 6 (1981) 247-270; E. PÉREZ DELGADO-M. V. MESTRE, «Estudio comparativo de la actualidad de Freud y de otros autores eminentes en las ciencias sociales»: *Estudios Filosóficos* 33 (1984) 255-288.

siano, como son el Evangelio de Juan (una cita), Proverbios (una cita) y Génesis (una cita).

A San Buenaventura remite en dos ocasiones, ambas referidas a su *Comentario al segundo libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo.

Con sólo una cita está otro maestro franciscano contemporáneo, Alejandro de Hales *(Suma de Teología),* Averroes *(Comentario a los Metafísicos de Aristóteles* libro 4), San Basilio *(Hom. XII* al principio de los Proverbios) y el *De Divinis Nominibus* de Dionisio el Areopagita.

Así, en resumen, comprobamos que las citas de Santo Tomás en la cuestión *De la sindéresis* se distribuyen aproximadamente casi por igual entre filósofos de fuera del cristianismo —Aristóteles y Averroes— con 14 citas, Padres de la Iglesia y escritores antiguos, con 14 citas también, teólogos medievales de la época, 13 citas; libros de la Escritura (todos del Antiguo Testamento: Isaías, Jeremías y Salmos) con 7 citas, si incluimos la Glosa.

Pasamos ahora a las citas de la cuestión disputada 17: «De la conciencia». Los autores citados aquí en buena medida se repiten, pero las obras citadas varían mucho.

Tabla 2, Citas de la cuestión disputada 17: «De la conciencia»

Autores	*N.° citas*
San Agustín	6
Alan de Insulis	1
San Alberto Magno	5
Alejandro de Hales	3
San Ambrosio	1
Aristóteles	19
San Basilio	1
San Buenaventura	3
San Juan Damasceno	4
Decretales	1
Decreto de Graciano	1
Carta a los Gálatas de S. Pablo	1
Génesis	2
Glosa	3
Guillermo de Auxerre	2
Carta a los Hebreos	1
Huguccio	1
San Jerónimo	3
Moneta de Cremona	1
Orígenes	2
Pedro Lombardo	9
Proverbios	1
Ps.-Ambrosio	1
Rábano Mauro	1
Carta a los Romanos de S. Pablo	1
Salmos	1
Carta a Tito de S. Pablo	1
	76

También en la cuestión sobre la conciencia Aristóteles es, con mucho, el autor más citado por Santo Tomás. Sólo las obras aristotélicas recogen el 25 por ciento de las citas, principalmente la *Ética a Nicómaco* con 10 citas (tres al libro segundo, una al tercero, una al quinto, cuatro al libro sexto y una al libro séptimo), los *Tópicos* con 4 citas (una al libro primero y tres al libro segundo), *Acerca del alma* con una cita (al libro tercero capítulo diez), *Perihermeneias* con una cita (al capítulo nueve), *Analíticos Posteriores* con una también (libro uno, capítulo treinta y cinco), *De generatione et corruptione* (libro uno, capítulo seis), y una cita al segundo libro de los *Físicos* y una al libro quinto de los *Metafísicos*.

Le sigue a continuación en el número de citas el *Comentario* de Pedro Lombardo, con nueve citas, todas ellas referidas a la *Glossa*. A su vez, las seis citas a San Agustín se dispersan entre cinco obras agustinianas: *De duabus anim.* c.10, *De libero arb.* c.III, *Enarr. in Ps.* LIII 6, *Serm. ad populum* (éste con dos citas) y *Cont. Faust.* XXII c.27. La única obra de Agustín que se repite en la cuestión de la sindéresis y en la cuestión de la conciencia es *De lib. arb.* Así también San Juan Damasceno recibe cuatro citas, las cuatro referidas al *De fide* c.22 y tres citas San Jerónimo en su *Comment. in Ez.* c.1, que coincide también con la obra de San Jerónimo citada por Santo Tomás en la cuestión de la sindéresis. Orígenes es citado dos veces en su *In Rom.* II y X. Con una cita está, de nuevo, la *Hom. XII* sobre los Proverbios de San Basilio, y el *De paradiso* de San Ambrosio que aparece citado por primera y única vez.

De maestros y profesores de teología medievales destacan por las citas recibidas, en primer lugar, San Alberto Magno, de quien Santo Tomás cita aquí la cuestión *De conscientia* (cuatro citas) y la cuestión *De ratione inferiori et superiori* (una cita); seguidamente, con tres citas, Alejandro de Hales *(Suma de Teología)* y San Buenaventura *(Super Sent.* II d.39) y, con dos citas, Guillermo de Auxerre *(Summa Aurea)*. Otros teólogos medievales son citados por Santo Tomás en este lugar una sola vez, como Alano de Insulis *(Contra haereticos),* Moneta de Cremona *(Adversus Catharos et Valdenses),* Rábano Mauro *(Enarr. in epistulas Pauli* VIII).

Las citas explícitas de las Sagradas Escrituras son en total 8: al Génesis, dos citas; al libro de los Proverbios, y a los Salmos, una cita a cada uno; las cartas de San Pablo, a los Gálatas, a los Romanos (capítulo 2), a Tito, y a la carta a los Hebreos, una cita. Muy vinculada con los textos bíblicos está la *Glosa,* que recibe tres citas. Al Pseudo-Ambrosio se le atribuye el *Comentario a la carta de San Pablo a Tito,* que recibe a su vez una cita.

Del ámbito del derecho, Santo Tomás cita explícitamente, en la cuestión de la conciencia, las *Decretales* (una cita), el *Decreto* de Graciano (una cita) y el *Liber derivationum* del glosador del Decreto, Huguccio, con una cita también; en total tres citas a escritos de derecho.

Agrupando las citas de la cuestión sobre la conciencia según el tipo de autores, los filósofos reciben el 25 por ciento de las citas (sólo Aristóteles aparece con 19 citas); los Padres y escritores antiguos, casi un 24 por ciento (18 citas); los teólogos medievales, el 33 por ciento (25 citas); los libros de la Escritura, un 14 por ciento (con 11 citas), incluyendo las citas que recibe la *Glosa*. Las obras del ámbito del derecho apenas si

reciben un 4 por ciento (3 citas). Como se ve, en la cuestión de la conciencia tienen, proporcionalmente, mayor peso las fuentes teológicas medievales que en la cuestión de la sindéresis.

A la hora de evaluar lo que significan los datos que acabamos de presentar es difícil precisar su sentido. En todo caso, de modo negativo habría que desechar, en primer lugar, cualquier paralelismo estricto entre cantidad y calidad, es decir, que tomemos la cantidad como índice manifiesto de la importancia que Santo Tomás atribuía a los autores que citaba. Y, evidentemente, tampoco implicaría que citar mucho a un autor conlleva, de suyo, afinidad de pensamiento, puesto que citar mucho a un autor o a un escrito puede estar también destinado a rebatirlo. Sí es verdad, sin embargo, que citar mucho a un autor o escrito significa, por lo menos, darle mucha importancia, bien sea porque se le aprecia mucho o bien porque se estima muy importante el rebatirle. En segundo lugar, los datos presentados en la Tabla 1 y 2 sí ponen de manifiesto que en los temas de la sindéresis y de la conciencia Santo Tomás considera de gran importancia conocer y contrastar lo que dice la filosofía pagana con las fuentes teológicas (Escritura, Padres y escritores antiguos, teólogos contemporáneos, etc.). En tercer lugar, la Escritura está representada en sus lugares clave, pero las citas escriturísticas son, en cantidad, relativamente escasas. Se trata de temas que están tan sólo apuntados o implícitos en los libros sagrados. En cuarto lugar, para comprender en profundidad los datos expresados en cifras habría que seguir el enlace que hay entre unas citas y otras. Por ejemplo, cuando se dan citas bíblicas que son recogidas y explicadas por los Padres, que, a su vez, son base de las reflexiones de los teólogos. Justamente ese entramado de referencias bíblicas, comentarios patrísticos y reflexiones a partir de esos datos, marca el terreno en el que se mueve la teología de la sindéresis y de la conciencia que Santo Tomás quiere hacer converger con la filosofía aristotélica, que a veces le ha conducido a matizar su modo de entender esas cuestiones teológicas, pero, en ocasiones también, a resistirse a las opiniones del filósofo griego o de sus comentaristas cuando no las encuentra conciliables con la teología moral cristiana.

Por otra parte, hay que advertir que las Tablas 1 y 2 recogen las citas explícitas, pero no las implícitas o diluidas e incorporadas en textos de común aceptación. Entre estas citas o fuentes implícitas habría que poner a autores árabes y judíos. La frecuencia de citas implícitas es especialmente importante en escritos antiguos. De atenernos al dato y según las cuantificaciones expresadas en las Tablas 1 y 2, Santo Tomás sólo habría tenido en cuenta al elaborar sus cuestiones sobre la sindéresis y sobre la conciencia un texto de Averroes de su comentario a la Metafísica de Aristóteles[4], como se vio. Pero, como más tarde podrá comprobarse, no es así. De hecho, pueden existir razones varias por las que autores cuyos escritos son tenidos muy en cuenta sobre una cuestión concreta, no son citados sin embargo expresamente en el lugar y sobre el punto preciso. La documentación implícita que usa Santo Tomás no puede inferirse siempre de las citas manifiestas, pero cabe detectarla siguiendo los mo-

[4] Véase R.-A. GAUTHIER, «Le commentaire d'Averroès», en TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri De anima* XLV 1 (Ed. Leonina, Vrin 1984) 218*-235*.

vimientos de las ideas de unos autores a otros. Y para ello comencemos por trazar el marco conceptual más general que sitúa la teología de la sindéresis y de la conciencia.

2. Encuentro medieval de la moral religiosa y la ética aristotélica

Es difícil comprender la problemática moral que debate Tomás de Aquino en estas cuestiones si no nos situamos en el marco general del encuentro de la moral religiosa medieval (judía, islámica y cristiana) con la ética aristotélica. Ese encuentro de la ética griega con el pensamiento moral medieval fue primeramente una confrontación entre un sistema ético enraizado en una visión natural del mundo frente a una moral encuadrada en una cosmovisión religiosa, o como alguien ha escrito, entre un sistema ético y un sistema de piedad[5].

Una de las cuestiones muy debatidas en la teología medieval es la fundamentación del orden moral. Podríamos pensar a primera vista que como religiones reveladas o del libro (el judaísmo, el cristianismo y el islam) hubieran debido contentarse con unos planteamientos teológicos que mirasen exclusivamente a comprender y aplicar la vida moral que derivaría de la ley, del libro revelado (Libro del Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, el Corán), que es donde se contiene los mandamientos y normas que deben regir la vida de los creyentes. Pero de hecho no fue así. Ni el judaísmo ni el cristianismo ni el islam comprendió su moral mirando únicamente hacia su «decálogo», sino que, mirando a su alrededor, se preguntaban qué tenía que ver la moral religiosa propia con el hombre, con la moral de los no creyentes, con la moral de las otras religiones contrincantes. No bastaba mirar al libro, a la Revelación, al Profeta para saber por qué y cómo tenía que actuar un buen judío, un buen cristiano o un buen musulmán. Ello va a conducir a buscar los fundamentos del orden moral a partir de la propia cosmovisión y antropología que cada una de las religiones sostienen.

En el ámbito de la ética dos son las cuestiones fundamentales de confrontación entre las morales religiosas (del judaísmo, del cristianismo y del islam) y la ética aristotélica: el fin de la vida humana y cómo el hombre conoce el camino que le conduce a ese fin, o planteado en términos aristotélicos, en qué consiste la felicidad[6], fin último de la vida humana, y cómo el hombre diferencia el camino de la virtud y el camino del vicio. Ésas fueron preguntas transcendentales para los filósofos árabes (Avempace, Avicena, Averroes), para el judío Maimónides, para Alberto Magno o Tomás de Aquino, entre muchos otros. Desde la perspectiva de las tres religiones aparece claro que Dios es el punto de origen y de

---

[5] A. L. IVRY, «The greek tradition in ethics and its encounter with religious moral wisdom: The jewish experience», en B. C. BAZÁN-E. ANDÚJAR-L. G. SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge,* I (Nueva York 1995) 102-124; CH. E. BUTTERWORTH, «The greek tradition in ethics and its encounter with moral wisdom in Islam», en ibid., 125-135.

[6] Sobre fin último y felicidad en la filosofía árabe, cf. P. AROCHE ARNAS, «El fin último del hombre según Avempace», en J. M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero,* II (CSIC, Madrid 1998) 953-971.

llegada de la vida humana. Por otro lado, como religiones del Libro, es en él donde cada una de las tres religiones, dentro de su propia tradición, tienen la fuente principal del conocimiento moral. ¿Qué lugar queda, pues, para una ética como la de Aristóteles, intramundana y que se fundamenta en el conocimiento racional? La dificultad parece evidente. Sin embargo, la presencia del pensamiento aristotélico revolucionó la moral medieval en cualesquiera de sus expresiones religiosas. ¿Cuál será, pues, la clave para comprender esa especie de contrasentido?, ¿o se propusieron algo imposible?

a) *Moral judía y ética aristotélica*

Se ha escrito sobre la moral judía:

> «En la esencia del judaísmo no había lugar para la curiosidad intelectual (interrogación del ser divino). Desde su mismo origen, la esencia de la vida religiosa judía consistió en cumplir la voluntad de Dios manifestada en la Ley. Para el judío, estudiar y cumplir la Ley eran actos inseparables. Por tanto, el estudio de la Ley no era un acto de placer intelectual sino un acto de piedad. Pero, inevitablemente, el estudio de la Ley con actitud abierta llevó al descubrimiento de las posibilidades que ofrecía la razón humana para el conocimiento de la Ley. Así es como fue tomando cuerpo entre los judíos una ética del saber: aceptar la Voluntad de Dios implicaba conocerla y conocer al hombre a quien Dios había hablado. La razón humana y sus obras quedaban elevadas a signos reveladores del poder de Dios. A la vinculación del hombre con Dios por vía amorosa (cumplimiento de la Ley) se añadía ahora la vinculación por vía cognoscitiva (conocimiento de Dios)»[7].

Ese tránsito en la moral judía de una moral de la veneración y respeto a una moral racional y que analiza el sentido de las cosas, tiene un momento decisivo en el pensamiento de Maimónides, que ve en Aristóteles su primer maestro[8]. Para Maimónides, la fe de Israel y la sabiduría griega no son adversarios irreconciliables, a pesar de la presunta dialéctica de la religión y de la fálsafa. El filósofo judío busca aclarar los puntos obscuros de la Torá. Las contradicciones entre fe y razón aparecen, ciertamente, entre la interpretación canónica de los talmudistas, la cábala, el instrumentalismo del kalam y los planteamientos neoplatónicos. Sin embargo, en su esencia, fe y filosofía son idénticas; es más, la filosofía es el solo medio para asimilar el contenido de la revelación. La fe es un modus sciendi; sus objetos solamente pueden ser aprehendidos en su inmediatez por el saber filosófico. La filosofía es un camino hacia Dios[9].

---

[7] J. M. Ayala, «El racionalismo ético de Salomón Ibn Gabirol», en B. Carlos Bazán-E. Andújar-L. G. Sbrocchi (eds.), *Les philosophies morales...*, o.c., I, 328-329.

[8] A. L. Ivry, «The greek tradition in ethics...», a.c., 115.

[9] He aquí un texto emblemático del sabor teológico-filosófico de la moral de Maimónides: «Cumple recordar también que la Tora no enfoca lo excepcional, la legislación no mira a lo que raramente ocurre, sino que en punto a ideas, costumbres y actos provechosos solamente atiende a los casos generales, prescindiendo de lo obsoleto y del daño que pueda resultar de tal o cual disposición o situación legal a un solo individuo. La Ley es un factor divino, pero han de considerarse los aspectos naturales relativos a la utilidad común en ella incluidos, de los que pueden resultar, sin embargo, perjuicios

b) *Moral cristiana y ética aristotélica*

El epicentro de la confrontación entre la moral cristiana y la moral de Aristóteles cabe expresarlo así: En la ética griega ocupa un lugar central asegurar, frente al mundo, la autonomía del hombre. Las relaciones entre el hombre y el mundo constituyen el problema crucial de la ética griega. El humanismo griego sitúa en su punto de salida un hombre armonioso, cuyo problema fundamental es la hostilidad del mundo que aplasta al hombre. Para el cristianismo, sin embargo, que coloca a Dios creador como punto de partida, sólo plantea problema el pecado del hombre que ha trastornado el mundo creado. En otros términos, lo que para el griego plantea problema es un hombre armonioso frente a un mundo hostil, pero para el cristiano lo que plantea problema es que, frente a un Dios bueno, hay un hombre pecador. Por tanto el problema típicamente cristiano no es el problema de las relaciones hombre-mundo, sino las relaciones hombre-Dios [10]. Siglos atrás, en la Patrística, la confrontación de los pensadores cristianos, de los Padres de la Iglesia,

> «con la filosofía griega circundante dio lugar a la formación de un pensamiento cristiano acuñado fundamentalmente en fórmulas y conceptos de origen platónico y neoplatónico. En efecto, el núcleo de las doctrinas de origen platónico resultaba fácilmente asimilable por el Cristianismo: la transcendencia de Dios (el Bien o el Uno), la duplicidad de mundos —sensible e inteligible— que hacía del mundo sensible algo hecho a imagen (huella o vestigio) de lo Inteligible, la acción ordenadora del Demiurgo (identificado en el neoplatonismo como el Pensamiento divino), la inmortalidad del alma y su origen y destino transmundanos, la concepción de la vida como un proceso de ascesis, de purificación y elevación del alma, etc., aparecían como afirmaciones básicamente afines al Cristianismo y utilizables por éste. La constitución de un platonismo cristiano culminó en la figura de San Agustín. Hasta el siglo XII el pensamiento en occidente fue vigorosamente platónico» [11].

A primera vista, ciertamente, ninguna filosofía estaba más repleta de promesas que la platónica o la neoplatónica para la filosofía cristiana.

---

particulares, como ya hemos puesto de relieve, al igual que otros autores. Como consecuencia de esta reflexión, no te extrañarás de que la Ley no se restrinja a cada individuo en particular; al contrario, necesariamente ha de haber algunos a los que ese régimen legislativo no perfeccione del todo, dado que las formas físicas de la especie tampoco producen en cada uno todo lo que sería menester. Todas esas cosas han emanado de un solo Dios, único agente, y "han sido otorgadas por un solo pastor" (Ecl 12,11). Lo contrario sería imposible, y ya dijimos que lo imposible implica una naturaleza estable, que nunca varía. Como consecuencia de esa reflexión, las leyes no pueden adaptarse plenamente a las diversas circunstancias de individuos y tiempos, como el tratamiento médico, que debe acomodarse en cada sujeto a su actual temperamento en el momento dado. El régimen legal debe ser absoluto y abarcar la generalidad, aun cuando, a pesar de convenir a determinadas personas, pueda no convenir a otras, puesto que si se acomodara a los particulares, sería con mengua de la comunidad, y "realizarlas una cosa relativa". De ahí que la Ley tenga como objetivo primordial la independencia de tiempo y lugar; las disposiciones legislativas son absolutas y generales, según se ha dicho: 'Una misma ley regirá ante Yhaweh para vosotros, los de la congregación' (Núm 15,15), y se refieren tan sólo a lo que es útil comunalmente y en los casos ordinarios, conforme hemos expuesto». MOISÉS MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos* (Trotta, Madrid 1994) 465.

[10] R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la philosophie chrétienne* (Vrin, París 1951) 302-305.

[11] T. CALVO MARTÍNEZ, «Introducción, traducción y notas», en ARISTÓTELES, *Acerca del alma* (Gredos, Madrid 1978) 73-74.

Pero, en verdad, esa filosofía dejaba planteado, entre otros, un problema muy grave: el valor de la realidad material del cuerpo. Porque para un creyente, Dios había creado todas las cosas: la materia también. En el relato de la creación el hombre sale de las manos de Dios como un ser corporal. El espiritualismo neoplatónico comúnmente aceptado por los pensadores cristianos tenía ese grave inconveniente. No hacía justicia a la bondad de la materia. Desde esta perspectiva, la teoría de Aristóteles sobre la unión sustancial del cuerpo y alma abría un horizonte nuevo a la teología, más conforme con la revelación bíblica.

Sin embargo, las prevenciones ante Aristóteles desde el cristianismo eran manifiestas. El mismo Roberto Grosatesta, traductor de la *Ética a Nicómaco* del griego al latín, escribe en 1240 a los profesores de Oxford que pretendían cristianizar a Aristóteles que tuviesen cuidado, no sea que empeñados en hacer 'católico' a Aristóteles, se hicieran ellos heréticos[12].

Puede representar con claridad lo que significó para Tomás de Aquino la incorporación de la filosofía aristotélica a la teología cristiana esta descripción de la perspectiva tomasiana, aunque se refiera a su modo de interpretar el pensamiento aristotélico sobre el alma y no al tema moral:

> «Hay que reconocer, sin embargo, que el primer intento de síntesis aristotélico-cristiana tuvo un brillante comienzo con Tomás de Aquino. En la *Summa contra Gentiles* (redactada entre los años 1259 a 1264) encontramos el primer comentario tomista al tratado *Sobre el alma*. ¡Cuán admirable resulta su esfuerzo especulativo por interpretar con la mayor fidelidad posible la noética de Aristóteles sin salirse, al mismo tiempo, de los límites de la ortodoxia! Con una minuciosidad ejemplar va desplegando Tomás de Aquino a lo largo de numerosos capítulos (exactamente, del 56 al 78 del libro 11) la teoría aristotélica del intelecto a la que sirven de contrapunto los principales comentarios de griegos y árabes. Destaquemos en especial el capítulo 78, que constituye por sí mismo una magistral interpretación del capítulo 5.°, libro III, del *Peri Psykhes*. No obstante, permanece siempre el objetivo de fondo de pensar desde el sistema conceptual aristotélico pero no como un fin en sí sino como un instrumento para: se utilizan dichas categorías lógico-ontológicas en cuanto base para una posterior elaboración teológica. En efecto, para un escolástico como Tomás de Aquino carece de sentido pretender la autonomía del pensamiento filosófico. Consciente de las peligrosas consecuencias teológicas que se derivarían de la identificación del intelecto creativo con Dios y consciente también del abismo ontológico que hay entre el primer motor inmóvil del libro Lambda y el Dios cristiano, Tomás de Aquino hace una lectura inmanentista del intelecto y considera al *nous poietikós* parte del alma humana. Por muy alejado que se esté del espíritu de la Escolástica, no puede uno leer la vigorosa defensa tomista de la actividad intelectual, a la que concibe como operación natural del hombre, sin experimentar una viva simpatía. Como quien cree cumplido su trabajo, Tomás de Aquino confiesa al término de su interpretación de Aristóteles: 'Todo lo dicho está de acuerdo con la fe católica' (*Summa contra Gentiles,* libro 11, capítulo 79)»[13].

---

[12] «Non igitur se decipiat et frustra desudent ut Aristotelem faciant catholicum, ne utiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant, et Aristotelem catholicum constituendo seipsos haereticos faciant». *Comentario al Hexameron,* citado por E. LONGPRÉ, en AHDLMA 1 (1926-1927) 270; véase también G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* II/2 (BAC, Madrid 1975) 135.

[13] A. MARTÍNEZ LORCA, *Prólogo*, en *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles.* Traducción, introducción y notas de Salvador Gómez Nogales y Prólogo de Andrés Martínez Lorca (UNED, Madrid 1987) 61-62.

c) *Moral islámica y ética aristotélica*

El gran especialista en filosofía islámica medieval, Cruz Hernández, presenta este esquema fundamental de la moral islámica:

> «En razón de la estructura del Islam, lo que se entiende por ley es el Alcorán, obra de un legislador que abrió un ciclo jurídico que debe durar hasta la consumación de los siglos. Esta ley consiste en una norma eterna e invariable dictada por Dios para todos los pueblos y todos los tiempos. La misión de los gobernantes consiste en aplicar dicha ley, única norma que debe regir su actuación, justificando así sus actos de gobierno ante la opinión pública. Esta ley, en su esencia eterna, se ha manifestado en formas varias a lo largo de la historia; y a partir de dichas manifestaciones los gobernantes han construido los sistemas de aplicación práctica. La ley es una y se limita a proporcionar los principios generales éticojurídicos; la misión de los gobernantes consiste en administrar la aplicación concreta y práctica de la ley, reglamentando la sociedad familiar por el matrimonio, la actividad individual por los contratos, la estructura de las diversas clases sociales por el gobierno político y el régimen económico mediante la administración» [14].

También el pensamiento musulmán se presentaba más impermeable a la filosofía platónica. Como escribe Ramón Guerrero, herederos de la tradición helenística de las escuelas de Alejandría y de Atenas, los árabes partieron de un Aristóteles neoplatonizado, sistematizado en unas obras que le fueron atribuidas: la *Teología* y el luego llamado *Liber de Causis*, cuyos contenidos encontraron una favorable recepción en el mundo musulmán. En ellas, Aristóteles parecía exhibir un sistema de pensamiento que no contradecía lo que la religión explicaba. Ello tuvo como consecuencia que la filosofía fuera completamente aceptada en el mundo religioso islámico. Por esta razón, cobraron gran importancia otros escritos pseudo-aristotélicos, en los que algunas doctrinas genuinas del filósofo de Estagira están claramente mezcladas con elementos platónicos, neoplatónicos e, incluso, neopitagóricos y herméticos [15].

Antes que en el pensamiento cristiano, desde mediados del siglo XII, las relaciones entre filosofía e Islam habían entrado en una nueva crisis con Averroes. Es conocido el alto elogio que hace el filósofo cordobés de Aristóteles por haberle puesto Dios en el culmen de la sabiduría humana [16]. Las críticas de Algazel contra los filósofos por destruir la fe islámica tensan la cuerda hasta el extremo de las relaciones filosofía y religión islámica. Averroes afronta directamente el problema, estableciendo —utilizando versículos del Corán— que la religión misma manda la búsqueda de la verdad a través de la ciencia, que la religión enseña sus verdades de una manera popular, accesible a todos los hombres, pero

---

[14] M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento islámico*. I: *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente* (Alianza Editorial, Madrid 2000) 259.

[15] R. RAMÓN GUERRERO, «El pseudo-Aristóteles árabe y la literatura didáctico-moral hispana: Del Sirr Al-Asrar a la Poridat de las Poridades», en J. M. SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano...*, o.c. II, 1042.

[16] «Damos gracias infinitas a aquel a quien ha distinguido a este hombre (Aristóteles) por su perfección, que le ha colocado en el más alto grado de superioridad humana, al que ningún hombre, nunca, ha podido llegar. Es a él a quien alude cuando dice: 'Esta superioridad Dios la otorga a quien quiere'». *Coran* V 59, citado por S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Vrin, París 1955) 441.

que sólo el filósofo es capaz de captar el verdadero sentido de las doctrinas religiosas a través de la interpretación, mientras el vulgo se queda en el sentido literal. Él mismo desarrolla el verdadero sentido de los dogmas religiosos, después de haber mostrado que las sectas que se distribuyen el mundo musulmán están todas equivocadas y lejos de haber captado el verdadero sentido de la doctrina del Corán. Para él, las verdades filosóficas son el fin más alto que el hombre puede alcanzar. Pero sólo pocos hombres pueden llegar a él por la especulación, y las revelaciones proféticas eran necesarias para expandir entre los hombres las verdades eternas, igualmente proclamadas por la religión y la filosofía. Todos debemos en nuestra juventud dejarnos guiar por la religión y seguir estrictamente sus preceptos. Averroes «defiende el principio de que el fundamento del derecho reside en la naturaleza misma de las cosas y de los hechos, que no está basado en la voluntad del legislador —aunque sea la Omnipotencia Divina—, sino en el perfecto orden universal concebido por la Suprema Inteligencia de Dios»[17].

3. Lectura árabe del paralelismo del entendimiento especulativo y del práctico: Al-Farabi y Avicena

La fundamentación filosófico-teológica de la sindéresis tiene como base el paralelismo entre el intelecto especulativo y el intelecto práctico. Los historiadores medievales contemporáneos han encontrado raíces claras en la filosofía árabe, en especial de Al-Farabi y de Avicena, a la doctrina de la escolástica de San Alberto Magno y Santo Tomás. De ello expondremos algunos elementos a continuación.

i) *El entendimiento práctico y su parangón con el especulativo en Al-Farabi*

Al-Farabi[18] fue precursor de Avicena y de Averroes. La filosofía farabiana tenía como fin definir las condiciones por medio de las cuales el hombre puede alcanzar el conocimiento de la Verdad, que es en lo que consiste la felicidad suprema, y por ello todo su pensamiento gira en torno a la naturaleza del hombre. Para ello recurrió al *De anima* de Aristóteles. La facultad más perfecta por la que se manifiesta el alma es la facultad racional. Esta facultad es doble: el intelecto práctico, que se

---

[17] Véase S. MUNK, ibid., 455-457; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe* (Revista de Occidente, Madrid 1963) 339.334.

[18] Al-Farabi es conocido en la literatura árabe como «el Maestro segundo, después de Aristóteles —que era el Maestro primero—» (R. RAMÓN GUERRERO, *Filosofías árabe y judía* [Síntesis, Madrid 2001] 109). Muere en el 950, pero sus obras no fueron traducidas al latín hasta finales del siglo XII, y por tanto conocidas en occidente hasta esas fechas. Es el primer comentarista árabe de la *Ética a Nicómaco*. Parece ser que escribió un comentario a la *Ética a Nicómaco*, actualmente perdido, pero del que dan testimonio Averroes y Maimónides y del que es posible que hubiera en el siglo XIII una traducción latina que conoció San Alberto Magno. R. A. GAUTHIER, «Introducción», en ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. I: *Introduction et traduction* (Publications Universitaires de Louvain, Lovaina 1958) 72*.

ocupa de las acciones humanas que deben ser hechas, y el entendimiento teórico, por el que se perfecciona la substancia del alma [19]. La perfección del alma procede del intelecto, tema que explicó monográficamente en una obra conocida en latín con el título De intellectu et de intellecto, traducida del árabe al latín, por Juan Hispano, a finales del siglo XII [20].

Como es sabido, el paralelismo de la razón teórica y de la razón práctica lo introdujo en su tratado *De intellectu et de intellecto*. Al-Farabi señala que el término 'intellectus' se emplea en seis sentidos distintos, remitiendo a diferentes escritos de Aristóteles. En un primer sentido, intelecto significa lo que se quiere decir cuando se afirma de alguien que es inteligente, que tiene mucha capacidad de discernimiento o de deliberación. En un segundo sentido el intelecto exige esto o rechaza aquello. Es decir, el intelecto afirma o niega lo que es probable para la mayoría de los hombres. Es como lo utilizan los teólogos. El tercer sentido de intelecto es el que le da Aristóteles en los *Analíticos posteriores* (lib.2 c.9). Se entiende por intelecto la disposición o aptitud natural por la que el hombre adquiere la certeza en las proposiciones universales, verdaderas y necesarias. Estas proposiciones son los principios de las ciencias especulativas. Esta certeza no se adquiere mediante la argumentación ni la reflexión, sino naturalmente y por una especie de aptitud innata. El término intelecto designa la «luz natural», por la que percibimos inmediatamente la evidencia de los primeros principios. Es el conocimiento intuitivo previo a la demostración. El quinto sentido es aquel de que habla Aristóteles en *Acerca del alma* (lib.3 c.5). El sexto sentido de intelecto es el que le da Aristóteles en su *Metafísica* (lib.12 c.7-9).

El cuarto sentido de intelecto es del que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (lib.6 c.2) y es el que interesa aquí. Esta cuarta acepción designa la parte del alma por la que se adquiere los primeros principios de la vida práctica, los que hacen posible conocer el bien y el mal. Este cuarto sentido de intelecto se define en relación con los primeros principios de la razón práctica: gracias a una experiencia continuada, el hombre adquiere «la certeza de proposiciones y de juicios concernientes a las cosas que proceden de la voluntad y, de tal naturaleza, que es necesario elegir o evitar». Estas proposiciones son, por decirlo de alguna manera, «proposiciones afirmativas», es decir, proposiciones a las que la razón no puede negar su asentimiento, puesto que, como dice Aristóteles, «afirmar» o «negar» por la razón equivale a «proseguir» o «evitar» por el apetito. Sólo las proposiciones «afirmativas» son verdaderas o falsas. Hay otras proposiciones que no son verdaderas o falsas, sino «buenas» o «malas», y también aquellas por las que la razón dirige los actos voluntarios [21].

---

[19] R. GUERRERO, *Filosofías árabe y judía*, o.c., 127-129.

[20] «Liber Alfarabii de intellectu et de intellecto», en E. GILSON, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant» (Vrin-reprise, París 1986) 115-126. Sobre las fuentes de Al-Farabi y de su doctrina, véase J. FINNEGAN, «Al-Farabi et le peri vou d'Alexandre d'Aphrodise», en *Mélanges Louis Massignon* (Damasco 1957) 133, 152; A. BADAWI, «Histoire de la philosophie», en *Islam*, II (París 1972) 547-555; E. GILSON, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», en ibid. 18-21; R.-A. GAUTHIER, en TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri De Anima*, XLV/1 (Ed. Leonina, Vrin, 1984) 220* nota 3.

[21] Véase J. H. J. SCHNEIDER, «Le parallélisme de la raison pratique et théorique. St. Thomas d'Aquin et Al-Farabi», en BAZÁN-ANDÚJAR-SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales...*, o.c. I, 566-579.

Para ahondar en el significado de esas proposiciones «afirmativas» hay que recurrir al comentario de la *Retórica* aristotélica de Al-Farabi[22]. El sentido exacto de las proposiciones a las que la razón no puede rechazar su asentimiento porque son inmediatamente conocidas es porque ellas son los principios de la razón, es decir, los *principia per se nota* o proposiciones de suyo evidentes cuya certeza no consiste en que son comúnmente aceptadas —es el *endokson* de Aristóteles—, sino porque son el punto de vista común a priori que constituyen la razón totalmente. Por tanto hay también en la razón práctica principios por los que las cosas que proceden de la voluntad son dirigidas, y hay también primeros principios que son inmediatamente conocidos sin reflexión o investigación. Dice así Al-Farabi: «Del mismo modo, en efecto, que los principios sirven en las ciencias especulativas para descubrir en estas ciencias especulativas aquello que por naturaleza es sólo para ser conocido y no para realizarlo, así también estos juicios sirven al hombre prudente y hábil (prudens et ingeniosus) para elegir entre las cosas voluntarias aquellas que tienen tal naturaleza que deben ser realizadas»[23].

El paralelismo de la razón teórica y práctica se aclara todavía más recogiendo esta precisión de Al-Farabi: Los primeros inteligibles son de tres tipos: *a)* los principios de las artes técnicas *(poietikai), b)* los principios por los que somos conscientes del bien y del mal en las acciones *(prakticai), c)* los principios que usamos en el conocimiento de los existentes que no son objeto de nuestras acciones, y éstos son los primeros principios y órdenes: tales como los cielos y la primera causa y otros primeros principios y aquello que sucede fuera de aquellos primeros principios[24].

Escribe Druart que lo más original del pensamiento de Al-Farabi es que incluso la ética práctica es demostrativa. En el *Libro de la Religión* establece que la verdadera religión imita a la filosofía y que aquella parte de la religión virtuosa que se relaciona con las acciones recibe sus universales de la filosofía práctica. Para Al-Farabi la misma disciplina puede ser a la vez práctica y demostrativa en la medida en que permanece en el nivel de los universales y busca así fundamentar la particularización requerida por las acciones concretas. Por eso antes de explorar la aplicación de los principios universales necesitamos conocer bien los aspectos meramente especulativos de la ética[25].

El gran especialista español Ramón Guerrero resume así la aportación de Al-Farabi: «Al-Farabi aportó a la filosofía en el Islam su carácter propio: una visión del mundo en que lo real y lo divino están perfectamente ensamblados, en donde el aristotelismo y el neoplatonismo se funden en una productiva unión, y en donde el sistema edificado por la razón concluye en una filosofía política, que establece las reglas por las que se ha de regir la sociedad humana, tomándolas de las leyes racionales que rigen la estructura similar y paralela del universo. La totalidad de la

---

[22] Existe una traducción latina abreviada de Herman el Alemán bajo el título *Didascalia in rhetoricam Aristoteles ex glosa Alfarabi* (J. H. J. SCHNEIDER, Le parallélisme...», a.c., 574.

[23] Cf. J. H. J. SCHNEIDER, «Le parallélisme...», a.c., 575.

[24] Cf. ibid., 576.

[25] T. A. DRUART, «Al-Farabi on the practical and speculative aspects of ethics», en BAZÁN-ANDÚJAR-SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales...*, o.c., 478.

filosofía [...] ha de ser considerada desde la perspectiva de su teoría del intelecto y del conocimiento»[26].

b) *La posición de Avicena sobre el paralelismo entre el entendimiento teórico y el entendimiento práctico*

La postura de Avicena sobre esta cuestión la encontramos fundamentalmente en su comentario al *De anima*[27]. Según Avicena, desde la infancia, el hombre aprende a conocer y a distinguir el bien y el mal, lo que es honesto y lo que es malo. Progresivamente y bajo la influencia de la educación, se forma en el espíritu del niño un saber cuasi natural del bien y del mal *(conceptio... quasi naturalis)*[28]. La fórmula es significativa: el conocimiento de los valores morales no es puramente natural e innato, es parcialmente adquirido gracias a la educación. No se trata de un instinto, sino de un saber cuyos gérmenes están presentes en el espíritu y que se desarrollan con la ayuda de una formación bien llevada a cabo. Según Avicena, en este lugar el hombre está llamado a vivir en sociedad y es en razón del bien de la sociedad por lo que ciertas acciones no están permitidas. El bien y el mal tienen su origen en la naturaleza del hombre. El rol de la educación tiene como fin promover esa orientación natural del hombre a trabajar por bien de la sociedad[29].

En fin, el hombre es un ser que no capta sólo lo particular, sino que conoce también lo universal. Lo universal es el ámbito de lo necesario, de lo posible y de lo imposible. Gracias al conocimiento de lo universal es posible un progreso verdadero. Éste sólo es posible en el saber humano partiendo de inteligibles conocidos y sólo así el hombre puede avanzar a conocer otros inteligibles[30]. Así la ciencia no es dada de una vez por todas, siempre hay que hacerla, aunque el fundamento último del saber especulativo se constituya por principios de suyo evidentes. El progreso de la ciencia no se produce por una

---

[26] Cf. R. RAMÓN GUERRERO, *Filosofías árabe y judía*, o.c., 315. Druart resume así el sentido de la ética de Al-Farabi: «nuestra investigación muestra que aunque Al-Farabi escribió un comentario sobre la *Ética a Nicómaco,* su concepción de la ética está lejos de ser aristotélica. Una de las razones de ese alejamiento de la ortodoxia aristotélica estricta puede haber sido su deseo de presentar una ética filosófica como fundamento básico y por tanto adecuada a la ética islámica. El Qur'an y la Ley Islámica ofrecen prescripciones y prohibiciones y por tanto Al-Farabi ha ido más allá de una virtud ética y desarrolla al menos los fundamentos de las normas éticas» (T. A. DRUART, «Al-Farabi on the practical...», a.c., 482).

[27] El comentario al *De anima* de Avicena fue traducido por Gerardo de Cremona del árabe al latín, en Toledo, a mitad del siglo XII; véase *Aristoteles Latinus*, I (Roma 1939) 310-311. A su vez, los dos primeros libros de la *Ética a Nicómaco* se conocieron en Occidente desde finales del siglo XII y principios del XIII; el primer libro con el título de *Ethica nova* y el segundo y tercero dentro de la *Ethica Vetus;* cf. G. VERBEKE, «Thèmes de la morale aristotélicienne»: *Revue Philosophique de Louvain* 6/1 (1963) 199; A. PELZER, «Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote au XII siècle»: RNSP 23 (1921) 329-335; C. I. STROICK, «Introducción», en SAN ALBERTO MAGNO, *De anima,* VII/1 (Ed. Colonia, 1968) V.

[28] AVICENNA LATINUS, *Liber de anima* V 1 p.74, 65-70; Édition Critique par S. Van Riet, 2 vols. Introduction Doctrinale par G. Verbeke (Ed. Peeters, Lovaina-Leiden 1972).

[29] G. VERBEKE, «Introduction doctrinale», en AVICENNA LATINUS, *Liber de anima* IV-V (Ed. Peeters, Lovaina-Leiden 1968) 16*.

[30] AVICENNA LATINUS, *Liber de anima* V 1 p.76, 5.

especie de adición al saber precedente: todo conocimiento se desarrolla desde el interior de los primeros principios que abarcan todo el patrimonio del saber humano[31]. Por otra parte, el hombre no conoce sólo el universal, también capta lo particular, ¿cómo si no podría pasar a la acción si no tuviera conocimiento de lo concreto? Apoyándose en la percepción de lo universal y elaborando un silogismo práctico[32], puede conocer en concreto el bien y el mal, lo que es honesto y lo deshonesto, lo que debe hacer y lo que debe evitar. En la base de este saber práctico no hay principios en sí evidentes sino más bien opiniones probables, sentencias pronunciadas por sabios y creencias ampliamente extendidas entre los hombres[33].

Ese posicionamiento de Avicena sobre la probabilidad de los principios universales del entendimiento práctico se produce en un contexto epistemológico en el que se pretende diferenciar dos tipos de premisas, el de las ciencias teóricas y el de las ciencias prácticas, que parece remitir al contexto del libro primero y libro segundo de la *Ética a Nicómaco* (lib.1 c.1), donde Aristóteles busca diferenciar la geometría, ciencia exacta, de la ética[34]. El marco de esa postura aviceniana lo forman, pues, los dos primeros libros de la *Ética a Nicómaco.* La moderna interpretación de Avicena entiende que una lectura atenta de esos textos no apoyan que los juicios éticos son meramente subjetivos. Su objetivo es negar a tales creencias el status de primeros principios

---

[31] Ibid., V, 1, 78, 40.

[32] Ibid., V, 1, 78, 31.

[33] «Principia autem contemplativi sunt ex propositionibus per se notis; principia vero activi sunt ex probabilibus et ex auctoritatibus et ex famosis; experimenta autem debilia quae sunt ex opinionibus sunt aliud ab experimentis certis» (AVICENNA LATINUS, *Liber de anima,* V I p.77-79, 40-43). Escribe también: «sed intellectui contemplativo per se nota et cetera huiusmodi et activo propositiones probabiles et aliae affectiones» (AVICENNA LATINUS, *Liber de anima* 1 p.81, 80). *Probables* significa que se asiente a esas opiniones no de un modo firme sino que la posibilidad de la idea del contrario viene a la mente; *auctoritates* o autoridades recibidas son las opiniones de aquellas cuya adhesión es provocada por la palabra de alguien que se cree verídico en lo que dice; *famosis* o cosas comúnmente admitidas, lo que está ampliamente extendido y de notoriedad pública, que no proceden de la estructura del espíritu, sino de causas accidentales, que ofrecen principios convencionales de conducta (AVICENNA LATINUS, *Liber de anima* V 1 p.78, 41-42). Verbeke hace esta apostilla sobre la postura de Avicena: «En admettant le parallélisme entre l'intellect contemplatif et l'intellect pratique, Avicenne s'accorde avec la doctrine de plusieurs penseurs médiévaux: ceux-ci, cependant, iront plus loin que lui, puisqu'ils admettent que les premiers principes de la raison pratique sont immédiatement évidents comme ceux de la raison théorique. C'est la doctrine de la syndérèse, qui est conçue par plusieurs auteurs comme un savoir plus ou moins inné des premiers principes de la raison pratique» (VERBEKE, *Introduction doctrinale*, o.c., p.20*). Este paralelismo sui generis aviceniano es conocido por Alberto Magno, que lo relaciona con Aristóteles *(Eth. Nic.* lib.1 c.1): «in casibus iuris positivi, non sunt necessaria, sed probabilia, sicut bene probatum est» (SAN ALBERTO MAGNO, *De bono* tr. 5 q.1 a.1 ad 8); «unde dictum Avicennae et Philosophi duo dicta sequentia intelliguntur de sermonibus iuris gentis; et hoc est ius positivum et scriptum de quo dictum est» (SAN ALBERTO MAGNO, *De bono* tr. 5 q.1 a.1 ad 11). Un comentarista anónimo de la facultad de Artes de París —no anterior a 1230— se hace eco de esa problemática a propósito de Ethica Nova: ¿cabe una ciencia moral, si los principios morales no tienen certeza? El texto fue editado por primera vez por M. Grabmann; véase E. PÉREZ DELGADO, «Valor normativo de los principios universales de derecho natural según San Alberto Magno»: *Angelicum* 48 (1971) 394-395.

[34] D. L. BLACK, «Practical Wisdom, Moral Virtue and Theoretical Knowledge: The Problem of the Autonomy of the Practical Realm in Arabic Philosophy», en BAZÁN-ANDÚJAR-SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales...,* o.c. I, 456-457.

de demostración cuya verdad es intelectualmente evidente e intuitiva. Las proposiciones de Avicena en esta u otras discusiones sobre estos tipos de premisas tienen dos características en común: son capaces de ser falsas en algunas circunstancias (v.gr., mentir para proteger al inocente), y todas ellas suponen un contexto social que contribuye a definir el acto prohibido o mandado (v.gr., mentir, robar, y toda justicia implica más relaciones sociales que relaciones naturales entre agentes humanos). En este sentido Avicena es mucho más aristotélico aquí: las normas éticas se fundamentan en la naturaleza humana, pero son radicalmente dependientes del contexto cultural en que se presentan y por lo tanto no alcanzan el status de principios autoevidentes, necesarios e invariantes.

La negativa de Avicena a reconocer a las proposiciones éticas como «mentir es malo» el status de principio autoevidente no se opone, por otra parte, a Al-Farabi en sí mismo, en la medida en que éste mantiene la posibilidad de que la ética puede ser apoyada firmemente por una fundamentación teórica, universal, y demostrativa. Afirmar que los tipos de prescripciones o prohibiciones éticas no son autoevidentes no equivale a negar *tout court* que haya principios éticos teóricos[35].

En los textos psicológicos, Avicena también acepta algún fundamento teórico en la formación de esas creencias convencionales. El intelecto práctico, ya como intelecto o ya como principio del movimiento corporal, puede ser considerado necesariamente desde dos perspectivas: una en relación con el cuerpo y sus facultades animales, y otra como intelecto. En la medida en que las creencias éticas convencionales son universales y generales implican la intervención, no de las facultades animales, sino más bien del intelecto teórico mismo. La cooperación entre él mismo y el entendimiento práctico genera creencias generales tales como mentir es infame, la injusticia es infame[36].

Para Avicena la sabiduría práctica posee tanto un componente teórico como un componente de 'excelencia deliberativa' en la aplicación de tal teoría a la situación particular. La introducción de Avicena de un componente teórico dentro de la sabiduría práctica enraíza en la misma tendencia constatada en Al-Farabi para diferenciar claramente los aspectos particulares y deliberativos de la razón práctica de aquellas intuiciones universales dentro de la naturaleza de la virtud moral y de la excelencia humana en general.

Sin embargo, Al-Farabi aparece más estrictamente comprometido con el paradigma teórico que Avicena, aunque la diferencia entre ambos es una cuestión de énfasis. La penetración del conocimiento teórico dentro del ámbito de lo práctico en Avicena parece orientarse más a universalizar la influencia del entendimiento teórico sobre la formulación de los dichos éticos convencionales. Avicena se queda corto al afirmar que hay unos principios éticos primeros que pueden fundamentar una ciencia de lo ético. Esto no significa, naturalmente, que la alusión de Avicena al fundamento teórico de la ética excluya la fundamentación de la sabiduría práctica en una comprensión científica de la naturaleza humana. Para Avicena,

[35] Ibid., 457.
[36] Ibid., 458.

también, las verdades en las que se basa la filosofía, todas han sido establecidas por demostración teórica o por el testimonio de la revelación [37].

4. La sindéresis en la lectura medieval cristiana del tratado *Acerca del alma* de Aristóteles

Los primeros intentos en relacionar la sindéresis con el entendimiento práctico se producen en el contexto del tratado *Acerca del alma* (de Aristóteles, pero también de Al-Farabi, de Avicena y de Averroes), que es traducido del árabe al latín y comentado por los filósofos árabes. Este es el contexto filosófico que ofreció las primicias para encontrar un apoyo filosófico al constructo teológico de la sindéresis. Son los profesores de las facultades de arte (Pedro Hispano, anónimos) y de las facultades de teología (Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, etc.), anteriores a 1240, los pioneros que hacen una lectura de la sindéresis desde textos de antropología (de psicología) y no de ética.

a) *En las Facultades de Artes*

Un maestro anónimo de la facultad de artes, hacia 1225, hace un resumen de la doctrina de Aristóteles sobre la doctrina del alma y de sus potencias tal como la habían explicado Avicena y Averroes, ateniéndose estrictamente a ese plan filosófico. Sólo hay prácticamente una excepción: recoge de los teólogos el pensamiento sobre la sindéresis, porque creía poder identificarla con el entendimiento práctico de Aristóteles. Este autor, diciendo que in hoc erravit Avicena, afirma que el entendimiento agente es una potencia del alma. Doctrina que se la debe a Averroes. La razón está en que nosotros pensamos cuando queremos. El entendimiento agente está de tal manera unido al alma, que pensamos cuando queremos [38].

El comentarista anónimo divide la potencia racional en cognitiva y en afectiva. Aquella potencia cognitiva cuyo primer acto es aprehender lo verdadero, a veces se llama razón, y a veces entendimiento. El entendimiento aprehende la esencia de la cosa en sentido absoluto, mientras que la razón cuando compara una cosa con otra.

El entendimiento agente tiene una parte ordenada a conocer la verdad y otra está ordenada al bien; el primero se llama entendimiento práctico y el segundo entendimiento especulativo. Son la misma potencia: *intellectus enim cognoscitiuus convertitur in affectiuum.*

En el entendimiento práctico distingue dos partes. La primera, cuya misión es siempre asirse a lo superior, se la tome como potencia o como hábito natural, pues mueve naturalmente al bien y aborrece el mal, y nunca se equivoca: «et hec sinderesis nominatur». La segunda recibe el

---

[37] Ibid., 460; cf. M. E. MARMURA, «Avicenna on the Division of the Sciences in the Isagoge of his Shifa»: *Journal of the History of Arabic Science* 4 (1980) 247.

[38] Cf. R. A. GAUTHIER, «Le traité *De anima et potenciis eius* (año 1225) d'un maître des arts (vers 1225)»: *Rev. Sc. Ph. Th.* 66 (1982) 3-55. La orientación de este comentario es averroísta, pues afirma que el entendimiento agente es una potencia del alma.

nombre de razón, que está siempre unida a lo inferior, ya mueva a lo superior, ya a lo inferior. La razón se divide en dos partes, superior e inferior. La sindéresis murmura siempre contra el error de ambas razones, hasta el punto de que a veces los saca del error a la rectitud[39].

Otra llamada a relacionar la sindéresis con la filosofía aristotélica la encontramos en el comentario de Pedro Hispano *Sobre el alma,* publicado en 1240, recogiendo su explicación del *De anima* de Aristóteles en la Facultad de Artes de Toulouse. Glosando su autor el tercer libro *Sobre el alma* y a propósito de las potencias intelectuales motoras, incrusta un brevísimo capítulo titulado «De synderesi» —sin que aparezca el término en el texto aristotélico—, para identificarla con el apetito natural del bien en cuanto dirigido por la razón y que nos recrimina del mal. «El deseo del verdadero bien, escribe Pedro Hispano, está inserto en el alma. Puesto que viene en auxilio del orden natural, enraíza en su deseo. La sindéresis consiste por tanto en el apetito del verdadero bien que murmura sobre el consentimiento de los malos. Es el deseo recto y firme del verdadero bien que repugna a los malos afectos, bajo la conducción sin embargo de la razón. De sus obras, pues, proceden las costumbres rectas para que, bajo la guía de la sindéresis, el alma lleve una vida loable»[40].

Se trata de un deseo enraizado en el alma, modulado o impregnado de razón, que tiene como objeto el bien recto, o verdadero bien, no el bien que es sólo aparente, y es origen de las acciones morales buenas y censura de las malas. La sindéresis es *circa honestas affectiones*[41]. Pedro Hispano incluye la sindéresis entre las potencias intelectuales del alma, aunque como potencia específica, para garantizar o ayudar a la realización del bien moral en el orden natural. En el pasaje aristotélico sobre el entendimiento práctico que estaba parafraseando, había leído en la traducción de Juan de Venecia: *Intellectus quidem igitur omnis rectus est. Appetitus autem et phantasia et recta et non recta sunt*[42]. Pero la idea de la sindéresis que Pedro Hispano ofrece no la enraíza en ese concepto aristotélico sino entendiéndola como resultado de la colaboración del deseo natural y de la regulación de la razón.

b) *En las Facultades de Teología: Intellectus semper verus*

En textos teológicos aparece la primera conexión entre la sindéresis y la filosofía del entendimiento en la *Summa Aurea* de los cuatro libros

---

[39] «Sequitur de intellectu practico, qui amicitur circa bonum. Hic diuiditur primo in duas partes. «De sinderesi». Vna que semper nata est figi in superioribus, siue ipsa sit potencia siue habitus naturalis, naturaliter mouens ad bonum et abhorrens malum, et hec sinderesis nominatur, et nunquam errat. Alia pars dicitur ratio, que semper coniuncta est inferioribus, siue moueatur ad superiora siue ad inferiora. Diuiditur autem ista in duas partes, una que dicitur pars superior rationis, alia pars inferior rationis... Sinderesis uero contra errores istorum semper remurmurat, adeo quod aliquando reuocat eos ab errore ad rectitudinem»: R. A. GAUTHIER, «Le traité *De anima*...», a.c., 48, 50-52, 54-55.

[40] PEDRO HISPANO, *Scientia libri De anima*, tr.XI cap.6 (ed. M. Alonso, p.441).

[41] Ibid., c.2 p.435. Pedro Hispano en *Scientia libri 'De anima'* recoge literalmente el texto de la traducción latina: «Unde intellectus semper rectus, fantasia vero quandoque recta quandoque non recta censetur» (tr.11 c.1, p.433). Sin embargo no lo utiliza para fundamentar la sindéresis en el entendimiento práctico.

[42] ARISTÓTELES, *De anima* lib.3 c.6 (433a26).

de las Sentencias (1220-1225) de Guillermo de Auxerre. La cuestión que trata de dilucidar el teólogo medieval es si la sindéresis puede pecar. La resuelve señalando que todo depende del punto de apoyo que tenga. Si se apoya en la Verdad Primera, en su condición de imagen de Dios, donde lee todas las virtudes, la sindéresis es infalible; pero si parte de los datos sensibles para llegar a lo eterno, puede equivocarse, puesto que la razón inferior puede ser engañada por la imaginación, y así llegar incluso a desviar a la razón superior. Por tanto, sería la sindéresis que mira las cosas desde la verdad primera la que no puede equivocarse e incluso corregir a la razón inferior. Pero entonces, ¿qué sucede con el axioma de Aristóteles «Intellectus semper est verus»? Es aquí donde G. de Auxerre se refiere a los diferentes sentidos de «intellectus» de que habla Aristóteles en *Acerca del alma,* añadiendo por su cuenta el paralelismo entre el entendimiento especulativo y el práctico: «Así como en las cuestiones especulativas hay algunas cosas conocidas 'per se', que son de la pura naturaleza especulativa, así en las cuestiones prácticas hay algunos principios del obrar conocidos 'per se' en los cuales consiste el derecho natural»[43]. Ello ilustraría cómo la sindéresis siendo de suyo falible, cuando se apoya en la verdad primera es infalible. En el orden práctico sucede algo parecido a lo que sucede en el especulativo: el entendimiento no se equivoca en la percepción de los primeros principios, argumentará el autor.

También Rolando de Cremona recurre al adagio aristotélico *intellectus semper est verus*[44], pero, igual que G. de Auxerre, para apoyar que la sindéresis —como razón superior «teologal»— no se equivoca, aunque sí la sindéresis de los filósofos o como razón inferior.

Hay que anotar que el primer teólogo latino que acusó fuertemente el impacto de la filosofía de Avicena fue Guillermo de Auvernia[45]. Unos diez años después de la publicación de la *Summa Aurea* de G. de Auxerre, en su tratado *De anima* G. de Auvernia trata de la sindéresis, a la que reconoce ser una función superior de la razón, pero protestando vivamente contra los que dicen que la sindéresis no se extingue, y que

---

[43] «Intellectus duobus modis accipitur. Quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in unaquaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles quod intellectus est acceptio immediate propositionis, et secundum hoc intellectus semper est verus in speculatiuis; eodem modo sinderesis semper est uera quantum ad primam uiam in faciendis; quia sicut in speculatiuis sunt quedam que per se sunt nota, que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus ius nature consistit. Quandoque dicitur intellectus potentia intelligendi usualiter, et huius est conferre intelligibilia, et quandoque utitur apparentibus rationibus, quandoque existentibus, et sic intellectus quandoque est uerus, quandoque est falsus, sicut dicit Aristoteles quod intellectus potens est fingere multas compositiones que non eueniunt in rerum natura». *Summa Aurea in quator libros Sententiarum* a subtilissimo doctore GUILLELMO ALTISSIODORENSI (París 1500) l.I, tract.12, q.1, fol.66'. «Sinderesis, quamdiu sequitur superiorem uiam, immunis est ab errore [...] Nam dum *pergit per uiam illam et sese regulat per regulas legis prime, et forme incommutabili sese conformare satagit, et magistro interius consulenti et docenti penitus acquiescit,* non praecipitatur, sed aliarum uirium errata corrigere contendit». *Summa aurea* ibid. f. 66'b; cf. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez s Thomas et...* (Brujas 1931) 34; ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* II: *Problèmes morales* (J. Duculot, Lovaina 1948) 125, 126; J. R. MONCHO I PASCUAL, «El yusnaturalismo cristiano-medieval», tesis doctoral inédita (Fac. de Filosofía y CC. de la Educación, Valencia 1992) 108-109.

[44] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...,* o.c. II, 129.

[45] Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe* (Revista de Occidente, Madrid 1963) 339.

protesta siempre contra el mal. Para Guillermo de Auvernia el sentido moral, y por tanto la sindéresis, está ausente de aquellos que han perdido la razón, los contrahechos, los dementes, y también en aquellos que están enfangados inveteradamente en el vicio. Incluso se constata que hay herejes que han defendido sus errores hasta con su sangre, por estar convencidos de la verdad de su causa. Añadiendo incluso que si la sindéresis fuera infalible no podrían explicarse las divergencias que diferencian a los hombres en los juicios que emiten sobre los problemas morales[46]. Esta posición tan adversa frente a la sindéresis puede tener su origen, por lo menos en parte, en la posición de Avicena sobre la inestabilidad de los principios del entendimiento práctico, como se vio anteriormente.

A propósito del mismo problema planteado por G. de Auvernia y por las mismas fechas (1231-1235), un autor anónimo parisino en la cuestión sobre si la sindéresis podía pecar, se pregunta: *Intellectus semper est verus. Quare non similiter intellectus practicus semper boni est?* Esta pregunta parece remitir también al tercer libro *Acerca del alma* de Aristóteles, refiriéndose al entendimiento práctico. Las traducciones latinas del texto aristotélico decían, respecto al entendimiento especulativo, «semper est verus»[47] y, respecto al entendimiento práctico, «semper est rectus»[48]. La pregunta es interesante: ¿por qué si el entendimiento especulativo es siempre verdadero, no es el entendimiento práctico siempre recto? He ahí el paralelismo entre ambos entendimientos planteado con claridad. Sin embargo, la respuesta es elusiva. El autor sale del paso diciendo que pecar es propio del libero arbitrio, y de la sindéresis «precipitarse», usando la expresión de la Glosa ordinaria[49].

En su *Summa de vitiis* Jean de la Rochelle recoge la posición de Guillermo de Auxerre, diferenciando entre entendimiento como potencia (de la que no puede decirse que sea verdadera o falsa) y el entendimiento como hábito de los primeros principios, y esto puede entenderse de dos modos, en cuanto al entendimiento especulativo (y así entendimiento significa conocimiento de los primeros principios) y en cuanto al entendimiento práctico, significando entonces la cognición del derecho natural que contiene los principios del obrar moral. *Sicut enim in speculatiuis sunt quedam per se nota que sunt principia speculationis, ut: omne totum est maius sua parte, sic et in practicis sunt quedam per se nota que sunt principia operationis, ut: quod non uis tibi fieri, non facias alii*[50]. De nuevo aparece aquí el paralelismo entre ambos entendimientos, que coinciden en que ambos parten de unos principios evidentes. De la misma manera que el entendimiento especulativo parte de unos principios per se nota, así también sucede en el entendimiento práctico. Los ejemplos de un tipo de principios y del otro nos son conocidos ya. Lo que aquí se acentúa en el paralelismo es que tanto en un caso como en otro se trata de principios evidentes. Evidentemente, ello parece recordar más a Al-Farabi que a Avicena.

---

[46] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, o.c. II, 134.
[47] ARISTÓTELES, *De anima* lib.3 c.6 (430b28).
[48] Ibid., c.10 (433a26).
[49] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, o.c. II, 161.
[50] Véase texto en O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, o.c. II, 170.

5. Del tratado *Acerca del alma* a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: La sindéresis en San Alberto Magno

La traducción directa del griego al latín[51] de la *Ética a Nicómaco* marcó un paso definitivo en el desarrollo de la teología de la sindéresis, si bien el tratado *Acerca del alma* es cronológicamente, y conceptualmente, posterior a la *Ética a Nicómaco* en el curriculum aristotélico [52].

Alberto Magno publica su tratado *De homine* en 1242, cuando todavía no dispone del texto completo de la *Ética a Nicómaco,* pero sí de los libros publicados como *Ethica vetus* y *Ethica nova,* a los que nos referimos anteriormente[53]. En este escrito Alberto Magno se plantea las cuatro cuestiones típicas entre los teólogos sobre la sindéresis: qué es, su definición, si puede pecar y si se extingue. Alberto Magno se mueve todavía, sin embargo, dentro de la órbita de los tratados *De anima,* bien de Aristóteles, bien de los comentaristas árabes. Para explicar por qué la sindéresis no puede equivocarse remite al axioma de Aristóteles *intellectus practicus semper est verus.* La sindéresis y el entendimiento práctico cumplen la misma función, por tanto se identifican. Por otra parte, la «razón práctica» de la que hablan los filósofos es la única facultad cognitiva que mueve al bien, y ése es también el rol de la sindéresis, por tanto ambas, 'razón práctica' y sindéresis, serían lo mismo[54].

---

[51] La filosofía griega entró en el occidente latino por dos conductos: el mundo árabe español y el mundo bizantino con la toma de Constantinopla por los cruzados. Las relaciones culturales con Bizancio permitieron entrar en contacto directo con los textos griegos de Aristóteles, pues sus obras fueron traducidas del griego al latín, mientras que los árabes las tradujeron del griego al árabe y de éste al latín. Por lo que se refiere a la *Ética a Nicómaco* se traduce por primera vez al latín a finales del siglo XII. Que se conocieron bajo los títulos de Ethica vetus (libros II y III) y Ethica Nova (libro I); otro fragmento de esa traducción son parte de los libros VII y VIII; cf. M. MINIO-PALUELLO, «Iacobus Veneticus grecus, Canonist and Translator of Aristoteles»: *Traditio* 8 (1955) 279-289; R.-A. GAUTHIER, «Introducción», en ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* o.c. I, 74*; A. PELZER, «Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIe siècle»: *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 23 (1921) 329-335. El segundo paso en el conocimiento de la *Ética a Nicómaco* se dio gracias al trabajo de Herman el Alemán que en 1240, en Toledo, terminaba la traducción latina, del árabe, de la *Ética a Nicómaco* y del comentario a Averroes; cf. L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Roberts Grosseteste* (Münster 1912) 26. La instauración definitiva de la *Ética a Nicómaco* tiene lugar, sin embargo, con la traducción greco-latina de Roberto Grosatesta; como fecha de publicación se fija entre 1246 y 1247. Esta traducción tuvo en cuenta las traducciones a las que nos hemos referido anteriormente en esta nota y además incluía la traducción de algunos comentarios griegos del texto del Estagirita: el de Eustrato de Nicea († 1220) a los libros I y VI; el de un anónimo a los libros II-V y al VII; el de Miguel de Éfeso (s. XI) a los libros V, IX y X; el de Aspasio (s.II) al libro VIII. Formaban un grupo de comentarios que parece haberse formado en Constantinopla a finales del siglo XII o principios del XIII; cf. A. PELZER, «Les versions latines...», a.c., 380-385; R.-A. GAUTHIER, «Introducción», en TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum,* XLVII/1 (Ed. Leonina, 1969) 24*, 246-254*.

[52] Cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (L'Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina 1948) 189-193; R.-A. GAUTHIER, «Introducción», en ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* o.c. I, 36b*; T. CALVO MARTÍNEZ, «Introducción, traducción...», a.c., 124.

[53] E. PÉREZ DELGADO, «Valor Normativo de los principios universales de derecho natural según San Alberto Magno»: *Angelicum* 48 (1971) 394-395.

[54] SAN ALBERTO MAGNO, *Summa de Creaturis,* P.II, *De homine,* q.71, *Opera Omnia,* XXXV (Ed. Borgnet) 590-591. En este mismo lugar se pregunta Alberto Magno por qué ningún filósofo pone la sindéresis entre las potencias motoras del alma, mientras que muchos «santos» o teólogos sí lo hicieron, a lo que responde que los filósofos suelen

En una cuestión dedicada al entendimiento práctico señala además Alberto Magno que la inteligencia práctica humana está dotada de una potencia que inclina naturalmente al bien y aleja del mal, y que contiene connaturalmente los primerísimos principios del obrar moral. Además, posee también la razón, que aplica aquellos principios a lo singular, pero no tiene innatas las formas de su funcionamiento, sino que las adquiere [55].

El desarrollo de la teología de la sindéresis recibió un nuevo impulso con la teoría del entendimiento práctico del *De anima*. Las referencias a Aristóteles se limitan a esa obra, aunque a partir de 1240, como hemos visto, introduce nuevos elementos que proceden de un primer contacto suyo con la *Ética a Nicómaco*. En la cuestión sobre la sindéresis (1248-1249) sostiene que ésta es una potencia motora del obrar moral mediante el hábito de los primeros principios universales del derecho, en parte cognitiva y en parte apetitiva, pero más cognitiva. La razón de compartir de forma desigual ambas dimensiones la extrae del libro *Acerca del alma* (l.3 c.10) de Aristóteles, pues aquí se dice que el entendimiento práctico rechaza más el mal, ya que siempre es recto, que la voluntad, que puede ser recta o no recta [56]. Este pensamiento aristotélico está en otro capítulo del tratado *Acerca del alma,* pero refiriéndose al entendimiento práctico, mientras que el axioma «intellectus semper est verus» se refería al entendimiento especulativo.

En el artículo segundo de la misma cuestión vuelve a salir el tema a propósito de si la sindéresis se equivoca. Siguiendo el texto de la glosa de San Jerónimo, los teólogos decían que la sindéresis no puede «precipitarse». Pero lo que hay que saber, dice Alberto Magno, es de dónde procede que no pueda equivocarse. Para ello recuerda que la sindéresis es una potencia motora cognoscitiva perfeccionada por un hábito natural. Por tanto, la indefectibilidad vendrá de su condición de potencia o de su condición de hábito. Pero no procede únicamente de la potencia, ya que así ninguna potencia motora racional podría torcerse. Lo que es

---

diferenciar las potencias según sus objetos generales, que refiriéndose al orden de la acción es el derecho humano; mientras que los teólogos las distinguen según el derecho divino y el derecho humano, y ponen la sindéresis, refiriéndola a los principios y a la parte superior de la razón, que tiene en cuenta las razones divinas y eternas.

[55] Ibid., q.63 a.1 ad 5, XXXV, 541a; a.3 p.543ab; a.4 p.544ab y ad 5 p.545b; q.76 a.1 p.593a; a.2 p.595a; q.73 a.1 p.599a. Unos tres años más tarde (1245), en la obra *De bono,* Alberto se refiere pasajeramente por primera vez a textos del primer y segundo libro de *Ética a Nicómaco*, donde parece indicarse que los principios universales éticos son inciertos en su aplicabilidad. Saca a colación ese tema, porque intenta demostrar que el derecho natural es innato a la inteligencia humana y la incertidumbre sería incompatible con la connaturalidad. La dificultad estaba reforzada con el testimonio de Avicena, que afirmaba que los principios de la inteligencia práctica eran solamente probables. Alberto contesta diciendo que tanto Aristóteles como Avicena se refieren al derecho positivo. SAN ALBERTO MAGNO, *De bono,* tr.5 q.1 a.1 obi.8.11 (Ed. Colonia, 1951) t.XXVIII p.260 v.40-45 v.62-79. «In casibus iuris positivi, non sunt necessaria, sed probabilia, sicut bene probatum est» (SAN ALBERTO MAGNO, *De bono*, tr.5 q.1 a.1 ad 8 p.265 v.73-75). «Unde dictum Avicennae et Philosophi duo dicta sequentia intelliguntur de sermonibus iuris geniti; et hoc est ius positivum et scriptum de quo dictum est» (ibid. ad 11 p.265 v.67-70). En ese lugar Alberto cita a Aristóteles según el texto de la *Ethica nova* (cf. Ed. Marchesi, p.XXVII, 15-17). Como ya se vio, Avicena, por su parte, había escrito: «Principia vero activi "intellectus" sunt ex probabilibus» (*Liber de anima* V 1 ibid. p.78).

[56] SAN ALBERTO MAGNO, *De synderesi* a.1 sol. in fine, XXV/2 (Ed. Colonia, 1993) 234.

falso. *Potentiae rationales sunt ad opposita.* Ni sólo tampoco por su condición de hábito, pues al tener el hábito un ser incompleto, necesita una potencia a la que adherirse, que actúa a través de él. Queda, por tanto, que la indefectibilidad de la sindéresis proceda de la conjunción de ambos (potencia y hábito), «pero más, sin embargo, precisa, por razón del hábito, que perfecciona a la potencia». Ahora bien, de los hábitos que perfeccionan a las potencias motoras racionales, algunos las completan totalmente orientándolas necesariamente en una dirección, como sucede con el hábito por medio del cual se conocen los principios del derecho, sobre los cuales no cabe error. Y de este género es el entendimiento, que es recto, como Aristóteles dice en *Acerca del alma* y también lo dice «manifiestamente» —enfatiza Alberto— en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*[57].

Fue ciertamente San Alberto quien identificó, por primera vez, el entendimiento práctico del tratado *Acerca del alma* de Aristóteles con el entendimiento del libro sexto de la *Ética a Nicómaco,* capítulo sexto, siendo así que en realidad Aristóteles se refería al hábito de los primeros principios especulativos, identificación que llega hasta Santo Tomás y la incorpora a su teología de la sindéresis[58].

El paralelismo entre el entendimiento teórico y el entendimiento práctico lo expresa, por primera vez, Al-Farabi que lo hace derivar de una interpretación del 'entendimiento agente' como hábito de los primeros principios que es como la luz que ilumina toda la vida moral. Avicena recoge el paralelismo entre ambos entendimientos pero lo interpreta, por lo menos en parte, a la luz del primer y segundo libro de la *Ética Nicómaco* en los que se dice que en moral los principios son sólo directrices generales. Desde la filosofía árabe el paralelismo entre ambos entendimientos pasa a los teólogos escolásticos, pero dentro del contexto del libro *De anima,* no del de la *Ética a Nicómaco.* El primer teólogo que menciona la semejanza entre el entendimiento teórico y el práctico u operativo es Guillermo de Auxerre, que lo interpreta al estilo de Avicena. San Alberto significará un avance decisivo en la teología del entendimiento práctico, pues manteniendo el paralelismo entre ambos intelectos rechaza, sin embargo, la interpretación de Avicena, en parte, la de Al-Farabi[59] y también la de Guillermo de Auxerre. Respecto a Avicena

[57] «Habituum enim, quidam ex toto complent potentias determinando ad unum necessario, ut ille quo cognoscuntur principias iuris, circa quae non est error. Et huiusmodi est intellectus rectus, ut dicitur in III De anima, sicut etiam manifeste dicit Philosophus in VI Ethicorum. Et hunc appelamus synderesim» (SAN ALBERTO MAGNO, *De synderesi* a.2 sol. in fine p.237 v.20-27). La edición crítica remite las citas aristotélicas al tratado *Acerca del alma* (I.3 c.10: BK 433a26) y al libro VI de la *Ética a Nicómaco* (I.6 c.6: BK 1141a3-8), respectivamente. Este texto es el primer testimonio en el que se relaciona e identifica el *intellectus* del tratado *Acerca del alma* de Aristóteles con el *intellectus* del capítulo 6 del libro VI de *Ética a Nicómaco,* donde Aristóteles define el intellectus como hábito de los primeros principios, si bien Aristóteles se refiere al intelecto especulativo. Llama poderosamente la atención que Alberto utilice el adverbio «manifeste» al identificar en ambos textos el sentido de «intellectus».

[58] Un eco de esa interpretación albertina del texto moral aristotélico, lo tenemos en TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* III d.33 q.2 a.4 sol.4. Véase también (Th. DEMAN: *Bulletin Thomiste* 3 (1930-1933) 273-274.

[59] «Quarto videtur, quod intellectus in nobis non sit nisi quidam habitus accidentalis [...] Solutio: Dicendum quod opinio quorumdam philosophorum Arabum est sicut Algazelis, quod intellectus agens in nobis non sit nisi irradiatio decimi ordinis super phantas-

rechaza que el intelecto práctico no disponga de principios evidentes y seguros. De Al-Farabi, Alberto recoge con exactitud el paralelismo entre ambos intelectos, pero no lo fundamenta en la interpretación alfarabiana del entendimiento agente de Aristóteles como hábito de los primeros principios[60], sino en aquellos pasajes aristotélicos del *De anima* en los que se afirma que el intelecto especulativo *semper est verus* y el intelecto práctico *semper est rectus*.

6. Claves aristotélicas de Santo Tomás para la comprensión de la sindéresis como hábito del entendimiento práctico

Si hemos de seguir la explicación de (Th. Deman[61], Santo Tomás tuvo conciencia[62] de que la *Ética a Nicómaco* no trata de un entendimiento de los primeros principios prácticos —y por tanto no puede decirse que hiciera una exégesis desviada de la Ética a Nicómaco—. Lo cierto es, sin embargo, que Santo Tomás ha integrado, con ocasión de la sindéresis, una fundamentación de la moral basada en un conocimiento práctico de unos primeros principios que procede de una exégesis medieval de textos aristotélicos[63]. Hoy parece claro que Aristóteles no explicita en

---

mata nostra et secundum hoc intellectus agens non esset pars animae nostrae, sed quoddam habituale lumen et sic esset per accidens in nobis et non maneret post mortem, quando non essent phantasmata, super quae fieret huiusmodi irradiatio. Et hoc es contra philosophiam et contra fidem. Quidam etiam dicunt, quod intellectus agens in nobis nihil aliud est quam intellectus, qui est habitus principiorum et per lumen principiorum irradiat supe omnes species et facit eas intelligibiles actu, et secundum hoc intellectus agens esse quoddam accidens. Et ideo aliter dicendum, quod, sicut dicit Avicenna et quidam saniori sensus philosophi, quod intellectus agens est pars humanae animae essentialis» (San Alberto Magno, *Super Ethica* lib.6 lect.VIII t.XIV/1 (Ed. Colonia, 1968-1972) p.451 v.38-46; cf. Id., *De anima*, lib.3 tr.3 cap.11, t.VII/1 (Ed. Colonia) p.221 v.69-91. Santo Tomás también alude a esa opinión (probablemente de Al-Farabi) que identifica el entendimiento agente con el hábito de los primeros principios indemostrables, para rechazarla también. Santo Tomás de Aquino, *De anima* q.5 sol. in fine, en *Opúsculos...*, o.c. I, 460.

[60] Aristóteles, *De anima* lib.3 c.6 (BK 430a20-25).

[61] Cf. Th. Deman, «Traduction française, notes et appendices», en Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. La Prudence* (Ed. Revue des Jeunes, París ²1949) 432-434.

[62] El maestro Alberto Magno había escrito: «Et huiusmodi est intellectus rectus, ut dicitur in III De anima, sicut etiam manifeste dicit Philosophus in VI Ethicorum. Et hunc appelamus synderesim» *(De synderesi* a.2 sol. in fine, ibid. p.237 v.20-27). De ese texto parece depender lo que dice Santo Tomás en el comentario al tercer libro de las *Sentencias:* «Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus sed naturalis, sicut synderesis, loco cujus Philosophus in VI Ethicorum ponit intellectum in operativis» *(In Sent.* III d.33 c.2 a.4 sol.4). Sin embargo, escribe algún año más tarde: «In ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi; sed conscientia non est habitus operativus cum habeat ordinem ad opus; nec etiam est operativus cum non sit nec ars nec prudentia —hos enim solos Philosophus in VI Ethicorum (VI 3: BK 1140a1) in parte operativa ponit» *(De conscientia* a.1 Praeterea 2, t.XXII/1 [Ed. Leonina] p.514 v.68-73); cf. también Id., *De synderesi* a.1 sed c.5, t.XXII/1 (Ed. Leonina) p.503 v.167-172.

[63] Escribe Th. Deman: «C'est pourquoi l'ordre de la connaissance spéculative comprend d'une part les principes naturels et d'autre part les conclusions élaborées à partir de ces principes. Mais il y a raisonnement aussi dans l'ordre de la connaissance pratique. Celle-ci possédera donc à son tour des principes. On sait d'autre part que les principes de la spéculation ne relèvent pas comme tels d'une puissance spéciale mais d'un habitus. Il en ira de même des principes de l'opération. Et telle est la syndérèse. Selon cette démonstration, il apparaîtrait que saint Thomas a conçu un habitus des premiers principes pratiques afin de trouver un sens à la syndérèse dont il ne pouvait récuser le nom; et qu'il

ninguna parte de sus escritos un paralelismo claro entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico[64]. Esa interpretación se gesta inicialmente en los filósofos árabes (Al-Farabi y Avicena), cala en las facultades de artes y en las de teología a partir de los tratados *Acerca del alma,* hasta que San Alberto Magno desarrolla el paralelismo entre el entendimiento teórico y entendimiento práctico interpretando los textos pertinentes de la *Ética a Nicómaco* a la luz de los conceptos manejados en el tratado *Acerca del alma* de Aristóteles[65].

---

raisonne de manière purement formelle, se donnant un ordre pratique de la connaissance à l'image de l'ordre spéculatif dont la structure est bien connue. La présence dans les trois lieux parallèles de certain texte de saint Augustin est de nature cependant à rectifier cette impression. En réalité, le mot de syndérèse n'est qu'une occasion. Et que l'entier développement de la vie morale soit fondé en nature chez l'homme, commandé par des règles initiales qu'il n'appartient à personne de contester, cette pensée est trop fondamentale en christianisme et en elle-même trop importante pour qu'elle ne se soit pas fait une place en théologie» («Traduction française...», a.c., 432). Cf. también H. J. JAFFA, *Thomism and Aristotelianism* (Chicago 1952) 171-174; O. LOTTIN, «Aristote et la connexion des vertus morales», en *Autour d'Aristote* (Lovaina 1955) 359-360; GAUTHIER-JOLIF, en ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque,* o.c. II, 563-564.

[64] R.-A. Gauthier ha hecho un gran esfuerzo por clarificar los problemas que ha planteado a los exegetas de la *Ética a Nicómaco* la cuestión del entendimiento *(Eth.Nic.* l.2 c.6: BK 1106b36; l.6 c.2: BK 1139a1415; l.6 c.12: BK 1143). La cuestión se centra en el libro 6 c.12. En primer lugar, buena parte de las dificultades —escribe Gauthier— se explican por la imprecisión del lenguaje aristotélico. Porque la palabra *nous* puede designar en Aristóteles ya una facultad (1), la inteligencia, en toda su amplitud (en el tratado *Sobre el alma* la dividirá en entendimiento activo y entendimiento pasivo, pero esta división no la conoce todavía en *Ética a Nicómaco),* o una función o modo de empleo (2) de esa facultad, que podemos utilizar para conocer o para dirigir nuestra acción: y se hablará en este caso de entendimiento especulativo y de entendimiento práctico *(Eth.Nic.* lib.6 c.2: BK 1139a1415) o ya una cualidad o estado habitual (3), es la inteligencia de los principios de que se trató anteriormente (capítulos 6 y 9) o del entendimiento práctico, que es la inteligencia de los valores morales concretos de la que se trata aquí. En segundo lugar, J. Walter marca una etapa decisiva en la historia de la exégesis del libro VI de la EN al denunciar esta confusión y mostrar que la palabra *nous* de que se trata en ese pasaje no se refiere al entendimiento práctico como función. Ahora bien, si distinguió bien el entendimiento como función y como cualidad, confundió, sin embargo, el *nous* como inteligencia de los principios teóricos e inteligencia de los valores morales prácticos, de modo que para Walter *nous* se refiere en este pasaje a la inteligencia de los principios del entendimiento especulativo. La inteligencia de la que Aristóteles trata aquí es la percepción de una realidad concreta, sin duda, pero no moral. Por tanto no se trataría en ese lugar de un entendimiento que captaría los primeros principios de la moral, y que este entendimiento de los primeros principios que se quería contraponer a la razón práctica kantiana, no procedía de Aristóteles sino solamente de Santo Tomás (GAUTHIER-JOLIF, en ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque,* o.c. II, 564-565). En tercer lugar, hay que cubrir una tercera etapa y reconocer en el *nous* de este pasaje una inteligencia práctica, distinta del entendimiento práctico que sólo es una cualidad particular, pero distinta también del entendimiento de los principios, cualidad del entendimiento especulativo. Esta inteligencia práctica no es la percepción de cualquier tipo de realidades concretas, sino de estas realidades concretas que son los valores morales particulares y concretos (ibid., 536-537).

[65] El influjo de San Alberto Magno en su discípulo Santo Tomás de Aquino es incuestionable y reconocido por todos, especialmente en la lectura de los textos aristotélicos y en la transferencia de sus conceptos al ámbito de la teología. En la problemática que plantean las cuestiones disputadas sobre la Sindéresis y sobre Conciencia de Santo Tomás de Aquino puede llegar a decirse que esas cuestiones tienen sus paralelos en las propias de San Alberto Magno. Pero ello no obsta para que haya que precisar que existen también diferencias importantes entre ambos autores tanto en sus conceptos filosóficos como en los teológicos. A modo de ejemplo, y en lo que se refiere más estrictamente al tema que aquí nos ocupa, señalamos estas diferencias: primera, para San Alberto la inteligencia teórica y la inteligencia práctica son dos facultades distintas, y para Santo Tomás una sola facultad con dos funciones; segunda, para Santo Tomás la sindéresis es un hábito natural, pero para San Alberto es una potencia con un hábito; tercera,

Desde diferentes perspectivas adquiere sentido la exégesis medieval de Aristóteles que le atribuye un hábito de los primeros principios del intelecto práctico que expresamente Aristóteles no menciona, parangonable a la sindéresis de que hablaban los teólogos. En primer lugar, comentaristas antiguos (Eustrato, Parafrasto, comentaristas árabes) habían usado indistintamente el entendimiento práctico (función) con el entendimiento práctico (cualidad o hábito). El primer contacto con ese tema en el contexto del tratado *Acerca del alma* pudo facilitar esa confusión en la lectura de la *Ética a Nicómaco*.

Por otra parte, la exégesis de Santo Tomás es conceptual, sistemática e integradora. El análisis de los textos aristotélicos se hacía desde la letra y el conjunto de la obra u obras del autor[66]. No se conocían los criterios hermenéuticos modernos, los diferentes estratos cronológicos, la evolución de los textos aristotélicos, el proceso de cómo se habían formado los distintos textos atribuidos a Aristóteles, etc. Ello explica que la interpretación conceptual se sobreponga sobre otro tipo de interpretación más exigente, histórica y literalmente. Sin embargo, no parece que haya que ser tan taxativo[67] hasta decir que en los escritos de Aristóteles no hay ningún equivalente de un hábito de los primeros principios morales o similar a la sindéresis[68]. Porque la «phrónesis» aristotélica tiene, en su propio seno, una estructura bipolar, es decir, dos niveles o categorías de juicios: *a)* los juicios generales, que son los juicios sobre los fines, y que juegan el papel de principios éticos o premisas mayores en los silogismos prácticos, y *b)* los juicios particulares, que versan sobre los medios, sobre el hic et nunc. La prudencia aristotélica necesita absolutamente toda una serie de juicios generales para cumplir su misión. La rectitud del deseo es una condición básica para la 'recta ratio', pues el deseo ejerce una

---

Santo Tomás señala más expresamente como objeto de la sindéresis principios como: «actuar según la razón», «hacer el bien y evitar el mal», «no hacer a otros lo que no quieras que te hagan a ti» (que serían similares a los primeros principios de la razón especulativa, como «el todo es mayor que su parte», «dos iguales a un tercero son iguales entre sí», etc.), mientras que San Alberto Magno cita como principios de la inteligencia práctica enunciados que están más cerca de los «mandamientos de Dios», recogiendo autoridades de los Santos Padres (como San Agustín, etc.). Téngase en cuenta estas precisiones por si en algún momento parece que acercamos excesivamente las posiciones de maestro y discípulo.

[66] Las diversas interpretaciones de la moral aristotélica, y en particular su pensamiento sobre la prudencia, constituyen hoy un tema de actualidad. Lo que muestra la vigencia e interés de esta moral clásica para el momento presente. Un resumen de esas diversas interpretaciones puede leerse en C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles* (Visor, Madrid 1988) 58-69; 95-104.

[67] Véase J. R. MONCHO I PASCUAL, *La unidad de la vida moral según Aristóteles* (Valencia-Lovaina 1972) 89-101; ID., *La doctrina de la razón práctica según Santo Tomás* (Valencia 1987) 301-303.

[68] Escribe P. Aubenque: «En fin, l'abandon par Aristote de la Norme transcendante du platonisme l'oblige à chercher au sein de l'humanité elle-même la norme de sa propre excellence. Cela dit [...] il ne semble pas qu'Aristote ait jamais renoncé à toute détermination intellectuelle, et par là universalisable, de la valeur» (P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote* [PUF, París 1963] 49); «Le prudent n'est donc pas le pur empirique, qui vit au jour le jour, sans principes et sans perspectives, mais il est l'homme de vues d'ensemble; il reste à sa façon l'héritier du *sunoptikós* platonicien, mais ce qu'il voit est une totalité concrète —le bien total de la communauté ou de l'individu—, et non cette totalité abstraite et, selon Aristote, irréelle qu'était le monde platonicien des idées» (ibid., 57; véase en el mismo sentido, P. KONTOS, *L'action morale chez Aristote* [PUF, París 2002] 19).

influencia sobre el nivel prudencial, e incluso sobre los principios éticos generales de la ciencia moral. Pero hay una zona mínima que escapa a la influencia del deseo: tal zona son los primeros principios evidentes del orden práctico moral.

Aristóteles distingue también en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* dos planos de la política: el de la ciencia universal y el de la práctica política. En el plano de la ciencia universal, está la política «arquitectónica», que es nomotética, cuya misión es fijar la normas generales de acción y el fin a conseguir. En el plano de la práctica política, está la política en el sentido usual de la palabra, cuyo objeto es el gobierno de la ciudad, la economía doméstica, y la sabiduría práctica (prudencia) cuyo objeto es el gobierno de uno mismo[69].

El nomos, en sentido estricto, es la ley permanente e inmutable, en contraposición del psephisma, decreto, la decisión particular. La sabiduría legislativa o nomotética, es la sabiduría suprema, es decir, la ciencia que enuncia esta ley moral cuya misión es hacer buenos a todos los hombres, y es por lo que ella exige el conocimiento de lo universal[70].

En términos generales la ética aristotélica[71] habría que entenderla desde la distinción —iniciada por los sofistas— entre naturaleza y convención. Los sofistas distinguieron entre lo que hay de naturaleza en las normas de conducta individual y social y lo que hay de convencional e, incluso, antinatural. En los sofistas se produjo una notable radicalización que llegó a considerar todas las normas no sólo convencionales, sino antinaturales, a excepción de aquellas normas que prescriben la búsqueda del placer y del dominio del más fuerte. Estas dos serían las dos únicas pautas de conductas impuestas por la naturaleza, como atestigua el comportamiento de los animales salvajes y de los niños, unos y otros libres de todo adiestramiento o condicionamiento cultural. A esta teoría moral se enfrentaron Sócrates y Platón. Los ataques a la misma por parte de Platón fueron múltiples, siendo el más característico el poner de manifiesto que esta doctrina sofística interpretaba incorrectamente la naturaleza humana: en efecto, reducir la naturaleza humana al animal o al niño equivalía a excluir la razón de la naturaleza humana. Ahora bien, la razón no solamente es parte de la naturaleza humana, sino que constituye su parte más importante y específica. La contraposición, pues, entre naturaleza y convención es un concepto fundamental en la ética de Aristóteles a la que dedica expresamente el capítulo 7 del libro V de la *Ética a Nicómaco* y otro capítulo muy característico de la *Etica a Nicómaco,* como es el capítulo 10, que dedica en el mismo libro V a la epiqueya, donde establece las relaciones dinámicas entre derecho natural y ley. Frente a una ley resultado de la convención, contrapone una ley primaria que es fundamento y corrige las injusticias de las leyes convencionales. Santo Tomás leyó esa ley primaria, natural, como muy próxima a los primeros principios del intelecto práctico, que los teólogos llamaban sindéresis.

---

[69] ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.* lib.1 c.1 (1094a11).

[70] Ibid., lib.6 c.8-9 (1141b24-1142a11); lib.10 c.10 (1180b23-25); cf. GAUTHIER-JOLIF, en *L'Éthique à Nicomaque,* o.c. II, 499-500.

[71] T. CALVO MARTÍNEZ, «Introducción, traducción...», a.c., 64-68.

La cuestión de los principios morales la había discutido Aristóteles en los dos primeros libros de la *Ética a Nicómaco* a propósito del método científico de la ética[72]. Lo que busca Aristóteles en esos pasajes es determinar qué clase de conocimiento es la ética, si se diferencia o no del conocimiento teórico o especulativo. La ciencia o conocimiento moral se distingue de las ciencias especulativas o conocimiento teórico en tres cosas: por su objeto o materia, o sea, las acciones humanas son singulares y contingentes, que suponen una gran dosis de indeterminación o contingencia; por razón del fin: la finalidad de la ética o conocimiento moral es la acción, pues no se contenta, como el saber teórico, con el conocer; y, en tercer lugar, el conocimiento moral se caracteriza por su método: puesto que la acción se sitúa en el plano de lo singular y de lo contingente, supone el conocimiento de las variables concretas y hasta el conocimiento 'experimental'. Por eso no tienen razón, precisa Aristóteles, los que pretenden hacer de la ética una ciencia exacta. En el campo de la moral hay que contentarse con enunciar unos principios universales cuyo alcance se limita a la mayoría de los casos. La ética no admite la misma certeza que la geometría *(Eth. Nic.* lib.1 c.1). Aristóteles no ignoró, pues, el alcance de los principios universales en el quehacer ético, y se cuida bien en diferenciar el orden teórico y el orden práctico.

Con todo, es en el contexto del tratado *Acerca del alma* donde se genera el paralelismo entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, que los teólogos medievales, en particular San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, utilizan para fundamentar la sindéresis. Dos axiomas —que son la base del paralelismo— sintetizaban el concepto de intelecto especulativo e intelecto práctico: «intellectus semper est verus», «intellectus semper est rectus».

En el libro II *Acerca del alma* (c.6), Aristóteles afirma que tampoco los sentidos se equivocan sobre su objeto propio. La sensación se dice

---

[72] ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.* lib.1 c.1 (1094b11-22); lib.1 c.2 (1095a31-b13); lib.1 c.7 (1098a26-b8); lib.2 c.2 (1103b34-1104a6); lib.2 c.6 (1107a28). J. Souilhé comenta así el pasaje del libro primero: «La conclusion, c'est-à-dire la détermination d'une loi morale n'aura pas la rigueur pour tous les cas sans exceptions. Une loi générale et abstraite ne s'appliquera pas néccssairement à telle ou telle circonstance particulière. Cela revient à dire que telle catégorie d'actes humains relèvera généralement (épi to polù) de telle règle morale, mais non pas toujours et d'une façon absolue» *(Commentaire du livre 1er,* 61); Gauthier-Jolif escriben glosando el mismo texto: «De par la nature même de la matière à laquelle elles s'appliquent, les lois morales ne seront pas valables que la plupart du temps, et comporteront donc des exceptions» (en *L'Éthique à Nicomaque,* o.c. II, 14). G. Verbeke sintetiza así el pensamiento aristotélico: «C'est pourquoi l'éthique n'est pas une science rigoureuse au sens aristotélicien du terme; pareil savoir n'a que peu d'acribie, car il porte sur un objet toujours changeant et enfermé dans un contexte singulier» *(Ethic. Nic.* lib.2 c.1: 1103a34; lib.1 c.3: 1094b19; lib.1 c.7: 1098a26). «L'action humaine présente des caractères tellement variés et la situation concrète dans laquelle s'insère notre activité change tellement d'un moment à l'autre, qu'une science rigoureuse ne peut se former sur un objet aussi instable. Est-il possible alors de formuler des lois universelles pour la conduite humaine? Aristote ne le niera pas totalement: son traité de morale est une réflexion sur la conduite humaine qui veut être universellement valable. Par ailleurs cependant, il a trop de sens du concret pour ne pas voir l'insuffisance de pareille solution: c'est pourquoi il fait appel au jugement, à l'intuition morale de l'homme vertueux. Cette intuition présente les garanties suffisantes qu'on peut exiger en pareille matière» (VERBEKE, «Thèmes de la morale aristotélicienne»: *Revue Philosophique de Louvain* 61 [1963] 199). Véase también P. AUBENQUE, «La prudence chez Aristote»: ibid. 43-51, 65-77.

verdadera cuando su forma se adecua con la cosa que existe fuera del alma. El sentido siempre capta su objeto propio tal como es en realidad. Pero, aunque la sensación del objeto propio es verdadera, ella no conoce que sea verdadera, sino que sólo aprehende la cosa, pues sólo la inteligencia puede percibir esa conformidad entre lo sentido y la realidad exterior. Únicamente el intelecto puede conocer la verdad[73].

Del mismo modo, la intelección que aprehende qué es algo en cuanto a su esencia, como captación de las cosas simples, siempre es verdadera[74]. El alma posee varias facultades, y el intelecto es una de ellas. Para Aristóteles el intelecto es la parte «con que el alma conoce y piensa». Señala, pues, cuál es la naturaleza del intelecto y cuál es la función propia. Respecto a ésta, es decir, a la función propia, puede preguntarse si el intelecto es principalmente intuitivo o principalmente discursivo. El filósofo griego se refiere a las dos como propias del intelecto, pero a la vez parece destacar la primera. La idea de intelecto intuitivo es la que más influencia tuvo en sus seguidores. Se subrayó, en efecto, que el intelecto es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos de la acción[75].

A éstos se refiere Aristóteles al tratar del intelecto práctico. El intelecto teórico no tiene por objeto sino la contemplación, nada que haya de ser llevado a la práctica, ni hace formulación alguna de lo que se ha de buscar o rehuir. Sin embargo, el intelecto práctico que razona con vistas a un fin, es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. «Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta». El intelecto no mueve sin el deseo, pero el deseo puede mover contra el razonamiento. Por eso el intelecto siempre acierta (orzós), mientras que el deseo y la imaginación pueden ser rectos o no[76].

Sobre ese entramado antropológico construye Santo Tomás, siguiendo a su maestro Alberto Magno, el paralelismo de ambos entendimientos en cuanto a sus principios primeros. Todo comienza para Aristóteles en la percepción que aportan los sentidos, en la verdad que expresan los inteligibles primeros del entendimiento especulativo y a su vez en la certeza de los primeros inteligibles del orden práctico. En ese armazón se apoyará la sindéresis de la que hablaban los teólogos, particularmente Santo Tomás de Aquino.

---

[73] Véase J. CRUZ CRUZ, «Estudio preliminar y notas», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación* (EUNSA, Pamplona 1999) 36-39.

[74] ARISTÓTELES, *De anima* lib.3 c.6 (430a25-30); lib.3 c.4 (429a10). Comenta así Barbotin aquel pasaje aristotélico: «Ainsi la simple appréhension de l'intelligible est infaillible. C'est avec le jugement, division et synthèse de concepts, qu'apparaît la vérité ou l'erreur» (en ARISTOTE, *De l'âme* [Belles Lettres, París 1966] 83 n.1); así interpreta también D. Ross el pensamiento aristotélico: en cuanto a los objetos o cualidades peculiares el error es imposible, o por lo menos poco frecuente... así como en la sensación tenemos una percepción infalible, la intuición directa, la aprehensión de la esencia de un objeto simple, también lo es. W. D. ROSS, *Aristóteles* (Harcas, Buenos Aires 1981) 200, 213.

[75] Véase J. FERRATER MORA, «Intelecto», en *Diccionario de Filosofía*, II (Alianza Editorial, Madrid 1990) 1726.

[76] ARISTÓTELES, *De anima* lib.3 c.9 (432b25-30); lib.3 c.10 (433a35-40).

7. Raíces teológicas de la sindéresis y de la conciencia

Si bien todo lo que precede permite situarnos en el contexto medieval y comprender el alcance filosófico y teológico en el que se sitúa el debate sobre los fundamentos del orden moral, no comprenderíamos bien la postura de Santo Tomás si no se explicita con nitidez cuáles son las raíces teológicas profundas que le llevaron a elaborar con tanto cuidado su teología de la sindéresis y a buscar las bases filosóficas que podían apuntalar esa pieza maestra de la moral cristiana. Veámoslo.

a) *El sustrato teológico de la sindéresis*

Como escribió magistralmente el gran historiador de la teología moral, Dom Lottin, «desde principios hasta finales del siglo XIII, la sindéresis aparece como la salvaguardia del orden moral. En tiempos en los que el imperio de la teoría agustiniana sobre el pecado original tenía poder sobre los espíritus, jamás los teólogos aceptaron la corrupción esencial de la naturaleza humana: un vestigio de la rectitud inicial ha sobrevivido al naufragio de la humanidad. Una parcela de la razón natural ilumina a la humanidad en sus tinieblas y está profundamente anclada en las almas. Así también, aquellos mismos que definen la sindéresis como ur habitus cuidaron de asir ese habitus a un elemento estable e indestructible, a saber, la facultad racional. Para garantizar también los fundamentos de la moralidad es por lo que casi todos los teólogos han subrayado la indefectibilidad de la sindéresis»[77].

Esta intención de fondo alienta y orienta toda la reflexión medieval sobre la sindéresis y la conciencia moral[78]. Ya en el pensamiento antiguo, en la filosofía greco-latina, ¿qué representaba la ley «no escrita» sino una exigencia superior del sentido moral frente a las insuficiencias, a los abusos o simplemente la caducidad del derecho establecido? En el pensamiento cristiano sucede exactamente lo mismo. Se afirma la superioridad de la «ley inscrita en los corazones» (Rom 2,14) frente a las simples leyes humanas e incluso por encima de la misma ley mosaica, institución de origen divino. Ese pasaje y otros muchos de la Biblia presentan una idea de hombre que conoce, antes o al margen de la ley recibida, el bien moral.

No sólo en función de la Escritura reconocieron los Padres de la Iglesia que el hombre estaba provisto de recursos para discernir el bien y el mal. A ello les indujo también, con sus exigencias, la apologética. Unas veces tienen que habérselas con los judíos, escandalizados de que se pueda atribuir a Dios la idea de sustituir por el Evangelio la Ley dictada en otro tiempo por Él. A lo que responde Tertuliano diciendo que Dios pudo muy bien hacer esta sustitución como había remplazado antiguamente el régimen anterior de la ley no escrita por la Ley de la Alianza[79]. En otras ocasiones los escritores cristianos tienen que

---

[77] O. LOTTIN, *Morale fondamentale* (Desclée & C°, París 1954) 163.

[78] Utilizaremos en este apartado la exposición de PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano* (Herder, Barcelona 1969) 97-110.

[79] TERTULIANO, *Ad iudaeos* 2 (ML 600AB).

hacer frente a las acusaciones de los paganos de no cumplir las leyes nacionales. Autores como Tertuliano responden que las exigencias de la ley natural están por encima de las legislaciones positivas[80]. Y frente a las acusaciones de Juliano de por qué el Dios de la Biblia restringió su solicitud sólo al pueblo judío, San Cirilo de Alejandría contesta que el Creador del género humano cuidó de la salvación de todos los hombres mediante la ley interior que cada uno lleva en su propia naturaleza[81].

«Ni Adán ni hombre alguno vivió jamás sin la ley natural», predica por su parte el Crisóstomo. En efecto, desde la creación puso Dios en el hombre esta ley, como compañera muy segura para el género humano. «Una ley natural del bien y del mal reside en nosotros». Es una ley que «yace en nuestra naturaleza», una ley «innaturada»; una ley que está en la conciencia. O bien es «un maestro, puesto con la naturaleza humana en nuestra conciencia; un maestro gracias al cual sabemos desde dentro lo que tenemos que hacer y que prepara la nueva ley»[82].

Como escribe Delhaye[83], es un hecho que desde San Ireneo hasta San Juan Damasceno, los doctores de la conciencia, considerada como guía interior, se constituyen en apologistas de un cierto *bonum naturae*, que defienden con gran sentido religioso contra los pesimistas, que toman muy a la ligera la Providencia. Todos creen en un real pertrechamiento moral del hombre, incluso del hombre caído. Estiman que negar esta capacidad moral, como lo hacen desde sus diferentes puntos de vista fatalistas y maniqueos, es blasfemar contra el creador.

No ven cómo un Dios justo podría castigar a seres que violaran su ley sin saberlo; ni cómo se podría aprobar, estimar, admirar, alabar el bien hasta el punto de condenarse por faltar a él si uno no tiene en el fondo de sí inclinación al mismo. Por lo demás, esto está implicado en la psicología de la carta a los Romanos (7,15.19-20; 7,22); mi voluntad profunda simpatiza con la virtud, resistiendo así a mi inclinación, también real, hacia el mal y orientándome hacia el bien, de acuerdo con mi conciencia, aun cuando —y en esto soy un enigma para mí mismo— me sucede que no hago el bien que apruebo. La gracia de Dios es la que da a la naturaleza poder realizar lo que presentía.

En todos estos autores existe, pues, una firme creencia en «gérmenes naturales de virtudes» *(semina virtutum)*, que consisten en los juicios de valor del sentido moral, acompañados de las correspondientes inclinaciones elementales.

Con ese telón de fondo, se desarrolla durante el siglo XIII una teología sobre las propiedades y naturaleza de la sindéresis como fundamento y guía del obrar moral cristiano, que presentamos a continuación.

---

[80] TERTULIANO, *Contra Celsum*, 5, 37 y 40 (MG 11,123BC, 1246A).

[81] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Julianum* 3 (MG 76,665AB).

[82] JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen. hom.* 29,5 (MG 53,267C); *Ad eos qui scandalizati sunt* 8 (MG 52,496D); *In Math. hom.* 23 [alias 24] 5 (MG 57,214B).

[83] PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, o.c., 101-103.

b) *Guión del desarrollo de la teología de la sindéresis en la Edad Media*

El concepto de sindéresis se va elaborando en las escuelas de teología a lo largo de los siglos XII y XIII[84]. El término aparece en 1165. Pedro de Poitiers identifica la sindéresis con la razón en cuanto inclina al bien y reacciona contra el mal.

En el umbral del siglo XIII, Esteban de Langton precisa algo más: la sindéresis es la tendencia natural que protesta infaliblemente contra el mal y sobrevive a todas las caídas. Es superior a la razón deliberativa, pero se queda en lo general. Es la razón la que desciende hasta los casos concretos, en los que suscita remordimientos de conciencia.

Para resolver el problema de la infalibilidad de la sindéresis, Guillermo de Auxerre (hacia 1220) utiliza la distinción agustiniana de razón superior y razón inferior. La sindéresis no es otra cosa que la razón superior, infalible cuando ve las cosas en Dios, pero que se puede equivocar cuando dirige las cosas del orden inferior. El maestro dominico Rolando de Cremona acentuará la posición de Guillermo de Auxerre llegando a identificar la sindéresis con la razón superior, considerándola, por tanto, infalible.

Si inicialmente se preocuparon los teólogos medievales de las características o propiedades de la sindéresis, el desarrollo de su teología desembocará en preguntarse por su naturaleza. ¿Es una facultad o un hábito?, ¿es de orden cognitivo o es de orden afectivo?

Felipe el Canciller asume la concepción de la sindéresis/hábito, pero era tal la autoridad del texto de San Jerónimo, que se referirá a ella como facultad, y una facultad superior a todas las otras: define a la sindéresis como una facultad revestida de un hábito, o *potentia habitualis*. No se distingue, sin embargo, de las facultades racionales; ella es más bien el elemento de su estabilidad. Es en nosotros el vestigio de la rectitud original que ha subsistido a la caída primitiva, y es como una protesta incoercible de nuestra naturaleza racional contra aquello que impide su ascensión al bien soberano. Así definida, la sindéresis pertenece a las facultades apetitivas y se adhiere a la voluntad natural en cuanto que ésta se refiere al bien moral. La sindéresis es por tanto indefectible. Cuando se dice, como lo hace Guillermo de Auxerre, que la sindéresis peca, sólo quiere indicarse que se la impide producir su efecto bienhechor como consecuencia de la resistencia del libre arbitrio, único responsable del mal moral. La sindéresis se distingue, en efecto, del libre arbitrio o de la razón deliberativa, porque ella es su motor. Ella inclina al libre arbitrio al bien moral en general, de una manera instintiva, indeliberada.

San Buenaventura recoge substancialmente esa concepción de la sindéresis. La sindéresis reside en la voluntad; es un *habitus, naturale pondus,* que inclina a la voluntad al bien moral. Pero todavía era tan fuerte la tradición que San Buenaventura concede que, en el lenguaje corriente, la sindéresis es más bien la facultad volitiva misma, dotada de un hábito. Si la sindéresis es la voluntad natural, está claro que es infalible, pero se

---

[84] Seguiremos muy de cerca en este punto los escritos de O. Lottin sobre sindéresis y conciencia, véase «Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles», en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. II: *Problèmes de morale*, 103-349.

le pone trabas en su ejercicio, sea por la ceguera del espíritu, como en el caso de los herejes, sea por la fuerza de las pasiones, como en el caso de los depravados, sea por la obstinación de la voluntad, como en los condenados.

Con San Alberto Magno (hacia 1242) la teología de la sindéresis toma una dirección distinta. La sindéresis es sin duda una facultad racional, dotada o perfeccionada con un hábito, el de los primeros principios de la ley natural. Pero esa facultad no es de ningún modo la voluntad. La sindéresis pertenece a la razón práctica, a saber, al entendimiento práctico. Con este concepto nos encontramos en la escuela de Aristóteles. De la misma manera que en el orden especulativo existen unos principios fundamentales, innatos, que guían a la inteligencia en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, así también, en el práctico hay principios generales, innatos, que permiten a la razón práctica dirigirse hacia el bien y repudiar el mal.

La diferencia es clara entre San Buenaventura y San Alberto. Para San Alberto, en efecto, la sindéresis no es como una causa motora al modo de la voluntad, sino más bien una causa formal, dirigiendo o guiando la acción. Sin duda, tanto para San Buenaventura[85], como para San Alberto[86], la inclinación al bien moral es esencial a la sindéresis,

---

[85] He aquí un texto significativo de San Buenaventura: «Hay una tercera manera de comprobar la sindéresis, a la que nos adherimos por las razones antes expuestas. Así como en la naturaleza humana, por razón de su constitución querida por Dios, la inteligencia posee una luz que es una facultad natural de juzgar los conocimientos, así la voluntad tiene un impulso natural que la dirige en la búsqueda de los bienes. Por los dos lados se halla un objeto doble; la voluntad puede dirigirse hacia el bien honesto como hacia el bien útil; la inteligencia tiene conocimientos especulativos y prácticos. La inteligencia orientada hacia las cosas prácticas se llama conciencia. La voluntad orientada hacia el bien moral recibe el nombre de sindéresis, ya se trate de la voluntad ayudada por esta tendencia, ya de la tendencia sola. Los dos nombres son, pues, polivalentes: designan la potencia con el hábito o el hábito de la potencia. Según la manera más común de hablar, el término sindéresis designa el hábito con la potencia más bien que la sola inclinación al bien, lo cual se ha visto por los textos que hemos citado. ¿Por qué se puede admitir esta confusión en el vocabulario? Porque la potencia volitiva no existe nunca sin la tendencia al bien y recibe el nombre que conviene primeramente al hábito» (SAN BUENAVENTURA, *Sententiarum liber* 2 dist.39 a.2 q.1 conclusio [Ed. Quaracchi] t.2 p.210).

[86] Sirva el siguiente texto de San Alberto para comparar su idea de la sindéresis con la de San Buenaventura: «La sindéresis es una potencia especial del alma, que según la enseñanza de San Agustín contiene los principios generales del derecho. Hay por tanto cierto paralelismo entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico. En el campo de las verdades especulativas hay principios o "dignidades" que no tiene el hombre que adquirir porque le son dados naturalmente para ayudarle en el conocimiento de lo verdadero. Así, al nivel de los conocimientos prácticos hay principios universales que dirigen la acción y ayudan a la inteligencia práctica a discernir lo honesto del mal moral. No se adquieren por el estudio, sino, como dice San Jerónimo, son la ley natural inscrita en el espíritu del hombre. Como hemos dicho anteriormente, según San Agustín se trata de las máximas del derecho, como: «hay que reprobar la fornicación», «no hay que matar», «hay que tener compasión con los afligidos», etc. El sujeto que posee estos principios es la sindéresis, por lo cual Agustín la llama facultad natural de juicio. Los griegos le dieron el nombre de sindéresis porque nos pone en contacto con el juicio universal infalible, a propósito del cual no puede haber error. En cambio, la sindéresis no aplica sus principios a los casos particulares. Esto incumbe a la razón. Aquí también hay perfecta analogía con el conocimiento especulativo: el intelecto se ocupa de los principios, la razón se sirve de ellos en los silogismos para hacer una ilación. Así la ciencia está abierta a todos» (ALBERTO MAGNO, *Summa de Creaturis* Parte II: *De homine,* q.71 a.1, t.35 [Ed. Borgnet] 593).

pero esta inclinación requiere una facultad distinta de la razón práctica, puesto que ella le es connatural. Así considerada, la sindéresis es manifiestamente infalible, al limitarse a los primeros principios de la ley natural.

En la misma línea cognitiva que su maestro Alberto, con Tomás de Aquino la doctrina de la sindéresis da un paso adelante. Para el Aquinatense la sindéresis es una hábito «quasi» innato, en el sentido de que, conocidos los términos de los primeros principios del orden moral, la relación entre los dos términos es evidente en sí misma, sin recurrir al razonamiento. No fue ésa, sin embargo, su posición de salida. Respetuoso con la tradición, Santo Tomás, en sus primeros escritos al menos, mantiene que la sindéresis es o un hábito, o una facultad dotada de este hábito, si bien esta facultad es la razón práctica, y no la voluntad. Al contrario que su contemporáneo y colega en la Sorbona. Pues San Buenaventura, teólogo más bien agustiniano, define concretamente la vida moral como el desarrollo de la caridad que reside en la voluntad, y Santo Tomás, filósofo aristotélico más bien, define formalmente la vida moral por el imperio de la razón: los primeros principios del orden moral proceden por tanto más de la razón práctica que de la voluntad.

Este esquemático trazado de la evolución de la teología de la sindéresis nos muestra dos orientaciones diversas. Para los discípulos de San Buenaventura, entre otros el dominico Pedro de Tarantasia, la sindéresis procede de la voluntad, y es para la voluntad lo que la ley natural para la razón práctica. Pedro de Tarantasia se separa de la tradición diciendo que la sindéresis es un simple hábito; y es ciertamente bajo su influencia como Santo Tomás, en su *Suma Teológica,* abandona las posiciones anteriores sobre la sindéresis como facultad dotada de un habitus, adhiriéndose a la tesis de la sindéresis como hábito de los primeros principios morales[87].

8. Estructura y contenido de la cuestión sobre la Sindéresis

Es una cuestión breve, pero muy densa, con sólo tres artículos, estructurada por Santo Tomás de acuerdo con un orden formal: primero, qué es la sindéresis, su naturaleza antropológica (a.1) y, en segundo lugar, las propiedades o características, primeramente, de la indefectibilidad de la sindéresis (a.2) y, después, de la inextinguibilidad (a.3). Aunque desde el punto de vista de la genética del conocimiento —ir de lo más conocido a lo menos conocido— lo más claro y comúnmente aceptado por los teólogos era la función de la sindéresis (inclina al bien y recrimina el mal), sin embargo Santo Tomás ha optado por el orden formal, es decir, estudiar primero qué es y después sus propiedades, ya que de este modo se descubre y fundamenta adecuadamente la razón de ser de las cosas. La indefectibilidad de la sindéresis radica en su condición de hábito natural, que es también el fundamento de por qué, de suyo, no puede extinguirse.

---

[87] O. Lottin, *Morale fondamentale,* o.c., 163-165.

En torno a la naturaleza de la sindéresis aparecen aspectos distintos a precisar: si es una facultad o un hábito, si es «algo natural» o «algo sobrenatural», si es algo «natural» o algo «adquirido». Cuando se plantea Santo Tomás el problema de si la sindéresis es una facultad —entre otras o por encima o superior a las demás—, lo que está en juego es saber si lo moral es independiente de la realidad antropológica, pues dependería —caso de que la sindéresis fuera una potencia distinta— de una facultad aparte o estaría por encima de las demás facultades. No habría conexión directa entre lo antropológico y lo moral. Cada orden tendría sus propias potencias o facultades[88].

Por otra parte, la alternativa de definir la sindéresis como «razón superior» o como «algo divino o sobrenatural» venía de lejos, y era para Santo Tomás una nueva versión o aplicación de la teoría de la iluminación agustiniana. Santo Tomás responderá diciendo que es un hábito natural.

Por ser natural está dicho que pertenece a la dotación que le corresponde al hombre en cuanto ser humano. No es por tanto un hábito infuso ni tampoco un hábito adquirido con el ejercicio, sino una disposición que es capaz de comenzar a usar tan pronto como la persona humana tiene uso de razón.

Con ese concepto de sindéresis ha sentado las bases para justificar por qué la sindéresis es indefectible y no se extingue, a no ser que la persona se vea privada de todo uso de la razón.

9. Estructura y contenidos de la cuestión *Sobre la conciencia*

a) *Conexión entre ambas cuestiones*

La cuestión de la conciencia y la de la sindéresis forman una unidad inseparable. Sin una no se entiende la otra. El contexto inmediato de la cuestión de la conciencia es toda la problemática que ha suscitado la sindéresis. Así, son las mismas dificultades básicas las que ponen en entredicho a la sindéresis y a la conciencia. Eran dificultades de tipo teológico, filosófico y hasta sociológico o de constatación empírica. Teológico, porque no se veía cómo el hombre podía pecar si estaba tan firmemente asentado en los principios morales. Filosófico, porque tampoco se entendía bien la posibilidad del error. Y sociológico, porque toda la teoría de la sindéresis parecía chocar con la experiencia humana de la diversidad, pluralidad y ceguera moral, que se manifiesta en la historia de la humanidad. Para afrontar esos problemas que cuestionaban la tesis de la sindéresis había que esperar la segunda parte de la cuestión: la de la conciencia. Con la cuestión de la conciencia cierra el problema moral

---

[88] Santo Tomás rechaza que la sindéresis pertenezca al género de potencia. La razón fundamental de por qué la sindéresis no es una potencia la aduce en el *Sed contra*. De ser una potencia sería necesariamente una potencia racional, pues la sindéresis sólo se da en los seres humanos. Ahora bien, las potencias racionales se caracterizan porque pueden ser determinadas de manera opuesta, en direcciones contrarias, es decir, se puede querer lo bueno o lo malo, hallar la verdad o cometer el error. Dicho de otra manera, pueden ser determinadas por hábitos contrapuestos (virtudes o vicios).

básico que tiene dos dimensiones fundamentales: por un lado, asentar firmemente la moral y, por otro, dar cuenta de la pluralidad, diversidad y dificultad moral: para lo primero está la sindéresis, para lo segundo la conciencia, porque sin el asimiento a unos primeros principios morales evidentes el hombre no tiene ninguna firmeza, pero en el uso que hace de los mismos cabe el error y aparece la complejidad de la vida moral.

Ese contexto conceptual está envuelto en un contexto lingüístico indiferenciado, especialmente en el vocabulario bíblico y patrístico, que conlleva que Santo Tomás tenga que hacer un gran esfuerzo para precisar los términos y darles el sentido más ajustado, frente al uso genérico con que otros autores se sirven de ellos. En este aspecto hay que señalar que las fuentes fundamentales citadas por Santo Tomás en la cuestión disputada de la conciencia son prácticamente las mismas que en la cuestión disputada de la sindéresis. Es decir, son los mismos textos bíblicos, patrísticos y hasta filosóficos los que daban pie para un tema o para otro. El trabajo será afinar los matices que hacen que los textos convengan más a un concepto o a otro. Cuando se aduce una autoridad, lo que importa saber es si se refiere a la potencia, al hábito, al acto o al objeto, o sea, a la inteligencia, a la sindéresis, a la ley natural o a la conciencia. La necesidad de acoplar los términos teológicos a los términos filosóficos es una constante en esta cuestión disputada, como también en la de la sindéresis.

b) *Estructura de la cuestión*

Santo Tomás dedica toda una cuestión disputada a examinar metódica y distintamente el conjunto de problemas relativos a la conciencia, tanto los que se refieren a la naturaleza como a la función o propiedades de la conciencia, diferenciándose así en el tratamiento que le dio en obras anteriores[89] a la cuestión 17 del *De veritate* y en obras posteriores[90] a ella. El tratamiento diferenciado de ambos problemas se encuentra ya en San Alberto Magno[91] y en San Buenaventura[92].

Sigue este orden de exposición: en primer lugar, qué es la conciencia, su naturaleza antropológica (a.1), en segundo lugar, sus funciones o propiedades: si la conciencia se equivoca (a.2), si obliga, en general (a.3), si obliga, en particular, cuando es errónea (a.4) y cuando versa sobre materia moralmente indiferente (a.5).

---

[89] TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.3 y 4; Ibid. d.39 q.3 a.1 ad 1; y a.2 y 3; *Quodlibet.* 8 a.13 y 15; *Quodlibet.* 3 a.26 y 27; cf. (Th. DEMAN, «Traduction française...», a.c., 495.

[90] TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología, Summa* 1 q.79 a.13; 1-2 q.19 a.4 y 5.

[91] En la *Summa de creaturis,* Alberto Magno estudia, entre las potencias motoras del alma, la sindéresis (Pars II q.71; ed. Borgnet t.35) y la conciencia (Ibid. q.72; ed. Borgnet t.35), pero no vuelve a tratar de ellas en el lugar correspondiente de su comentario *In II Sent.*, aunque el mismo San Alberto da la explicación: «Hic etiam ex incidenti potest induci, tota dispositio (disputatio?) de synderesi et tota dispositio de conscientia, quam alibi inter quaestiones de viribus animae in tractatu *De anima* prout potimus notavimus: et ideo superfluum hic esset eisdem folia replere» *(In II Sent.* d.39 [ed. Borgnet] t.27 p.622).

[92] San Buenaventura introduce el estudio de la sindéresis y de la conciencia en el susodicho lugar del *In II Sent.* d.39 a.1 y a.2.

c) *Una moral desde el uso de la razón*

La moral fundamental de estas cuestiones disputadas es una moral anterior al desarrollo de las virtudes. No supone la actividad de las virtudes teologales ni de las cardinales. Para Santo Tomás, aquí, el acto de la conciencia no depende de la virtud de la prudencia sino únicamente de la sindéresis. Hay una conexión inmediata entre los principios de la sindéresis y la aplicación que de ellos hace la conciencia al hecho singular. Es el punto de partida del desarrollo moral del sujeto. Todo comienza por unas intuiciones evidentes sobre lo bueno y lo malo —una vez que se explican los términos— de que no se ve privada ninguna persona humana desde el momento del uso de razón. Por el simple uso de la razón práctica (eso es la conciencia), el sujeto humano, desde que es capaz de pensar y aplicar un principio universal a una acción concreta, tiene conciencia de si debe o no debe hacer algo. Lo que la conciencia determina es si una acción concreta está incluida en el enunciado universal. La conciencia se ordena al conocimiento. De esta moral son capaces todos los que tienen uso de razón, pero es el comienzo universal de la vida moral, que por ser una moral en la que toda la fuerza obligatoria está en los principios, interpreta el desarrollo moral como una lectura cada vez más ampliada de la realidad concreta a la luz de los principios y no por la yuxtaposición de normas morales o creación de meros hábitos consuetudinarios que te habitúan a considerar como bueno o como malo lo que es habitual o inhabitual respectivamente.

Desde el punto de vista sistemático, esta moral fundamental es más del libro 2 de las *Sentencias* que del libro 3 de las *Sentencias,* del tratado *De anima* que de la *Ética a Nicómaco,* de la *Prima Pars* de la *Suma* que de la *Prima Secundae* y sobre todo que de la *Secunda Secundae.* Es como una antropología moral. Se refiere al sujeto moral antes de haber adquirido experiencia moral. Se refiere al sujeto tal como aparece en su estructura antropológica, cuando ha adquirido un cierto dominio de sus capacidades para comprender y dirigir su conducta.

No estamos queriendo decir que esta idea de la moral sea una formulación 'juvenil' de la moral tomista, pues Santo Tomás mantiene sustancialmente estas ideas en el Comentario a las Sentencias, en las Cuestiones Disputadas, en la primera Parte de la Suma de Teología, en la Segunda Parte de la Suma de Teología. Sino que la moral de la sindéresis y de la conciencia constituye para Tomás la dotación moral inicial con la que cuenta el sujeto cuando comienza su andadura moral. Todo comienza con unas intuiciones morales (principios universalísimos) que son cuasi evidentes y una capacidad elemental para aplicar lo universal al hecho singular. Es una moral rudimentaria, pero imprescindible para construir todo el edificio de la moral de virtudes o de la madurez moral.

10. Nuestra edición

Ofrecemos aquí, en edición bilingüe, latina y castellana, las cuestiones disputadas sobre la Sindéresis y sobre la Conciencia. El texto latino es el de la Edición Leonina[93]. La primera traducción castellana completa ha sido reciente[94], precedida por otras traducciones en las lenguas modernas, como en alemán[95], inglés[96], italiano[97] y francés[98]. Con todo, el texto castellano de estas dos cuestiones sobre la sindéresis y la conciencia en su traducción original corresponde al Prof. Gabriel Ferrer Aloy que generosamente distribuyó a los que después hicimos revisiones.

Esta edición ha tenido en cuenta la edición crítica de la obra de San Alberto, en especial de las cuestiones disputadas sobre la sindéresis y sobre la conciencia que Santo Tomás conoció y transcribió, y también el texto de la *Sententia libri Ethicorum* de Alberto Magno copiado por su discípulo Tomás de Aquino, que representa el conocimiento que éste tenía de la *Ética a Nicómaco* cuando mantiene sus cuestiones disputadas sobre la sindéresis y la conciencia. Además en esta edición castellana se citará las cuestiones disputadas de San Alberto sobre la sindéresis y sobre la conciencia según la edición de Colonia, donde aparecieron publicados en 1993. El hecho es importante, pues esas cuestiones albertinas son verdaderos paralelos de las de Santo Tomás.

En las notas documentales se recoge fundamentalmente las de la edición leonina. Como apoyo conceptual se han añadido notas explicativas para orientar en la lectura y comprensión del texto del Aquinate.

Esta nueva edición bilingüe ha buscado situar el texto tomista en su contexto plurirreligioso medieval para mejor comprender su alcance filosófico-teológico y también llamar la atención sobre sus virtualidades para el momento actual, de búsqueda de los fundamentos de la moral en contexto religioso y también en contextos laicos.

[93] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.* XXII: *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Volumen II. QQ 16-17 (Roma 1972) 501-528.

[94] TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia.* Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (Cuadernos de Anuario Filosófico; Servicio de Publ. de la Univ. de Navarra, Pamplona 1998).

[95] DES HL. THOMAS VON AQUINO, *Untersuchungen über die Wahrheit (Questiones disputatae de veritate),* 2 vols. Traducción de Edith Stein. (Otto Borgmeyer, Breslau 1932).

[96] ST. THOMAS AQUINAS, *The Disputed Questions on Truth.* Translated from the definitive Leonine text by James V. McGlynn, SJ, Questions XVI-XVII, Volume II (Henry Regnery Company, Chicago 1953) 300-337.

[97] S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate.* Testo latino dell'Edizione leonina e traduzione italiana, a cura di P. Roberto Coggi, OP, Volume secondo, Questioni 10-20 (Edizioni Studio Dominicano, Bolonia 1992).

[98] SAINT THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q.XVI: *De la syndérèse*, q.XVII: *De la conscience.* Trad. Jean Tonneau t.XIII (Ed. Leonina, Vrin-Paris 1991). Es una traducción parcial. La traducción integral está desde hace varios años en preparación.

LA SINDÉRESIS[1]

1. Si la sindéresis es una potencia o un hábito.
2. Si la sindéresis puede pecar.
3. Si, en algunos, se extingue la sindéresis.

DE SYNDERESI

1. Primo utrum synderesis sit potentia, vel habitus.
2. Secundo utrum synderesis possit peccare.
3. Tertio utrum synderesis in aliquibus extinguatur.

---

[1] *Sindéresis* es la transcripción en caracteres latinos de la palabra griega «syntéresis» que significa: conservación, observación. Procede del verbo «synteréo», cuyo significado es: conservar, preservar cuidadosamente; con ese sentido, como verbo, aparece en Aristóteles *(Plantas* 1, 1, 12) y en el evangelio de San Lucas (2,19); como guardar un secreto también en Aristóteles *(Pol.* 3,1, 6,5); y como observar, vigilar la ocasión en Plutarco *(Marc.* 12). Como se ve, en ninguno de estos casos tiene un sentido directamente moral, si bien los medievales entendieron la sindéresis como «natura providens ea quae sunt ad conservationem naturae» (ALBERTO MAGNO, *De synderesi* a.2 sol. [Ed. Colonia] t.XXV/2 p.237 v.50-51).

En todo caso, en la tradición latina el término entró de mano de la *Glossa ordinaria* a nombre de San Jerónimo que, junto a su transcripción en caracteres latinos, ofrece una traducción conceptual que será la base para la teología medieval del tratado de este constructo moral. Escribe: «La mayoría, según Platón, atribuyen la parte racional del alma, la irascible y la concupiscible, que ese filósofo llama *logikón* y *zumikón* y *epizemetikón*, al hombre, al león, al toro... Y admiten una cuarta parte, diferente de esas tres y elevada por encima de ellas, que los griegos llaman *syntéresin,* chispa de la conciencia, que no se extingue en el corazón del mismo Caín, aún después de haber sido echado del Paraíso» (SAN JERÓNIMO, *Commentarium in Ezechielem* lib.1, cap.1: ML 5,22B). La referencia a Platón corresponde a *República*, lib.IV 439 y siguientes. En la *Glosa ordinaria* de la Biblia la palabra griega *syntéresin* aparece con su transcripción latina «synderesin» (cf. *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria.* Primum quidem a Strabo Fuldensi Monacho et Postilla Nicolai Liram, Tomus IV, Antuerpiae, Apud Ioannem Keebergium, Anno MDC: XVII 1074), que supone dos novedades, primero, el cambio de la «tau» griega por la «d» latina, y, segundo, a la palabra griega se le añade la traducción latina. Esto segundo también es importante, pues en el original de San Jerónimo no aparece ningún equivalente latino, y es así como está en el comentario de San Jerónimo a Ezequiel 1 (sin ninguna palabra que traduzca el término griego) (cf. ML V,22B). Más aún, en la edición crítica de esa obra de San Jerónimo el término en griego «sintéresis» es sustituido por «syneídesin», cuya traducción castellana es conciencia (S. HIERONIMI PRESBYTERI, *Opera* Pars I: *Opera Exegetica. 4 Commentariorum In Ezequielem* 1 6/8 LXIV, CCL [Turnholti 1954] 11-12). Esa tendencia a identificar *syntéresin* con *syneídesin* responde al resultado de la investigación histórico-filológica contemporánea que ve en la palabra *sintéresin* una corrupción de los copistas medievales (¿Rábano Mauro?) del texto primitivo jeronimiano donde se leía exactamente *syneídesi;* texto éste que dependería a su vez del comentario de Orígenes a Ezequiel 1, en el que la facultad simbolizada por el águila recibe el nombre de *pneuma* inmanente a nuestra naturaleza humana, y después el de *hegemonikon* de los estoicos; para Orígenes *syneídesis* y *pneuma* significan lo mismo (cf. J. DE BLIC, «Syndérèse ou conscience»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 24 [1949] 151).

Sin embargo, ateniéndose a lo que el término vino a significar en la teología del medievo, han encontrado los orígenes estoicos de esa palabra en el término latino *conser-*

Artículo 1

¿La sindéresis es potencia o hábito? [2]

Parece que la sindéresis es potencia[3] por lo siguiente.

Argumentos. 1. Las cosas que caen dentro de la misma división son del mismo género; pero en la glosa[4] de Jerónimo a Ez 1,17 la sindéresis aparece en una división junto con lo racional, lo irascible y lo

Articulus primus

Quaestio est de synderesi. Et quaeritur utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

Et videtur quod sit potentia: ea enim quae veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis; sed synderesis dividitur contra rationabilem, irascibilem et concupis-

---

vatio de Cicerón y después de Séneca. Puede verse J. Hebing, «Über conscientia und conservatio in philosophische Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronimus»: *Philosophisches Jahrbuch* 35 (1922) 136-152, 215-231 y 301-326; en la revisión del *Bulletin Thomiste* (6 [1940-1942] n.484) se destacan algunas matizaciones en la transcripción de la palabra *syntéresin* que podría haber sustituido al de *syneídesis* (conciencia). Véase también Ph. Delhaye, *La conciencia moral del cristiano* (Herder, Barcelona 1969) 128-132. Terminemos estas anotaciones con las palabras conclusivas de los resultados de las investigaciones modernas y de la suya del propio J. de Blic (citado más arriba en esta misma nota): «En somme, du point de vue de la philologie et de l'histoire doctrinale, l'enseignement scolastique de la *synderesis* est un accident. Mais il y a des accidents heureux, au moins sous certains rapports. Et nul doute qu'en aidant à délimiter la zone faillible et zone vraiment universelle des jugements moraux, la dénomination de "syndérèse" n'ait beaucoup contribué à donner à la doctrine de la conscience de la scolastique latine la fermeté et la précision qu'on chercherait en vain partout ailleurs» («Syndérèse ou conscience», a.c., 157).

[2] Paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.3; *Summa* 1 q.79 a.12. No es la primera ni la última vez que Santo Tomás estudia el tema de la sindéresis. Lo había hecho algunos años antes en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Hacía sólo tres o cuatro años, pero ahora lo va a hacer bajo su única responsabilidad, con la autonomía y profundidad del maestro. Por otra parte, Tomás de Aquino está ya familiarizado con la ética aristotélica (pues había transcrito el primer comentario a la *Ética a Nicómaco* impartido por su maestro Alberto en Colonia), si bien todavía no había comentado personalmente la *Ética a Nicómaco* ni tampoco el tratado *Acerca del alma* de Aristóteles, que no lo hará hasta casi diez años más tarde.

[3] La sindéresis es un principio de obrar moral. Cabe referirse, sin embargo, a diferentes tipos fundamentales de principios operativos. Hay que recordar, en primer lugar, que es el hombre, la persona, quien piensa, quiere, siente, actúa, trabaja. Éste es el principio *quod* o de atribución de responsabilidad moral y de los actos morales. En segundo lugar, para Tomás de Aquino el compuesto alma-cuerpo no es inmediatamente operativo, sino que despliega su actividad a través de sus potencias o facultades específicas. Las facultades son, pues, principios específicos o principios *quo* del obrar moral. Cada potencia o facultad capacita para un tipo de actividad. En tercer lugar, las potencias necesitan la perfección de los hábitos para que puedan realizar convenientemente su actividad. Los hábitos son también, por tanto, principios intrínsecos de los actos morales. De lo que se trata, consiguientemente, es de saber qué tipo de principio de actos morales es la sindéresis. Y de entrada parece, aunque sólo parece, que es una potencia.

[4] *Glosa ordin.* de Hieron., *Comm. In Ez.* I c.1 (ML 5,22A-B). Como ha escrito O. Lottin, este texto de la glosa de San Jerónimo ha sido la «autoridad incontestada» y fue estudiado en sus mínimos detalles por los teólogos de la edad media. El texto suscita muchos problemas y por ello prácticamente ha dado pie a todas y cada una de las cuestiones que planteaban los medievales en torno a la sindéresis. Al colocarla junto a otras tres facultades (razón, concupiscible e irascible), la primera cuestión que planteaba es si lo que está haciendo San Jerónimo no será encuadrarla dentro del género facultad o potencia, en las mismas condiciones que las otras mencionadas. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II/1 (Lovaina 1948) 104-105.

concupiscible. Ahora bien, puesto que lo irascible, y lo concupiscible, y lo racional son potencias, la sindéresis también será potencia.

2. Se dice que no significa la potencia absolutamente sino la potencia con hábito. En cambio, el sujeto con un accidente no se divide por contraposición al sujeto tomado absolutamente. En efecto, no será buena aquella división por la que se dice que un hombre es animal, y que otro hombre es un animal blanco. Por lo tanto, puesto que el hábito se compara a la potencia como el accidente al sujeto, parece que no puede dividirse adecuadamente lo que indica sólo potencia, como la racional, y la concupiscible, y la irascible, frente a lo que designa la potencia más un hábito.

3. Además, en una potencia puede haber diversos hábitos. Por tanto, si una potencia se distinguiera de otra por razón del hábito, cuantos son los hábitos de las potencias tantos deberían ser los miembros de la división por la que las partes del alma se distinguen entre sí.

4. Además, nada que sea uno y lo mismo puede ser a la vez regulador y regulado. Ahora bien, por el hábito se regula la potencia, luego la potencia y el hábito no pueden reducirse a una sola cosa, de manera que, con un solo nombre, se pueda designar simultáneamente la potencia y el hábito.

5. Además, nada se atribuye al hábito, sino sólo a la potencia. Ahora bien, dícese que los principios universales del derecho[5] se atribuyen a la sindéresis, por tanto ésta designa la potencia absolutamente.

6. Además, de dos cosas no puede hacerse una, si una de ellas no se transforma en algo distinto. Ahora bien, el hábito natural que se dice que significa la palabra sindéresis no cambia, pues las cosas naturales perma-

cibilem in glosa Ieronymi Ez. I; cum igitur irascibilis et concupiscibilis et rationalis sint potentiae, synderesis potentia erit.

2. Sed dicebat quod non significat potentiam absolute sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subiectum cum accidente non dividitur contra subiectum absolute sumptum; non enim esset conveniens divisio qua diceretur animalium aliud homo, aliud homo albus; ergo cum habitus comparetur ad potentiam sicut accidens ad subiectum, videtur quod non possit convenienter dividi id quod dicit potentiam tantum, ut rationabilis et concupiscibilis et irascibilis contra id quod nominat potentiam cum habitu.

3. Praeterea, unius potentiae contingit esse diversos habitus. Si ergo ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animae ad invicem distinguuntur.

4. Praeterea, nihil unum et idem potest esse regulans et regulatum; sed potentia per habitum regulatur; ergo non potest potentia et habitus in idem coincidere ut unum nomen potentiam et habitum designet simul.

5. Praeterea, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiae tantum; sed universalia principia iuris dicuntur inscribi synderesi; ergo ipsa potentiam nominat absolute.

6. Praeterea, ex duobus non potest unum fieri nisi eorum altero transmutato; sed habitus ille naturalis quem significare dicitur nomen synderesis non mutatur, quia

---

[5] Agustín, como refieren THOMAS, *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.3 obi.3 y ALBERTUS, *Summa de homine* q.71 a.1 obi.2. y q. *De synderesi* a.1 Ed. Colon. t.XXV/2 p.232 v.24-27. Aunque en Agustín no se halla literalmente nuestro texto, puede consultarse *De lib. arb.* II c.10 (ML 32,1256) y *De Trin.* XIV c.15 (ML 42,1052).

necen; y tampoco cambian las potencias del alma. De ahí que parezca que del hábito y de la potencia no puede hacerse una cosa sola, de tal modo que ambas puedan denominarse con un solo nombre.

7. Además, la sensualidad se opone a la sindéresis, porque así como la sensualidad inclina siempre al mal, así la sindéresis inclina siempre al bien. Ahora bien, la sensualidad es una potencia absolutamente, luego también la sindéresis denomina una potencia absolutamente.

8. Además, la razón que significa el nombre es la definición, como se dice en *IV Metaphys.*[6]. Luego, aquello que no es uno de tal modo que sea definible, no puede denominarse con un solo nombre. Pero el agregado de sujeto y accidente, como cuando digo 'hombre blanco', según se prueba en *Metaphys. VII*[7], no puede definirse, y así tampoco el agregado de potencia y hábito, luego no se puede designar la potencia con hábito con un nombre solo.

9. Además, la razón superior designa absolutamente potencia. Pero, según parece, la sindéresis y la razón superior son lo mismo, pues como dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*[8], en la facultad natural de juzgar se dan *ciertas reglas y luces de virtudes, verdaderas e inconmutables,* que llamamos sindéresis. Ahora bien, adherirse a las razones inconmutables pertenece a la razón superior, según Agustín en *De Trinitate XII*[9]. Luego la sindéresis es potencia absolutamente.

naturalia oportet manere; nec iterum potentiae animae transmutantur, et ita videtur quod ex habitu et potentia non potest unum fieri ut utrumque uno nomine nominari possit.

7. Praeterea, sensualitas synderesi opponitur, quia sicut sensualitas inclinat semper ad malum ita synderesis semper ad bonum; sed sensualitas est absolute potentia sine habitu; ergo et synderesis potentiam nominat absolute.

8. Praeterea, ut dicitur in IV Metaphysicae, ratio quam significat nomen est diffinitio; ergo illud quod non est hoc modo unum quo diffinibile est, uno nomine nominari non potest; sed aggregatum ex subiecto et accidente, ut hoc quod dico homo albus, diffiniri non potest, ut probatur in VII Metaphysicae, et sic etiam nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest potentia cum habitu uno nomine significari.

9. Praeterea, superior ratio potentiam nominat absolute; sed synderesis est idem quod superior ratio ut videtur: ut enim dicit Augustinus in libro De libero arbitrio, in naturali iudicatorio quod nos synderesim dicimus adsunt «quaedam regulae et lumina virtutum et vera et incommutabilia». Incommutabilibus autem rationibus adhaerere secundum Augustinum in XII De Trinitate, est superioris rationis; ergo synderesis est potentia absolute.

---

[6] C.7 (1012a23) según la traducción *Nova Metaph.* (ed. Averroes VIII 19K).

[7] *Metaph.* VII 3 (1029b27). [Las referencias a las obras de Aristóteles citan: libro (el del comentario de la obra de Santo Tomás), capítulo (el de la *Lectura* o *Sentencia* de Santo Tomás) según la Edición Leonina. A continuación, y entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, se recoge el libro y capítulo de la edición Bekker].

[8] II c.10 (ML 32,1256). He aquí el texto concreto en castellano: «Ya no te preguntaré más de estas cosas, pues basta que hayas visto y admitido conmigo como certísimo que estas verdades son a manera de normas y luminares de las virtudes, y que son verdaderas e inconmutables, y que todas y cada una se hallan prestas a ser contempladas en común indistintamente por todos los que son capaces de contemplarlas y cada uno con su propia razón o inteligencia. Pero sí que voy a preguntar si te parece a ti que estas verdades pertenecen a la sabiduría, pues creo, sin duda, que te parece que es sabio el que ha alcanzado la sabiduría» (SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío* 29, en *Obras completas,* III [BAC, Madrid 1963] 286).

[9] C.7 (ML 42,1005).

10. Además, todo lo que hay en el alma, es potencia, o hábito, o pasión, según el Filósofo, en *Ethic. II*[10]. En consecuencia, o la división del Filósofo es insuficiente o nada hay en el alma que sea, a la vez, potencia y hábito.

11. Además, los contrarios[11] no pueden darse en lo mismo. Pero nosotros tenemos el fomes innato[12] que siempre inclina al mal, luego es imposible que en nosotros haya un hábito que siempre incline al bien. Y así la sindéresis, que siempre inclina al bien, no es hábito o potencia con hábito, sino potencia absolutamente.

12. Además, para obrar basta con la potencia y el hábito. Si la sindéresis fuese potencia con hábito innato, como la sindéresis inclina al bien, el hombre sería capaz de obrar el bien con sus solas fuerzas naturales, que es, al parecer, la herejía de Pelagio[13].

13. Además, si la sindéresis es potencia con hábito, no será potencia pasiva sino activa puesto que tiene alguna operación; pero así como la potencia pasiva se fundamenta en la materia, así la activa se fundamenta en la forma; pero en el alma humana hay una doble forma[14]: una, por la que coincide con los ángeles, por ser espíritu. Es la superior. Y otra, inferior, por la que vivifica el cuerpo, en cuanto es alma. Es necesario, por tanto, que la sindéresis se fundamente en la forma superior o en la forma inferior. Si en la forma superior, será la razón superior; si en la inferior, la razón inferior. Ahora bien, tanto la superior como la inferior designan sólo la potencia, luego la sindéresis es sólo potencia.

14. Además, si la sindéresis designa una potencia con hábito, éste tiene que ser un hábito innato, pues si fuera un hábito adquirido o

10. Praeterea, secundum philosophum in II Ethicorum, omne quod est in anima est potentia aut habitus aut passio; ergo vel divisio Philosophi est insufficiens, vel nor est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

11. Praeterea, contraria non possunt esse in eodem; sed nobis est fomes innatus qui semper inclinat ad malum; ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum; et ita synderesis quae semper inclinat ad bonum non est habitus vel potentia cum habitu, sed potentia absolute.

12. Praeterea, ad operandum sufficit potentia et habitus; si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum: quod videtur esse Pelagii haeresis.

13. Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu non erit potentia passiva sed activa cum habeat operationem aliquam; sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam; in anima autem humana est duplex forma: una per quam cum angelis convenit in quantum spiritus est, quae est superior, alia inferior per quam corpus vivificat in quantum anima est. Oportet igitur quod synderesis fundetur vel supra formam superiorem vel supra formam inferiorem: si supra formam superiorem est superior ratio, si supra inferiorem est ratio inferior; sed tam ratio superior quam inferior potentiam nominat absolute; ergo synderesis absolute potentia est.

14. Praeterea, si synderesis nominat potentiam cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu acquisito vel infuso possibile esset synderesim

---

[10] *Ethic.* II 5 (1105b20).
[11] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* IV 15 (1011b21).
[12] Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Lib. Sent.* II d.30 c.8.
[13] AUGUSTINUS, *De haeres.* 88 (ML 42,47), como refiere, por ejemplo, THOMAS, *Summa* 1-2 q.100 a.10 obi.3 y allí mismo q.109 a.4 sed c.
[14] Cf. PS.-AUGUSTINUS, *De spir. et anima* c.9 (ML 40,784).

infuso, sería posible perder la sindéresis. Pero la sindéresis no significa un hábito innato; por tanto designa a la potencia absolutamente. Prueba de la media: todo hábito que presupone un acto temporal, no es un hábito innato. Ahora bien, la sindéresis presupone un acto temporal, pues lo suyo es protestar del mal e inclinar al bien[15], que sólo puede darse si antes se conoce en acto lo que es bueno y lo que es malo. Por tanto, la sindéresis presupone un acto temporal.

15. Además, juzgar es, al parecer, el oficio de la sindéresis. Llámase, por ello, juicio natural[16]. Y también del juzgar toma su nombre el libre albedrío. Por tanto, la sindéresis es lo mismo que el libre albedrío. Ahora bien, el libre albedrío es simplemente una potencia, luego la sindéresis también.

16. Además, si la sindéresis fuese potencia con hábito, como un compuesto de ambos, no sería un compuesto lógico, en el que la especie se compone de género y de diferencia, puesto que la potencia no es al hábito lo que el género a la diferencia. De ser ello así, cualquier hábito sobreañadido a la potencia constituiría una potencia especial. Por tanto es un compuesto natural. Pero en una composición natural, el compuesto es algo distinto de los componentes, según se prueba en *Metaphys. VII*[17]. Luego tampoco la sindéresis será potencia ni hábito sino algo distinto de ambos. Pero esto es imposible. Luego queda que es potencia absolutamente.

EN CAMBIO, si la sindéresis es una potencia, será necesariamente una potencia racional. Ahora bien, las potencias racionales[18] se ordenan a cosas opuestas; luego a cosas opuestas se ordenaría también la sindéresis. Y esto es evidentemente falso, puesto que la sindéresis siempre instiga al bien y nunca al mal.

amittere; sed synderesis non nominat habitum innatum; ergo nominat potentiam absolute. Probatio mediae: omnis habitus qui praesupponit aliquem actum temporalem non est habitus innatus; sed synderesis praesupponit actum temporalem: est enim synderesis remurmurare malo et instigare ad bonum, quod esse non potest nisi prius actualiter cognoscatur bonum et malum; ergo synderesis praeexigit actum temporalem.

15. Praeterea, officium synderesis videtur esse iudicare, unde et naturale iudicatorium dicitur; sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit; ergo synderesis est idem quod liberum arbitrium: sed liberum arbitrium est potentia absolute, ergo et synderesis.

16. Praeterea, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque, hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur, quia potentia non se habet ad habitum ut genus ad differentiam: sic enim quilibet habitus potentiae superinductus specialem potentiam constitueret; ergo est compositio naturalis. Sed in naturali compositione compositum est aliud a componentibus, ut probatur in VII Metaphysicae; ergo synderesis nec erit potentia nec habitus sed aliquid praeter haec, quod esse non potest; relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

SED CONTRA, si synderesis sit potentia oportet quod sit potentia rationalis; rationales autem potentiae se habent ad opposita; ergo synderesis ad opposita se habebit, quod patet esse falsum quia semper instigat ad bonum et nunquam ad malum.

---

[15] BONAVENTURA, *Super Sent. II* d.39 a.2 q.3.

[16] BASILIUS, *Hom.* XII al principio Prov. n.9 (MG 31,405C), según la interpretación de Rufino n.9 (MG 31,1772B).

[17] *Metaph.* VII 17 (1041b11).

[18] *De verit.* q.5 a.2. ARISTÓTELES, *Metaph.* IX 2 (1046b4); cf. THOMAS, *In Sent.* 2 d.7 q.1 a.1 obi.1 y en *De verit.* q.22 a.5 sed c. 5.

2. Además, si la sindéresis fuese potencia, será la misma razón o distinta de ella. Pero no es la razón porque en la glosa de Jerónimo Ez 1 antes aducida[19] se la contrapone a la razón. Tampoco puede decirse que es una potencia distinta de la razón, porque una potencia especial requiere un acto especial, mientras a la sindéresis no se le atribuye acto alguno que no pueda hacer la razón, pues es la razón misma la que inclina al bien y aparta del mal. Por tanto, la sindéresis en modo alguno es potencia.

3. Además, el fomes o concupiscencia inclina siempre al mal, y la sindéresis siempre al bien. Por lo tanto ambos se oponen directamente. Ahora bien, el fomes es hábito o se tiene a modo de hábito, pues la misma concupiscencia que está aptitudinalmente en los niños, según Agustín[20], y está en acto en los adultos, se llama fomes. Luego también la sindéresis es hábito.

4. Además, si la sindéresis es potencia, será cognitiva o motora. Pero consta que no es sólo cognitiva, pues su acto es el inclinar al bien y protestar del mal. Por tanto, de ser potencia será motora. Y esto es evidentemente falso, ya que las potencias motoras se dividen adecuadamente en irascible, concupiscible y racional, en contraposición de las cuales se divide la sindéresis, como anteriormente[21] se dijo. Por tanto, la sindéresis en modo alguno es potencia.

5. Como la sindéresis nunca yerra en la parte operativa del alma, así el entendimiento de los principios nunca yerra en la parte especulativa. Pero el entendimiento de los principios es un cierto hábito, según consta en el Filósofo, *Ethic. VI*[22], luego también la sindéresis es un cierto hábito.

2. Praeterea, si synderesis sit potentia aut est eadem cum ratione aut alia: sed non est eadem quia contra rationem dividitur in glosa Ieronymi Ez. I prius inducta; nec etiam potest dici quod sit alia potentia a ratione, specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus actus autem synderesi attribuitur quem ratio facere non possit, ratio enim ipsa et instigat ad bonum et remurmurat malo; ergo synderesis nullo modo est potentia.

3. Praeterea, fomes semper inclinat ad malum, synderesis autem semper ad bonum; ergo ista duo directe opponuntur; sed fomes est habitus vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia quae in pueris habitualis est secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur; ergo et synderesis est habitus.

4. Praeterea, si synderesis est potentia, aut est cognitiva aut motiva; sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum et remurmurare malo; ergo si sit potentia erit motiva: hoc autem apparet esse falsum quia potentiae motivae sufficienter dividuntur per irascibilem, concupiscibilem et rationabilem, contra quas dividitur synderesis ut prius dictum est; ergo synderesis nullo modo est potentia.

5. Praeterea, sicut in parte operativa animae synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat; sed intellectus principiorum est habitus quidam ut patet per Philosophum in VI Ethicorum; ergo et synderesis quidam habitus est.

---

[19] Cf. nota 4.

[20] De PETRUS LOMBARDUS, *Lib. Sent.* II d.30 c.9. Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.* II c.4 (ML 44,152), según THOMAS, *Summa* 1-2 q.82 a.1 ad 1 sed c.

[21] Cf. nota 2.

[22] *Ethic.* VI 5 (1141a7).

SOLUCIÓN. Hay que decir que acerca de esta cuestión existen diversas opiniones. Pues algunos[23] dicen que la sindéresis designa la potencia absolutamente, una potencia distinta de la razón y superior a ella. Otros[24] dicen que la sindéresis es una potencia absolutamente, la potencia racional, pero bajo una consideración especial: porque la razón puede ser considerada en cuanto tal, es decir, en cuanto razona y compara, y así se la denomina potencia racional; y como naturaleza, esto es, cuando conoce algo naturalmente, y así se la llama sindéresis. Otros[25] todavía dicen que la sindéresis significa la misma potencia de la razón con un hábito natural. Cuál sea de éstas la opinión más verdadera puede verse así.

Como dice Dionisio en *De div. nominibus* c.VII: *La sabiduría divina une los fines de los primeros con los principios de los segundos*[26]. Las naturalezas ordenadas entre sí son como los cuerpos contiguos. En su cúspide, el inferior toca lo ínfimo del superior, y de aquí que también la naturaleza inferior toque, en su cúspide, algo propio de la naturaleza superior, y de ello participe imperfectamente. Ahora bien, la naturaleza del alma humana es inferior a la naturaleza angélica, si consideramos el modo natural del conocer de ambas. El modo natural de conocer propio de la naturaleza angélica es conocer la verdad sin investigación ni discurso, y lo propio del alma humana llegar a conocer la verdad investigando y discurriendo de una cosa a otra. De aquí que también el alma, en lo supremo de ella, toca algo de lo propio de la naturaleza angélica, a saber, tener conocimiento de algunas cosas instantáneamente y sin investigación, aunque también en esto es inferior al ángel, pues de estas cosas también sólo puede conocer la verdad recibiéndola del sentido.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones. Quidam namque dicunt quod synderesis absolute potentiam nominat et potentiam aliam a ratione, ea superiorem; alii vero dicunt esse quidem synderesim potentiam absolute sed esse rationi eandem secundum rem sed consideratione diversam: consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert et sic nominatur vis rationalis, et ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit et sic dicitur synderesis; alii vero dicunt synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali: quid autem horum verius sit, sic videri potest.

Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. De divinis nominibus «divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum»: naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo, unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem humanae animae est infra naturam angelicam si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero animae proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde et anima humana quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae, scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione, quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.

---

[23] Por ejemplo, GUILL. ALTISSIODORUS, *Summa aurea* II tr.12 q.1 (f.65vb).
[24] Por ejemplo, *Summa fr. Alexandri* I-II n.418 (p.493).
[25] Por ejemplo, ALBERTUS, *Summa de homine* q.71 a.1.
[26] § 3 (MG 3,872B) según la traducción del Sarraceno (Dion. 407).

Doble es el conocimiento que hallamos en la naturaleza angélica: el especulativo, por el que se contempla simple y absolutamente la verdad misma de las cosas; y el práctico, tanto para los filósofos[27] que afirman que los ángeles son motores de las esferas y que todas las formas naturales preexisten en su concepción, como para los teólogos[28] que sostienen que los ángeles sirven a Dios en sus oficios espirituales, conforme a los cuales distinguen los órdenes angélicos. De aquí también que en la naturaleza humana, en cuanto que ésta toca la angélica, es necesario que el conocimiento de la verdad, tanto en las cosas especulativas como en las prácticas, sea sin investigación. Es, asimismo, necesario que este conocimiento sea principio de todo conocimiento posterior, ya práctico ya especulativo, pues es necesario que los principios sean más ciertos y estables. Y de aquí que también sea necesario que este conocimiento lo tenga el hombre naturalmente, pues ciertamente este conocimiento es como el semillero de todo conocimiento posterior, ya que en todas las naturalezas preexisten ciertas semillas naturales de las operaciones y efectos siguientes. Es necesario además que este conocimiento sea habitual para que esté en condiciones de ser usado fácilmente, cuando fuere menester. Por consiguiente, así como el alma tiene cierto hábito natural por el que conoce los principios de las ciencias especulativas que llamamos entendimiento de los principios, así en ella hay también cierto hábito natural de los principios primeros de los operables, que son los principios universales[29] del derecho natural, hábito que corresponde a la sindéresis. Pero este hábito no se da en una potencia distinta de la razón, a no ser, tal vez, que afirmemos que el entendimiento es potencia distinta de la razón, en contra de lo cual ya se habló más arriba[30].

Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio, speculativa qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur, et practica, tam secundum philosophos qui ponunt Angelos motores orbium et omnes formas naturales praeexistere in eorum praeconceptione, quam etiam secundum theologos qui ponunt angelos Deo in spiritualibus officiis ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde et in natura humana in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis; —et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant—; oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum, ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam ratio nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra dictum est.

---

[27] Cf. *De verit.* q.5 a.8 y *Summa* 1 q.110 a.1 ad 3.
[28] Cf. *Summa* 1 q.110 a.1 ad 3.
[29] Cf. *Summa* 1 q.110 a.1 ad 3.
[30] *De verit.* q.15 a.1.

Queda por tanto que el nombre sindéresis designe simplemente un hábito natural semejante al hábito de los principios, o designe la misma potencia de la razón con tal hábito, pero en ambos casos ello no supone una diferencia grande, porque lo único que ocasiona duda es el nombre. Pues, en efecto, no es posible que se llame sindéresis a la misma potencia de la razón en cuanto conoce naturalmente, sin ningún hábito, ya que el conocimiento natural conviene a la razón por algún hábito natural, como es manifiesto en el intelecto de los principios[31].

Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu, et quodcumque horum fuerit non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis prout naturaliter cognoscit synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest quia naturalis cognitio rationi convenit secundum habitum aliquem naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

---

[31] Lo que se debate aquí es, por una parte, explicar y fundamentar el conocimiento moral y, por otra parte, la posibilidad del error y la libertad, sin la cual no es posible el orden moral. Justamente ahí se inserta la sindéresis. Ofrece un asimiento firme e inquebrantable a los principios más básicos de la moral, pero las acciones humanas *sunt in singularibus,* por eso es preciso que se llegue a concretar qué es lo bueno y qué es lo malo en cada caso. En todo este proceso sí que cabe evidentemente el error y la elección moral buena o mala. El punto de partida ha de ser firme, sin lugar a error, para que todo el proceso posterior de aplicación y concreción tenga alguna seguridad y valor, tanto en cuanto a desarrollar o determinar las normas morales como en cuanto a la toma de decisiones morales.

La sindéresis es del primer elemento de la cuestión, es decir, si tiene el hombre algún conocimiento firme y seguro de qué es lo bueno y qué es lo malo. La opción de Santo Tomás fue sustancialmente la misma desde su comentario al segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde aborda por primera vez (entre 1254-1256) la cuestión *(In Sent.* 2 d.24 q.2 a.1 sol.). Aquí establece ya con toda claridad los elementos esenciales de la sindéresis y el paralelismo entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, definiendo la sindéresis como *habitus intellectus* de los primeros principios *per se notis,* solo *quodammodo innato menti nostrae,* pues para su determinación necesitamos del conocimiento sensorial y del recuerdo, según señala Aristóteles *(Anal. post.* II c.19: BK 99a15-100b15); pero una vez conocido el sentido de los términos, se conoce intuitivamente el sentido de los principios *(Anal. post.* II c.1). En el comentario al tercer libro dice bien explícitamente: «Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus sed naturalis, sicut synderesis, loco cujus Philosophus in VI Ethicorum ponit intellectum in operativis» (Tomás de Aquino, *In Sent.* 3 d.33 c.2 a.4 sol.4). Comentando unos diez años más tarde el aforismo «omnis intellectus est rectus» del *De anima* de Aristóteles (lib.3 c.10: 433a26), escribe: «Quod intelligendum est de intellectu principiorum: non enim erramus circa prima principia in operabilibus, cuiusmodi sunt: Nulli esse nocendum, Non esse aliquid iniuste agendum, et similia, sicut nec erramus circa prima principia in speculatiuis» (Id., *In De anima* III lect.9).

Por otra parte, la aportación de su maestro Alberto Magno fue decisiva en este punto, que se inspiró en los filósofos árabes (Al-Farabi, Avicena), como ya se vio, y que aparece por primera vez en un texto teológico con Guillermo de Auxerre. El paso definitivo para llegar al concepto de la sindéresis como hábito es el paralelismo entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico. Todo lo facilitó la *Ética a Nicómaco*, pues Aristóteles coloca entre las virtudes dianoéticas al intelecto especulativo. Ello no quiere decir que Santo Tomás interpretara ese pasaje aristotélico como si se refiriera al entendimiento práctico, sino que le sirve de antecedente para trasladar el concepto de hábito o virtud dianoética al orden del intelecto práctico.

Si la sindéresis es un hábito natural que radica en la inteligencia, pertenece a la dotación del ser humano como ser racional. Se excluye cualquier interpretación «sobrehumana» y también transitoria o momentánea de la sindéresis. No es una irradiación divina, ni una iluminación sobrenatural, ni una inspiración del Maestro, ni el don de sabiduría, ni

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de decirse que algunas cosas pueden entrar en la misma división por coincidir en algo común, sea cual fuere lo común, ya el género o ya un accidente. En aquella división de cuatro miembros en la que se distingue la sindéresis en contraposición a tres potencias, los miembros de esa división no se distinguen entre sí porque tengan en común ser potencia, sino porque comparten en común ser principio motor. Por tanto no se sigue que la sindéresis sea potencia, sino principio activo.

2. Al segundo ha de decirse que, cuando al sujeto le sobreviene accidentalmente algo especial fuera de lo que le compete por naturaleza, no hay inconveniente ninguno en que el accidente se divida en contraposición al sujeto, o el sujeto con accidente en contraposición al sujeto absolutamente tomado. Es como si dividiéramos la superficie coloreada en contraposición a la superficie absolutamente tomada, en cuanto que la superficie absolutamente tomada es algo matemático y en cuanto coloreada se la pone, en cambio, en el género de la naturaleza. Así también la razón se llama conocimiento según el modo humano, y, por el hábito natural, se le pone en la condición de otro género, como es patente por lo dicho. No hay inconveniente que el mismo hábito se divida en contraposición a la potencia en la división por la que se divide el principio motivo, o que la misma potencia con hábito se divida en contraposición a la potencia absolutamente tomada.

3. Al tercero ha de decirse que los otros hábitos que están en la potencia racional mueven del mismo modo que es propio de la razón en cuanto razón; por tanto estos hábitos no pueden distinguirse en contraposición a la razón como hábito natural del que la sindéresis recibe su nombre.

1. Ad primum igitur dicendum quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quidquid sit illud commune, sive sit genus sive sit accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia, sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum: unde non sequitur quod synderesis sit potentia sed quod sit quoddam principium motivum.

2. Ad secundum dicendum quod quando ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale praeter id quod competit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute sumptam. in quantum superficies absolute sumpta est quid mathematicum, per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur ad genus naturae. Ita etiam et ratio nominat cognitionem secundum modum humanum sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis patet; unde nihil prohibet vel ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum, vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

3. Ad tertium dicendum quod alii habitus qui insunt potentiae rationali eodem modo movent per illum modum qui est proprius rationi in quantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem sicut habitus naturalis a quo synderesis nominatur.

---

una luz permanente en el hombre pero sin el hombre, sino una disposición o hábito de las intuiciones más fundamentales de las que se sirve para comprender e iluminar la realidad moral.

4. Al cuarto ha de responderse que la sindéresis no significa potencia y hábito como si la potencia y el hábito fuesen la misma cosa, sino porque, con el mismo nombre, se significa la misma potencia y el hábito al que sustenta.

5. Al quinto ha de decirse que el inscribir algo en algo se entiende de dos modos: de un modo, como en el sujeto, y así, sólo puede inscribirse en el alma lo que se refiere a la potencia; o como en el continente, y así no hay inconveniente en que algo se inscriba también en el hábito, como decimos que se inscriben en la geometría todas las cosas que a la geometría pertenecen.

6. Al sexto ha de decirse que aquella razón es procedente, cuando, de dos cosas, se hace una sola a modo de mezcla; de este modo, del hábito y de la potencia no se hace una sola cosa, pero sí de la unión del accidente y del sujeto.

7. Al séptimo ha de decirse que la sensualidad inclina siempre al mal por la corrupción del fomes, corrupción que se da en ella a modo de hábito. Así también proviene de un hábito natural que la sindéresis incline siempre al bien.

8. Al octavo ha de decirse que el hombre blanco no puede definirse con una definición propiamente dicha, cual es la definición de las sustancias, que significa algo esencial. Puede, empero, definirse con una definición accidental, porque, del accidente y del sujeto se hace una unidad accidental. Tal unidad es suficiente para que pueda ponérsele un nombre. De aquí que también diga el Filósofo[32] que el sujeto y el accidente pueden designarse con un solo nombre.

9. Al noveno ha de decirse que la sindéresis no significa la razón superior ni la inferior, sino algo común a ambas. En el mismo hábito de

4. Ad quartum dicendum quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

5. Ad quintum dicendum quod scribi aliquid in alio intelligitur dupliciter: uno modo sicut in subiecto et sic in anima non potest aliquid scribi nisi quantum ad potentiam, vel sicut in continente et sic nihil prohibet etiam habitui aliquid inscribi, secundum quod dicimus singula quae ad geometriam pertinent ipsi geometriae inscribi.

6. Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis; sic autem non fit unum ex habitu et potentia sed sicut ex accidente et subiecto.

7. Ad septimum dicendum quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum habet ex corruptione fomitis, quae quidem corruptio inest ei per modum cuiusdam habitus: et sic etiam synderesis ex habitu aliquo naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

8. Ad octavum dicendum quod homo albus non potest diffiniri diffinitione proprie dicta, qualis est diffinitio substantiarum quae significat unum per se; sed potest diffiniri diffinitione quadam secundum quid, in quantum ex accidente et subiecto fit unum secundum quid, et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde etiam ibidem Philosophus dicit quod subiectum cum accidente uno nomine nominari potest.

9. Ad nonum dicendum quod synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem, sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu

[32] *Metaph.* VII 3 (1029b27).

los principios universales del derecho se contienen cosas que pertenecen a las razones eternas, como 'ha de obedecerse a Dios'; y otras que pertenecen a las razones inferiores, como que 'ha de vivirse según la razón'. Sin embargo, dícese de una manera que la sindéresis se ocupa de inmutables y, de otra, la razón superior, pues dícese que algo es inmutable por inmutabilidad de la naturaleza y las cosas divinas son inmutables de esa manera. De este modo es como se dice que la razón superior se adhiere a las cosas inmutables. Dícese, asimismo, algo inmutable por la necesidad de la verdad, incluso si es de cosas mutables por naturaleza, como esta verdad de 'el todo es mayor que su parte' [33] es también inconmutable en cosas mutables. Y así es como se dice que la sindéresis se adhiere a las cosas inmutables [34].

10. Al décimo ha de decirse que, aunque todo lo que está en el alma es sólo hábito, o sólo potencia, o sólo pasión, no todo aquello a lo que, en el alma, se da un nombre, es sólo una de estas cosas, pues el entendimiento puede juntar cosas realmente distintas y nombrarlas con un solo nombre.

11. Al undécimo ha de decirse que aquel hábito innato que inclina al mal, pertenece a la parte inferior del alma por la que se une al cuerpo. El hábito, empero, que naturalmente inclina al bien, pertenece a la parte

universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum, quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere et aliter ratio superior: dicitur enim aliquid incommutabile per incommutabilitatem naturae, et sic divina incommutabilia sunt. Et hoc modo ratio superior incommutabilibus dicitur inhaerere; dicitur etiam aliquid immutabile per necessitatem veritatis quamvis etiam sit circa res secundum naturam mutabiles, sicut ista veritas 'omne totum maius est sua parte' incommutabilis est etiam in mutabilibus rebus; et hoc modo synderesis incommutabilibus inhaerere dicitur.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis omne quod est in anima sit solum habitus vel solum potentia vel solum passio, tamen non omne quod in anima nominatur, est alterum horum tantum: ea enim quae secundum rem distincta sunt potest intellectus coniungere et uno nomine nominare.

11. Ad undecimum dicendum quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae qua corpori coniungitur; habitus vero naturaliter

---

[33] «Omne totum ... parte»: cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5 n.7; también GUILL. ALTISS., *Summa Aurea* III tr.3 c.1 (f.131vb); ANSELMUS, *Proslogion* cap.4 (ML 158, 229A).

[34] Esta cuestión es de suma importancia. Si las cosas pudiesen ser de cualquier manera, si fueran totalmente contingentes, el conocimiento sería imposible, no cabría el conocimiento científico. Si ninguna de las cosas creadas tiene un ser consistente en sí mismo, el conocimiento no tendría su verdadero apoyo en la estructura del mundo real. Ya decía Averroes que Dios es necesario *per se*, pero también el mundo causado es necesario, en tanto que está sometido a un principio causal, a una forma, a una estructura. Tienen una consistencia esencial, de forma que si son, no pueden ser de otra manera. De esta ontología Averroes deriva el principio de que el fundamento del derecho reside en la naturaleza misma de las cosas y de los hechos, que no está basado en la voluntad del legislador —aunque sea la omnipotencia divina—, sino en el perfecto orden universal concebido por la Suprema Inteligencia de Dios. Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía árabe* (Revista de Occidente, Madrid 1963) 285-291, 334. Esa argumentación básica es la que usa Santo Tomás en este lugar, que nos muestra cómo su teoría moral se fundamenta en su ontología. Lo cual es especialmente importante para explicar cómo la ley positiva ha de apoyarse en la ley natural.

superior. Por tanto, estos dos hábitos contrarios no son de lo mismo según lo mismo.

12. Al duodécimo ha de decirse que el hábito con potencia basta para el acto propio de aquel hábito. El acto de este hábito natural, llamado sindéresis, consiste en protestar contra el mal e inclinar al bien, por tanto este acto es naturalmente posible al hombre. No se sigue de ahí que el hombre pueda hacer obras meritorias sólo con sus fuerzas naturales. Atribuir esto a la facultad natural sola es cosa de la impiedad pelagiana[35].

13. Al decimotercero ha de decirse que la sindéresis, en cuanto que significa potencia, designa, al parecer, más la potencia pasiva que la activa. La potencia activa no se distingue justamente de la pasiva por tener operación, ya que como toda operación es de alguna potencia del alma, sea activa o pasiva, cualquier potencia del alma sería activa. Su distinción se conoce más bien por la comparación de la potencia con su objeto: si el objeto se relaciona con la potencia como paciente y transmutado, la potencia será activa, pero si se relaciona como agente y motor, la potencia será entonces pasiva. De ahí que todas[36] las potencias del alma vegetativa son activas, pues transmútase el alimento por la potencia del alma tanto en la nutrición como en el crecimiento y también en la generación. Sin embargo, las potencias sensitivas son todas pasivas, pues son movidas por los objetos sensibles y puestas en acto. Es más, en el entendimiento, una potencia es activa y otra pasiva, pues lo inteligible en potencia se hace inteligible en acto por el entendimiento, que es el entendimiento agente,

inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem; et ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem.

12. Ad duodecimum dicendum quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus; actus autem huius habitus naturalis quem synderesis nominat est remurmurare malo et inclinare ad bonum, et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem ex hoc sequitur quod in opus meritorium peragendum homo ex puris naturalibus possit: haec enim naturali facultati solummodo deputare pelagianae impietatis est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod synderesis secundum quod potentiam nominat magis videtur nominare potentiam passivam quam activam. Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem, quia cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum: si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habeat ut agens et movens sic est potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae quia alimentum transmutatur per animae potentiam tam in nutriendo quam in augendo et etiam quam in generando. Sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa et aliqua passiva, eo quod per intellectum fit intelligibile potentia intelligibile actu, quod

---

[35] La sensualidad y la sindéresis tienen en común que inclinan siempre hacia algo, hacia el mal y hacia el bien respectivamente. Pero ha de advertirse, en primer lugar, que esa sensualidad o concupiscencia que inclina siempre al mal es consecuencia de la corrupción del fomes, de algo extrínseco al hombre, es como un cuerpo extraño en el hombre, mientras que la sindéresis es un cierto *bonum naturae,* un hábito natural. Por otra parte, hay que tener en cuenta que para Santo Tomás el mal nunca puede equipararse al bien, según el principio de que no se puede dar el mal puro, sino con mezcla de bien (TOMÁS DE AQUINO, *De Synderesi* a.2 sed c. [Ed. Leonina] t.XXII p.508 v.51-59).

[36] ARISTÓTELES, *De anima* II 10 (417a2s).

y así el entendimiento agente es potencia activa. También el inteligible en acto hace que el entendimiento en potencia sea entendimiento en acto, y así el entendimiento posible es potencia pasiva. Pero no se afirma que el entendimiento agente sea sujeto de hábitos, sino antes bien el entendimiento posible. Por tanto, la misma potencia que es sujeto del hábito natural, es, al parecer, más bien potencia pasiva que activa.

Ahora bien, si fuera potencia activa, el proceso siguiente no es correcto, pues en el alma no hay dos formas sino una que es su esencia, porque por su esencia es espíritu, y por su esencia también es forma del cuerpo, y no por algo sobreañadido. De aquí que la razón superior y la inferior no se fundamentan en dos formas sino en una sola esencia del alma. Ni es tampoco verdad que la razón inferior se fundamente en la esencia del alma según aquella relación por la que es forma del cuerpo. Así ciertamente sólo las potencias[37] asentadas en órganos se fundamentan en la esencia del alma, pero la razón inferior no es de esta clase. Además, aun suponiendo que la potencia que se llama sindéresis fuese lo mismo que la razón superior o inferior, no habría inconveniente ninguno en que aquella potencia se denominara simplemente razón, y la misma potencia con el hábito ínsito se la denominara sindéresis.

14. Al decimocuarto ha de decirse que el acto del conocimiento no se presupone para que se dé la potencia o el hábito de la sindéresis sino sólo para su acto. De aquí que esto no excluya que el hábito de la sindéresis sea innato[38].

est intellectus agentis, et sic intellectus agens est potentia activa; ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu, et sic intellectus possibilis est potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum sed magis intellectus possibilis; unde et ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur magis videtur esse potentia passiva quam activa.

Dato autem quod sit potentia activa, ulterius non recte procedit: non enim in anima sunt duae formae sed una tantum quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur super essentiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis, sic enim fundantur in essentia animae solummodo illae potentiae quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis sit idem quod ratio superior vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhaerente.

14. Ad quartum decimum dicendum quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel habitum synderesis sed ad actum ipsius; unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

---

[37] Cf. *De verit.* q.2 a.5.

[38] La sindéresis es un hábito natural. Ello quiere decir que no se adquiere por repetición de actos, como los demás hábitos o virtudes. Su paralelo más cercano es el hábito de los primeros principios del intelecto especulativo. Tampoco se adquiere por infusión divina, tal como Dios nos comunica las virtudes sobrenaturales. Pero es innato en la medida en que no supone repetición sucesiva de actos para su adquisición. Requiere, sin embargo, confrontar o identificar el principio o enunciado con la realidad concreta o experiencial. Para ello basta saber, dice Santo Tomás, lo que quieren decir los términos en que se expresa el principio, o sea, captar qué es lo que denota, a qué se refiere. Esto viene exigido por la misma naturaleza del conocimiento humano, pues todo conocimiento humano parte de los sentidos. Incluso el conocimiento intuitivo del hombre —que tiene en común con los ángeles y que no supone investigación ni búsqueda— necesita en el sujeto humano referenciarse al

15. Al decimoquinto ha de decirse que el juicio es doble: en universal, y éste pertenece a la sindéresis; y en lo operable particular, y éste es el juicio de la elección, que pertenece al libre albedrío. Por tanto no se sigue que sean lo mismo.

16. Al decimosexto ha de decirse que los compuestos físicos y naturales son múltiples: pues hay una composición mixta de elementos en la que dice el Filósofo que es necesario que la forma de lo mixto sea algo completamente distinto de los elementos. Dase, asimismo, la composición sustancial de forma y de materia. De ella resulta una tercera cosa, a saber, la forma de la especie. Ésta no es algo completamente distinto de la

15. Ad quintum decimum dicendum quod iudicium est duplex, scilicet in universali, et hoc pertinet ad synderesim, et in particulari operabili et est hoc iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium, unde non sequitur quod sint idem.

16. Ad sextum decimum dicendum quod compositio physica et naturalis est multiplex: est enim compositio mixti ex elementis, et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliud omnino ab ipsis elementis; est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei, quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut

---

conocimiento concreto. Por ser el hombre un compuesto sustancial de alma y cuerpo —los ángeles son sólo espíritu—, en todo tipo de conocimiento participan la inteligencia y los sentidos, aquélla capta lo universal y éstos lo singular y concreto. Por otra parte, debe tenerse presente que la sindéresis —hábito de los primeros principios prácticos— supone para Santo Tomás el desarrollo de la inteligencia. Tiene que haber desarrollo de la capacidad de pensamiento abstracto y también del práctico. Por eso no podemos decir que la sindéresis es un hábito innato como si naciéramos con él. No hay posibilidad de uso de la sindéresis si falta el desarrollo de las funciones básicas de la inteligencia y de la voluntad. Por eso el hábito de la sindéresis no está disponible hasta que llega el uso de razón ni disponen de él los dementes u otro tipo de enfermos mentales.

Los expertos en el pensamiento de Santo Tomás señalan, con todo, que inicialmente Santo Tomás opinó que los primeros principios son innatos y que el *experimentum* no sería necesario para generarlos, sino sólo para determinar su valor real. Posteriormente, sobre todo en las obras de madurez, comentando al propio Aristóteles, afirma ya claramente que proceden *in esse* et *in fieri* de los esquemas de la cogitativa. Escribe Santo Tomás en su comentario a los *Analíticos Posteriores*: «Los hábitos de los principios no preexisten en nosotros ya determinados y completos, ni tampoco se originan de otros hábitos más conocidos, como se producen los hábitos científicos de los principios conocidos, sino que brotan en nosotros del sentido preexistente» (*In Anal. post.* lib.2 lect.20 n.592). Cf. M. Ubeda Purkiss, «Introducción al tratado del hombre», en Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica,* III/2 (BAC, 1959) 81.

Con todo, cabe indicar que Santo Tomás es en este punto claramente menos empirista que Aristóteles y que incluso el mismo Avicena y más próximo a Al-Farabi (véanse p.204-210). Refiriéndose a Aristóteles explica Gauthier: Para Aristóteles los principios no son innatos ni deducidos, sino frutos propios de la inducción. «En realidad [...] la inducción, es decir, el acopio de casos particulares, no es otra cosa que preparar el camino a la inteligencia, o sea a la intuición inmediata de lo universal contenido en estos casos particulares. El conocimiento de los principios puede ser atribuido indiferentemente a la inducción (completada por la intuición) o a la intuición (preparada por la inducción)» (R. A. Gauthier-Y. Jolif, en Aristote, *L'Éthique à Nicomaque,* II [Nauwelaerts, Lovaina 1958) 490. En expresión de Moncho i Pascual, «al leer la Ética aristotélica, inmediatamente se tiene la impresión de que es una ética empírica [...] Y, en efecto, en dicha ética es primordial para comprender la normatividad de la razón moral, la tesis de la inducción de los principios éticos, tesis que es uno de los principales ejes del tratado aristotélico... No se podrá decir que la ética aristotélica sea una ética empirista sin más matices ni precisiones. Pero se podrá decir que es una ética más bien empirista o intuicionista [...] La ética tomista, por el contrario, parece más deduccionista y menos empírica. No es totalmente deduccionista, pero se puede decir que es más bien deduccionista» («La doctrina de la razón práctica según Santo Tomás», Tesis doctoral [Servicio de Publ. de la Univ. de Valencia, 1975] 303-310).

materia y de la forma, pues con ellas se relaciona como el todo con las partes. Dase, asimismo, la composición de sujeto y de accidente, de la que no resulta, con la unión de ambos, una tercera cosa y tal es el compuesto de la potencia y hábito.

Artículo 2

¿Puede pecar la sindéresis? [39]

Parece que la sindéresis puede pecar, por lo siguiente.

Argumentos. 1. Parece que sí, porque después de mencionar la sindéresis, dícese en la glosa de Jerónimo[40] a Ez 1,17: *A veces la vemos precipitarse.* Pero precipitarse en el obrar humano no es otra cosa que el pecado. Luego la sindéresis puede pecar.

totum ad partes; est etiam compositio subiecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque; et talis est compositio potentiae et habitus.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum synderesis possit peccare.

Et videtur quod sic, quia dicitur in glosa Ieronymi post mentionem de synderesi factam Ez.. I «Hanc interdum praecipitari videmus»; sed praecipitatio in operabilibus nihil est aliud quam peccatum; ergo synderesis peccare potest.

---

[39] Faltan lugares paralelos, señala la ed. Leonina. Sin embargo, en la cuestión *De ratione superiori et synderesi* se preguntaba literalmente San Alberto Magno «Utrum synderesis possit peccare» (Alberto Magno, q. *De ratione superiori et synderesi* a.4 [Ed. Colonia] t.XXV/2 p.19-20; anteriormente San Alberto Magno ya había tratado el tema en *De homine* q.71 a.2 [Ed. Borgnet] t.35 p.595ss). Pero en la cuestión *De synderesi,* San Alberto cambiará la terminología dedicando un artículo a «Utrum synderesis possit praecipitari», ateniéndose a la letra del texto de la Glosa de San Jerónimo que suscitaba el problema de la falibilidad de la sindéresis (Alberto Magno, *Quaestio de synderesi* a.2. [Ed. Colonia] t.XXV/2 p.235-238). La falta de paralelos que constata la ed. Leonina hay que interpretarla en el sentido de que Santo Tomás no la trata en ningún otro lugar de sus obras con esa terminología (si la sindéresis puede pecar), pero la cuestión de fondo es una constante en sus escritos, es decir, la indefectibilidad de la sindéresis. Por ser la sindéresis un hábito natural que instiga al bien y protesta del mal —y no sólo mero conocimiento—, cabe preguntarse si la sindéresis peca en algunos casos, pero por ser formalmente hablando el hábito de los primeros principios universales es inexacto preguntarse si la sindéresis puede pecar, puesto que el pecado es siempre una acción concreta.

Santo Tomás traslada a la sindéresis lo que anteriormente había discutido —siguiendo las cuestiones de Pedro Lombardo— a propósito del texto de la glosa de San Jerónimo comentando a Ezequiel 1 sobre si la luz superior de la razón puede equivocarse. La expresión precisa que utiliza en esa cuestión disputada decimosexta es si la sindéresis puede pecar, sabiendo que el sujeto o agente formal del pecado es la persona y no potencia o hábito alguno. Por eso lo que en realidad pregunta Santo Tomás aquí es si la sindéresis puede orientar o inducir a pecar juzgando como bueno lo que está mal moralmente. Santo Tomás escribe *In Sent.* 2 d.39 q.3 a.1 sol.: «haec superior rationis scintilla, quae synderesis est». Respecto a este texto fundamental: «Quommodo intelligendum sit illud 'Homo, etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum'», Santo Tomás plantea tres problemas fundamentales: primero, si hay pecado en la voluntad, segundo, si el hombre quiere naturalmente el bien, y tercero si la 'chispa superior' de la razón —en términos de la glosa de San Jerónimo— puede errar *(In Sent.* 2 d.39 q.1-3).

[40] *Glosa ordin.* Cf. Hieron., *In Ez.* I c.1 (ML 25,22C) y Guill. Altiss., *Summa aurea* II tr.12 q.1 (f.65vb).

2. Además, rigurosamente hablando el pecar no es del hábito ni de la potencia, sino del sujeto, puesto que los actos[41] son de los singulares, aunque se dice que un hábito o una potencia pecan, en cuanto que por el acto de un hábito o de una potencia el hombre es inducido a pecar. Ahora bien, por el acto de la sindéresis el hombre es inducido a veces a pecar, porque como dice Jn 16,2: *Llégase la hora en la que todo el que os mate, pensará que presta un servicio a Dios,* y así algunos se sentían inclinados a matar a los apóstoles, porque juzgaban que con ello prestaban un servicio a Dios, y este juicio pertenece ciertamente a la sindéresis. Luego la sindéresis peca.

3. Además, en Jer 3[42] se dice: *Los hijos de Menfis te mancharon hasta el vértice.* Pero el vértice es la parte superior del alma, como dice la glosa del Sal[43]: *Su iniquidad descenderá hasta su vértice,* luego la sindéresis pertenece a lo supremo del alma y, por tanto, también la sindéresis es manchada por los demonios.

4. Además, la potencia racional está referida a objetos opuestos, según el Filósofo[44]; ahora bien, la sindéresis es una potencia racional, luego se refiere a objetos opuestos. Por tanto, puede obrar el bien y también pecar.

5. Además, por su naturaleza, los contrarios[45] se dan sobre lo mismo. Y contrarios son el pecado y la virtud. Por tanto, como en la sindéresis se da el acto de la virtud que inclina al bien, se dará también en ella el acto del pecado.

6. Además, lo que es el entendimiento de los principios en las cosas especulativas, así lo es la sindéresis en las operativas; ahora bien, toda

2. Praeterea, cum peccare non sit habitus proprie loquendo neque potentiae sed hominis, quia actus singularium sunt, dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare secundum quod per actum alicuius habitus vel potentiae homo inducitur ad peccandum; sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque quia dicitur Ioh. XVI «Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur se obsequium praestare Deo», et sic ad occisionem apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quo iudicabant esse obsequendum Deo, quod iudicium ad synderesim certum est pertinere; ergo synderesis peccat.

3. Praeterea, Ier. III dicitur «Filii Mempheos constupraverunt te usque ad verticem»; vertex autem est superior pars animae ut dicit glosa super illud Psal. «In verticem ipsius iniquitas eius descendet», et sic ad synderesim pertinet quae est supremum in anima; ergo synderesis etiam a daemonibus per peccatum constupratur.

4. Praeterea, potentia rationalis se habet ad opposita secundum Philosophum; sed synderesis est rationalis potentia; ergo se habet ad opposita; ergo potest bonum facere et peccare.

5. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem; sed virtus et peccatum sunt contraria; cum igitur in synderesi sit actus virtutis quia instigat ad bonum, erit etiam in ea actus peccati.

6. Praeterea, sicut se habet intellectus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis; sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis primis oritur; ergo

---

[41] ARISTÓTELES, *Metaph.* I 1 (981a16), como refiere THOMAS, *Super Metaph.* V lect.3 al final. Cf. Ps.-BEDA, *Sententiae sive axiomata philos.* sect.1 (ML 90,967C).

[42] Más correctamente Jer 2,16.

[43] PETRUS LOMBARDUS, *Glosa* de Ps. 8,17 (ML 191,119A). Cf. GUILL. ALTISS., *Summa aurea* II tr.12 q.1 (f.65vb).

[44] *Metaph.* IX 2 (1046b4).

[45] Cf. ARISTÓTELES, *Topic.* II c.4 (111a14).

operación de la razón especulativa tiene su origen en los primeros principios, luego también toda operación de la razón práctica tiene su inicio en la sindéresis. Por tanto, del mismo modo que se atribuye a la sindéresis la operación virtuosa de la razón práctica, así se le atribuirá la operación de la razón que es.

7. Además, la pena es adecuada a la culpa; ahora bien, a los condenados se les castiga en toda el alma[46], aun en cuanto a la sindéresis; luego la sindéresis también peca.

EN CAMBIO, el bien puede ser más puro que el mal, ya que algo es bueno si no tiene mezcla de mal; pero nada es tan malo que no tenga alguna mezcla de bien. Ahora bien, en nosotros se da algo que siempre inclina al mal, es decir, el fomes. Luego también se dará algo que siempre inclina al bien, y, al parecer, esto no es otra cosa que la sindéresis. Por tanto, la sindéresis nunca peca.

2. Además, lo naturalmente inherente, siempre permanece inherente. Ahora bien, protestar del mal es natural a la sindéresis, luego nunca consiente en el mal, ni por lo tanto peca.

SOLUCIÓN. Ha de decirse que la naturaleza, en todas sus obras, tiende al bien y a la conservación de aquellas cosas que se hacen naturalmente. En todas las obras de la naturaleza, los principios son siempre permanentes, e inmutables, y conservan su rectitud. *Es necesario que los principios permanezcan siempre*, dícese en *I Physic.*[47]. No podrían darse ni firmeza ni certeza en lo que deriva de los principios, si los principios no estuviesen firmemente establecidos. Y por eso todas las cosas mutables[48] se reducen a un principio inconmovible. De aquí que todo conocimiento

et omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit; ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum.

7. Praeterea, poena respondet culpae; sed anima tota punietur in damnatis, etiam secundum synderesim; ergo etiam synderesis peccat.

SED CONTRA. Bonum potest esse magis purum quam malum quia aliquod bonum est cui non admiscetur aliquid de malo; nihil autem est adeo malum quod non habeat aliquid de bono permixtum: sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes; ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum; hoc nihil videtur esse nisi synderesis, et sic synderesis numquam peccat.

2. Praeterea, quod naturaliter inest semper inest; sed naturale est synderesi quod remurmuret malo; ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

RESPONSIO. Dicendum quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia et rectitudinem conservantia: «principia enim manere oportet» ut dicitur in I Physicorum. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis nisi ipsa principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile; inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima

---

[46] Sal 4,7.
[47] C.6 (189a19) según la traducción antigua (ms. Urbin. lat. 206, f.9v).
[48] *De verit.* q.2 a.13.

especulativo deriva de un conocimiento certísimo, en el que no puede darse error ninguno. Es el conocimiento de los principios universales, a la luz de los cuales todas las otras cosas se examinan, y, por ellos, se aprueba todo lo verdadero y se rechaza todo lo falso, de modo que si en ellos pudiese darse el error, ninguna certeza sería posible en el conocimiento derivado.

Por tanto, también para que en las cosas humanas pueda darse alguna rectitud, es asimismo necesario que en ellas se dé algún principio permanente que tenga una rectitud inmutable, a la luz del cual se examinen todas las obras humanas, de manera que aquel principio permanente resista a todo lo malo y adhiera a todo lo bueno. Y ésta es la sindéresis[49], cuyo oficio es protestar del mal e inclinar al bien. Y por ello concedemos que no puede darse pecado en ella[50].

cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur et ex quibus omne verum approbatur et omne falsum respuitur, in quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur.

Unde et in operibus humanis ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit oportet esse aliquod principium permanens quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur, ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat; et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest.

---

[49] Como dicen "Sancti et Glossae", según BONAVENTURA, *Super Sent. II* d.39 a.2 q.3.

[50] Varios elementos hay que subrayar en esa argumentación. En primer lugar, recuerda Santo Tomás que en el orden del conocimiento sucede como en el de la naturaleza: lo que es natural tiende a permanecer, a conservarse. Si en lo fundamental y básico no hay estabilidad y seguridad, no puede garantizarse estabilidad ni seguridad alguna en lo que deriva o procede de ello. De aquí que en el conocimiento especulativo todo comience por el conocimiento de unos primeros principios universales que son muy firmes y sobre los que no cabe error. Junto a esa argumentación Santo Tomás suele añadir otro razonamiento que recoge de Aristóteles, comparando lo que sucede en el conocimiento sensorial y lo que sucede en el conocimiento intelectivo. Lo encontramos en la primera cuestión *De veritate*, donde se explica así: De la misma manera que los sentidos no se engañan respecto a sus objetos propios, así el intelecto especulativo no se equivoca en cuanto a su objeto propio, es decir, a los primeros principios. Entender en sentido exacto es aprehender las esencias de las cosas o aprehender los primeros principios que nos son *per se* conocidos. Si los sentidos no se equivocan nunca respecto a su objeto propio, tampoco el intelecto especulativo se equivocará respecto a su objeto propio que son los primeros principios universales. Hay un paralelismo, pues, entre el conocimiento sensorial y la intelección especulativa respecto a lo que es su objeto propio. En ambos casos los objetos propios son aprehendidos inmediatamente, los sensibles propios en un caso y los principios universales en otro. Por eso ni en unos ni en otro cabe el error. En segundo lugar, esa argumentación es prolongable también al intelecto práctico, aunque Aristóteles no hablara de un hábito de los primeros principios prácticos. Para que pueda darse alguna seguridad en el proceso de la acción es preciso que haya algún principio cuya rectitud sea inconmovible y sirva para iluminar los actos humanos.

Estamos, pues, ante el paralelismo entre el orden especulativo y el orden práctico. Más en concreto, la semejanza entre ambos está en que, en ambos, la razón necesita partir de algo cierto y evidente. Son los primeros principios especulativos, por un lado, y los primeros principios prácticos, por otro. Así se dice que hay un hábito de los primeros principios teóricos y un hábito de los principios prácticos o sindéresis. Del *intellecto* especulativo se dice que siempre es verdadero, que no se equivoca, y del intelecto práctico que siempre es recto, que siempre acierta.

Otro problema distinto es si llega a extinguirse la sindéresis, es decir, el hábito de los primeros principios. Porque no es lo mismo si la sindéresis funciona siempre y en todos o si funciona equivocadamente. De esto último ya se dilucidó. Pero la sindéresis sí puede

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de decirse que la sindéresis nunca yerra en lo universal, sino que es posible que el error acaezca en la aplicación del principio universal a algo particular por deducción falsa o por algún presupuesto falso. Y por eso no dijo que la sindéresis, sin más, errara, sino que la conciencia yerra, pues es ella la que aplica el juicio universal de la sindéresis a los actos particulares.

2. Al segundo ha de decirse que, cuando, en un silogismo, se deduce una conclusión falsa de dos proposiciones, de las cuales una es verdadera y otra falsa, el fallo de la conclusión se atribuye a la proposición falsa y no a la verdadera. Así, en aquel juicio, por el que los asesinos de los apóstoles creían prestar un servicio a Dios, el pecado no provenía del juicio universal de la sindéresis, que es servir a Dios, sino del juicio falso de la razón superior que consideraba que la muerte de los apóstoles era agradable a Dios. Por tanto, no puede concederse que estuviesen inclinados a pecar por el acto de la sindéresis.

3. Al tercero ha de decirse que como el vértice es la parte suprema del cuerpo, así se dice que el vértice del alma es la parte suprema del alma; de aquí que según las diversas partes del alma se establece también el vértice del alma. Si la parte intelectiva se distingue de la sensitiva, toda la parte intelectiva puede llamarse vértice del alma. Si se prosigue distinguiendo la parte intelectiva en razón superior e inferior, la parte superior se llamará vértice. Si se continúa distinguiendo la razón en juicio natural y en deliberación de la razón, se dirá que el juicio natural es el vértice. Cuando se dijo que el alma se mancha hasta el vértice, ha de entenderse que el vértice significa la razón superior y no en cuanto que significa la sindéresis.

1. Ad primum igitur dicendum quod synderesis nunquam praecipitatur in universali, sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error propter falsam deductionem vel alicuius falsi assumptionem; et ideo non dixit quod synderesis simpliciter praecipitetur sed quod conscientia praecipitatur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

2. Ad secundum dicendum quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur propositioni verae, sed falsae; et ideo in illo arbitrio quo occisores apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis quod est Deo esse obsequendum, sed ex falso iudicio rationis superioris quae arbitrabatur occisionem apostolorum esse beneplacitam Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis ad peccandum inclinarentur.

3. Ad tertium dicendum quod vertex sicut est suprema pars corporis ita vertex animae dicitur suprema pars animae; unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex animae diversimode accipitur. Distinguendo partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars vertex animae dici potest; ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior vertex dicetur; ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium et rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari intelligendum est secundum quod vertex nominat superiorem rationem non autem prout nominat synderesim.

---

verse interceptada totalmente en su funcionamiento, como sucede en los que no tienen uso del libre albedrío ni uso de razón, debido a lesiones orgánicas que impiden la actividad de las potencias superiores.

4. Al cuarto ha de decirse que la potencia racional, que, de suyo, está referida a cosas opuestas, se determina, a veces, por el hábito a una sola cosa, y, especialmente, si es completo el hábito[51]. Ahora bien, la sindéresis no designa la potencia racional absolutamente sino la potencia perfeccionada por un hábito certísimo.

5. Al quinto ha de decirse que el acto de la sindéresis es preámbulo de la virtud y no simplemente un acto de la virtud, como las inclinaciones naturales son los preámbulos de las virtudes gratuitas y de las adquiridas.

6. Al sexto ha de decirse que, así como, en las cosas especulativas, la razón falsa, aunque trae su origen de los principios, no tiene la falsedad por los principios primeros sino por el mal uso de los principios, así acaece también en las operativas. Por tanto no es procedente la razón.

7. Al séptimo ha de decirse que Agustín demuestra, en *De Trinitate XII*[52], que no es válido este argumento, pues dice que por el pecado de sólo la razón inferior todo el hombre es condenado, ya que tanto la razón inferior como la superior pertenecen a la persona que es a quien se atribuye propiamente el pecar. Por tanto, la pena corresponde directamente a la persona y no a la potencia, a no ser en cuanto que la potencia es de la persona. Por el pecado que el hombre cometió con una parte suya, la persona del hombre merece la pena en todas las partes que tiene la persona. De ahí que en un juicio secular tampoco se castiga sólo a la mano por el homicidio que, con la mano, cometió el hombre.

4. Ad quartum dicendum quod potentia rationalis quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum, et maxime si sit habitus completus; synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

5. Ad quintum dicendum quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

6. Ad sextum dicendum quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur.

7. Ad septimum dicendum quod Augustinus XII De Trinitate ostendit hoc argumentum non valere, dicit enim quod pro peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur: et hoc ideo quia ad unam personam pertinet utraque ratio cuius est proprie peccare. Et ideo poena respondet directe personae et non potentiae nisi in quantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur; unde etiam et in iudicio saeculari pro homicidio quod homo manu committit non sola manus punitur.

---

[51] La distinción entre hábito incompleto y hábito completo se basa en la determinación que añade el hábito a la indeterminación de la potencia racional, pues las potencias racionales «sunt ad opposita». Hay hábitos que perfeccionan las potencias pero sin llegar a quitarles totalmente el margen de error o del mal, de modo que aun con el hábito o virtud pueden equivocarse o hacer lo malo. Pero los hábitos completos son aquellos que determinan totalmente hacia lo verdadero o hacia lo bueno. A este tipo de hábito completo pertenece la sindéresis. En su maestro Alberto Magno encontró Tomás de Aquino amplias explicaciones sobre los hábitos incompletos y completos (ALBERTO MAGNO, *De synderesi* a.2 sol. Ed. Colonia t.XXV/2 p.237).

[52] C.12 (ML 42,1008).

Artículo 3

¿Se extingue la sindéresis en algunos? [53]

Parece que la sindéresis se extingue en algunos.

Argumentos. 1. Sobre el Sal [54] *Se corrompieron y se hicieron abominables,* la glosa dice [55]: *Corrompidos, esto es, privados de toda luz de la razón.* Pero la luz de la razón es la sindéresis, luego en algunos se extingue la sindéresis.

2. Además, los herejes no tienen, a veces, remordimiento alguno de su infidelidad; pero la infidelidad es pecado. Por tanto en ellos parece que esté extinguida la sindéresis, pues su misión es protestar del pecado.

3. Además, quien tiene un hábito vicioso, está corrompido en los principios operativos, según dice el Filósofo, *Ethic. VII* [56]. Pero a la sindéresis pertenecen los principios operativos, luego la sindéresis está extinguida en todo aquel que tiene el hábito de algún vicio.

4. Además, Prov 18,3 dice: *Se despreciará al impío, cuando llegue al fondo de sus pecados.* Ahora bien, esto acaece cuando la sindéresis no conserva su lugar, según Jerónimo en la glosa [57] de Ez 1,17. Por tanto la sindéresis se extingue en algunos.

5. Además, en los bienaventurados desaparece toda inclinación al mal. Por tanto en los condenados, contrariamente, desaparecerá toda inclinación al bien. Pero es la sindéresis la que inclina al bien, luego en éstos está extinguida.

En cambio, Is, al final [58], dice *No morirá su gusano,* y explica Agustín que el gusano de la conciencia es el remordimiento de la concien-

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum synderesis in aliquibus extinguatur.

Et videtur quod sic: in Psal. super illud 'Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt', dicit glosa «corrupti, id est omni lumine rationis privati»; sed lumen synderesis est lumen rationis; ergo synderesis in aliquibus extinguitur.

2. Praeterea, haeretici non habent aliquem remorsum de sua infidelitate quandoque; infidelitas autem peccatum est; cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod ipsa in eis sit extincta.

3. Praeterea, secundum Philosophum in VII Ethicorum, ille qui habet habitum vitii est corruptus circa principia operabilium; sed principia operabilium pertinent ad synderesim; ergo in omni habente habitum vitii alicuius synderesis extincta est.

4. Praeterea, Prov. XVIII «Impius cum in profundum peccatorum venerit contemnet»; quod cum accidit «synderesis suum locum non tenet» ut dicit Ieronymus in glosa Ez. I; ergo synderesis in quibusdam extinguitur.

5. Praeterea, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum; ergo in damnatis omnis inclinatio ad bonum e contrario removetur; sed synderesis inclinat ad bonum, igitur in eis ipsa extinguitur.

Sed contra, Is. ult.: «Vermis eorum non morietur», et exponitur secundum Augustinum de verme conscientiae qui est conscientiae remorsus; sed remorsus cons-

---

[53] Paralelos: *In Sent.* II d.39 q.3 a.1.
[54] Sal 13,1.
[55] Petrus Lombardus, *Glosa* (ML 191,163A).
[56] *Ethic.* VII 8 (1151a14).
[57] *Glosa ordin.* Cf. Hieron., *In Ez.* I c.1 (ML 25,22C).
[58] 66,24.

cia[59]. Ahora bien, el remordimiento de la conciencia está causado porque la sindéresis protesta del mal, luego la sindéresis no se extingue.

2. Además, la desesperación ocupa el lugar más profundo entre los pecados, porque es el pecado contra el Espíritu Santo. Pero aún en los desesperados la sindéresis no se extingue, como consta por Jerónimo en la glosa[60] de Ez que dice que la sindéresis *tampoco se extinguió en Caín*, y consta que se desesperó, por lo que dice el Gén 4,13: *Es demasiado grande mi pecado para merecer perdón*. Por tanto se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la extinción de la sindéresis puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto a la luz habitual misma, y así es imposible que se extinga la sindéresis, como es imposible también que se le prive al alma del hombre de la luz del entendimiento agente por el que nos son conocidos los primeros principios en lo especulativo y en lo operativo. Esta luz pertenece a la naturaleza del alma, pues por ella es alma intelectual, a lo que se refiere el Salmo[61]: *La luz de tu rostro, Señor, está impresa en nosotros* que nos muestra ciertamente lo bueno; ésta es la respuesta a lo que había dicho[62]: *Muchos dicen: ¿quién nos muestra las cosas buenas?*

Segundo, en cuanto al acto. Y esto sucede de dos modos. Uno primero, por el que se dice que el acto de la sindéresis se extingue, cuando el acto de la sindéresis está completamente impedido; y así acaece que el acto de la sindéresis se extingue en quienes no tienen uso del libre albedrío ni uso alguno de razón, y ello a causa del impedimento proveniente de las lesiones de los órganos corporales, de los que nuestra razón se sirve necesariamente. Un segundo modo, en cuanto el acto de la

cientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo; ergo synderesis non extinguitur.

2. Praeterea, in peccatis profundissimum locum tenet desperatio, quae est peccatum in Spiritum Sanctum; sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur ut patet per Jeronymum in glosa super Ez. qui dicit quod synderesis «nec etiam in Cain extincta est», quem tamen constat desperatum fuisse per hoc quod dixit Gen. IV «Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear»; ergo idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis, de quo dicitur in Psal. «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine», quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat «Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?». Alio modo quantum ad actum, et hoc dupliciter: uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus synderesis omnino intercipitur, et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis, et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium a quibus ratio nostra accipere indiget; alio modo per hoc quod actus synderesis ad

[59] *De civ. Dei* XXI c.9 (ML 41,723).
[60] *Glosa ordin.* de Ez. 1,9. Cf. HIERON., *In Ez.* I c.1 (ML 25,22B).
[61] 4,7.
[62] Sal 4,6.

sindéresis se desvía a lo contrario, y así es imposible que el juicio de la sindéresis se extinga en lo universal; extínguese, sin embargo, en lo operable particular cada vez que peca al elegir, pues la fuerza de la concupiscencia, o de otra pasión, absorbe de tal manera a la razón, que, al elegir, el juicio universal de la sindéresis no se aplica al acto particular. Pero esto no significa que la sindéresis se extingue totalmente, sino sólo en cierta manera. Hablando en términos absolutos concedemos, pues, que la sindéresis no se extingue nunca.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de responderse que algunos dicen que los pecadores están privados de toda luz de la razón en cuanto al acto de la elección, en el que la razón yerra absorbida por alguna pasión o inutilizada por algún hábito, hasta el punto de que no sigue la luz de la sindéresis al elegir.

2. Al segundo ha de decirse que la conciencia de los herejes no censura su infidelidad por el error que se produce en su razón superior, por el que sucede que no se aplica el juicio de la sindéresis a este caso particular. En lo universal, sin embargo, el juicio de la sindéresis permanece en ellos, pues juzga que es malo el no creer las cosas dichas por Dios. Yerran, sin embargo, según la razón superior en la medida en que no creen que esto fue dicho por Dios.

3. Al tercero ha de decirse que quien tiene el hábito de algún vicio, está corrompido en los principios operativos no en su universalidad sino para las acciones concretas, en cuanto que por el hábito vicioso la razón ha quedado inutilizada, hasta el punto de que el juicio universal no se aplica a la operación particular. Y por ello se dice que se desprecia al impío que llega a lo profundo de los pecados.

4. Al cuarto ha de decirse que con esto queda patente la solución.

contrarium deflectatur, et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari autem operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo, vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

1. Ad primum igitur dicendum quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

2. Ad secundum dicendum quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit ut synderesis iudicium huic particulari non applicetur; in universali enim iudicium synderesis in eis manet, iudicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum rationem superiorem quod non credunt hoc esse a Deo dictum.

3. Ad tertium dicendum quod ille qui habet habitum alicuius vitii est quidem corruptus circa principia operabilium, non in universali sed in particulari operabili, in quantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad operabile particulare applicet eligendo. Et per hunc etiam modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

4. Unde patet solutio ad quartum.

5. Al quinto ha de decirse que el mal es al margen de la naturaleza y, por tanto, no hay inconveniente ninguno en que la inclinación al mal no exista en los bienaventurados. Sin embargo, el bien y la inclinación al bien están en la naturaleza misma y, por tanto, permaneciendo la naturaleza, no puede privarse a los condenados de la inclinación al bien.

5. Ad quintum dicendum quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam, unde manente natura non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

LA CONCIENCIA[1]

1. Si la conciencia es potencia, o hábito, o acto.
2. Si la conciencia puede errar.
3. Si la conciencia obliga.
4. Si la conciencia errónea obliga.
5. Si la conciencia errónea en las cosas indiferentes obliga más o menos que el precepto del prelado.

ARTÍCULO 1

¿La conciencia es potencia, o hábito, o acto?[2]

A) Parece que la conciencia es potencia por lo siguiente.

DE CONSCIENTIA

Primo utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.
Secundo utrum conscientia possit errare.
Tertio utrum conscientia liget.
Quarto utrum conscientia erronea liget.
Quinto utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati vel minus.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de conscientia. Et primo quaeritur utrum sit potentia, vel habitus, vel actus.

---

[1] Conciencia se dice en griego *syneídesis*. Parece que el creador de la palabra latina fue Cicerón. El término no existe en la ética platónica ni en la ética aristotélica; su equivalente en Aristóteles es «recta razón». La palabra conciencia aparece por primera vez en Demócrito (H. DIELS, *Vorsokratiker* 68B297), también en Crisipo (VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, fr.178), pero sin que la palabra conciencia tenga sentido moral. Para que el sustantivo conciencia adquiera sentido moral hay que esperar hasta las inmediaciones de la era cristiana, para significar, de ordinario, la conciencia que se tiene de la falta cometida, pero nunca la función directiva de la conciencia respecto a la acción que se va a realizar. Por otra parte, escribe T.-H. DEMAN: no es imposible que los estoicos hayan recurrido a la palabra *syntéresis*, convertida en Cicerón en «conservatio», para designar esta ley primordial según la cual todo ser tiende a vivir conforme a su naturaleza (Th. DEMAN, *La prudence* [Ed. Revue des Jeunes, París 1949] 482-483). En los estoicos latinos (Cicerón, Séneca, etc.) es muy frecuente el uso de la palabra *conciencia* tanto en su sentido psicológico como moral, aunque como conciencia consecuente y no como conciencia que orienta la acción a realizar. En el Nuevo Testamento *syneídesis* tiene un uso frecuente y es sobre todo San Pablo quien la usa, para designar tanto su función consecuente como antecedente. Véase R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona 1991) 57-84.

[2] Paralelos: *In Sent.* 2 d.24 a.4; *Summa* 1 q.79 a.13.

ARGUMENTOS. 1. Después de mencionar la sindéresis, Jerónimo dice en la glosa[3] de Ez 1,9: *Vemos, a veces, que la conciencia se precipita.* Por lo que parece que la conciencia es lo mismo que la sindéresis. Ahora bien, la sindéresis es potencia en cierta manera, luego también la conciencia.

2. Además, sólo la potencia del alma es sujeto de vicio. Ahora bien, la conciencia es sujeto de la contaminación del pecado según Tit 1,15: *Su mente y su conciencia están contaminadas*[4], luego la conciencia es potencia.

3. Mas decía que la contaminación no está en la conciencia como en un sujeto.—En cambio, nada que es numéricamente uno puede estar contaminado y limpio si no es sujeto de la contaminación. Pero todo lo que cambia de contaminado a limpio permanece numéricamente uno, de forma que unas veces está limpio y otras contaminado, luego todo lo que cambia de la impureza a la pureza, o la inversa, es sujeto de impureza y de pureza. Pero la conciencia cambia de la impureza a la pureza según Heb 9,14: *La sangre de Cristo limpiará nuestra conciencia de la inmundicia a la limpieza para servir al Dios viviente*, luego la conciencia es potencia.

4. Además, se dice[5] que la conciencia es el dictamen de la razón. Ahora bien, el dictamen no es otra cosa que el juicio de la razón y el juicio de la razón pertenece al libre albedrío, del que toma el nombre, luego parece que el libre albedrío y la conciencia son lo mismo. Pero el libre albedrío es potencia, luego también la conciencia.

5. Además, dice Basilio[6] que la conciencia es un juicio natural, y el juicio natural es la sindéresis. Por tanto, la conciencia es lo mismo que

Et videtur quod sit potentia: dicit enim Jeronymus in glosa Ez. I, postquam de synderesi mentionem fecerat, «Hanc conscientiam interdum praecipitari videmus»; ex quo videtur quod idem sit conscientia quod synderesis; sed synderesis aliquo modo est potentia, ergo et conscientia.

2. Praeterea, nihil est subiectum vitii nisi potentia animae; sed conscientia est subiectum inquinationis peccati ut patet Tit. I «Inquinata est eorum mens et conscientia»; ergo conscientia est potentia.

3. Sed dicebat quod inquinatio non est in conscientia sicut in subiecto.—Sed contra, nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum nisi sit subiectum inquinationis; sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum et quandoque inquinatum; ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam vel e converso, est subiectum inquinationis et munditiae; sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam: Hebr. IX «Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi»; ergo conscientia est potentia.

4. Praeterea, conscientia dicitur esse dictamen rationis, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium; sed iudicium rationis ad liberum arbitrium pertinet, a quo etiam nominatur; ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem; sed liberum arbitrium est potentia, ergo et conscientia.

---

[3] *Glossa ordin.* Cf. HIERON., *Comment. in Ez.* I c.1 (ML 25,22C). Cf. GUILL. ALTISSIODORUS, *Summa aurea* II tr.12 q.1 (f.65vb).

[4] Cf. PS.-AMBROSIUS, *Super Tit.* I 15 (ML 17,528A).

[5] Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *De conscientia* I a.3 sol., XXV/2 (Ed. Colonia 1993) 24 v.14-16, según «lo que algunos describen», así THOMAS, *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.4 obi.2.

[6] He aquí el texto completo de San Basilio citado por Santo Tomás: «Todos tenemos en nosotros un juicio natural —"kritérion fusikòn"— que discierne el bien del mal. Así

la sindéresis. Pero en cierta manera la sindéresis es potencia, luego también la conciencia.

6. Además, el pecado sólo está en la voluntad o en la razón. Pero el pecado está en la conciencia, luego la conciencia es la razón o la voluntad. Ahora bien, la razón y la voluntad son potencias, luego también la conciencia.

7. Además, ni del hábito ni del acto se dice que saben. Ahora bien, de la conciencia se dice que sabe, Ecl 7,23: *Tu conciencia sabe que, con frecuencia, maldijiste a otros.* Pero la conciencia no es hábito ni acto, luego es potencia.

8. Además, dice Orígenes[7] que la conciencia es *un espíritu corrector y un pedagogo unido al alma, por el que ésta se separa del mal y se adhiere al bien.* Ahora bien, el espíritu designa una potencia del alma o también la esencia, luego la conciencia designa alguna potencia del alma.

9. Además, la conciencia es acto, o hábito, o potencia. Pero no es acto, ya que el acto no permanece siempre, y no se encuentran en los que duermen, de quienes se dice sin embargo que tienen conciencia. Pero tampoco es hábito, luego es potencia.

B) Parece que la conciencia no es hábito por lo siguiente.

ARGUMENTOS. 1. Ningún hábito de la razón es de cosas particulares. Pero la conciencia es de actos particulares, luego la conciencia no es un hábito de la razón, ni de ninguna otra potencia, puesto que la conciencia pertenece a la razón.

5. Praeterea, Basilius dicit quod conscientia est naturale iudicatorium; naturale autem iudicatorium est synderesis; ergo conscientia est idem quod synderesis: synderesis autem est aliquo modo potentia, ergo et conscientia.

6. Praeterea, peccatum non est nisi in voluntate vel ratione; peccatum autem est in conscientia; ergo conscientia est ratio vel voluntas; sed ratio et voluntas sunt potentiae, ergo et conscientia.

7. Praeterea, neque habitus neque actus dicitur scire; sed conscientia dicitur scire: Eccl. VII «Scit enim conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis»; ergo conscientia non est habitus neque actus, ergo est potentia.

8. Praeterea, Origenes dicit quod conscientia est «spiritus correptor et paedagogus animae sociatus quo separatur a malis et adhaeret bonis»; sed spiritus nominat potentiam animae vel etiam essentiam; ergo conscientia aliquam potentiam animae nominat.

9. Praeterea, conscientia vel est actus vel habitus vel potentia; sed non est actus, quia actus non semper manet, sed nec est in dormiente qui tamen conscientiam habere dicitur, nec etiam est habitus; ergo est potentia.

Quod autem non sit habitus sic ostenditur. Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum; ergo conscientia non est rationis habitus nec alicuius alterius potentiae cum conscientia ad rationem pertineat.

---

tú juzgas entre la lascivia y el pudor; tu razón —"nous"— se sienta en un tribunal desde lo alto de su autoridad» (SAN BASILIO, *Hom.* XII al princ. Prov. n.9 [MG 31,405C], según la interpretación de Rufino n.9 [MG 31,1772B]).

[7] ORÍGENES, *In Rom.* II n.9, según la interpretación de Rufino (MG 14,893B), literalmente, tal como lo cita Santo Tomás, en ALBERTO MAGNO, *De conscientia* II a.1 ad 11, o.c. XXV/2 p.239 v.39-44.

2. Además, en la razón no hay sino hábitos especulativos y hábitos prácticos. Pero la conciencia no es hábito especulativo, pues se ordena a la acción. Tampoco es operativo, puesto que ni es arte ni es prudencia, pues en *Éticos VI*[8], el Filósofo sólo pone estos dos en la parte operativa. Por tanto, la conciencia no es hábito. Que la conciencia no es arte está claro. Y que no es la prudencia se prueba así. La prudencia es la recta razón de las acciones, como se ve en *Éticos VI*[9]. No considera las acciones singulares, pues de ellas no puede darse una razón por ser infinitas. Y a su vez, rigurosamente hablando, se seguiría que la prudencia aumenta en razón de la pluralidad de actos singulares que considera lo que no es verdadero. Ahora bien, la conciencia considera los actos singulares, luego la conciencia no es la prudencia.

3. Mas se decía que la conciencia es cierto hábito, por el que se aplica el juicio universal de la razón al acto particular.—En cambio, no se requieren dos hábitos para hacer lo que con un solo hábito puede hacerse. Pero quien tiene un hábito universal puede aplicarlo a lo singular con solo intervenir la potencia sensitiva, como con el hábito por el que alguien sabe que toda mula es estéril, sabe que esta mula es estéril, cuando ha percibido por los sentidos que es mula. Por tanto, no se requiere hábito ninguno para la aplicación del juicio universal al acto particular. Luego la conciencia no es hábito, y así tenemos lo mismo que antes.

4. Además, todo hábito es natural, o infuso, o adquirido. La conciencia no es hábito natural, porque tal hábito es el mismo en todos, pero todos no tienen la misma conciencia. Ni tampoco es hábito infuso, pues tal hábito siempre es recto, y la conciencia, a veces, no es recta. Ni tampoco es un hábito adquirido, pues entonces los niños no tendrían conciencia, ni tampoco en el adulto antes de adquirir tal hábito con

2. Praeterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi; sed conscientia non est habitus speculativus cum habeat ordinem ad opus; nec etiam est operativus cum non sit nec ars nec prudentia —hos enim solos Philosophus in VI Ethicorum in parte operativa ponit—; ergo conscientia non est habitus. Quod autem conscientia non sit ars manifestum est. Quod vero etiam non sit prudentia sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium ut dicitur in VI Ethicorum; non autem respicit agibilia singularia quia cum sint infinita non potest eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia augeretur per se loquendo secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia; ergo conscientia non est prudentia.

3. Sed dicebat, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur universale iudicium rationis ad particulare opus.—Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum non requiruntur duo habitus. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare solummodo potentia sensitiva interveniente, sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam esse sterilem sciet hanc mulam sterilem esse cum eam perceperit esse mulam per sensum: ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus, et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, omnis habitus vel est naturalis vel infusus vel acquisitus; sed conscientia non est habitus naturalis quia talis habitus est idem apud omnes, conscientiam autem non habent omnes eamdem; neque iterum est habitus infusus quia talis habitus semper est rectus, conscientia autem quandoque non recta; neque est iterum habitus

[8] *Ethic.* VI 3 (1140a1).

[9] *Ethic.* VI 4 (1140b4 y 20). Literalmente ALBERTO MAGNO, *Super Ethic.* II lect.4, o.c. XIV, 109.

muchos actos. Luego la conciencia no es hábito, y así tenemos lo mismo que antes.

5. Además, el hábito se adquiere por muchos actos, según el Filósofo [10]. Pero se tiene conciencia con un solo acto, luego la conciencia no es hábito.

6. Además, el testimonio de la conciencia es una pena en los condenados, tal como se lee en la glosa de 1 Cor 3 [11]. Pero el hábito no es pena sino más bien perfección de quien lo tiene, luego la conciencia no es hábito.

EN CAMBIO, parece que la conciencia es un hábito por lo siguiente. 1. Según el Damasceno [12], la conciencia es *la ley de nuestro entendimiento*. Ahora bien, la ley de nuestro entendimiento es el hábito de los principios universales del derecho, luego también la conciencia es hábito.

2. Además, la glosa [13] de Rom 2,14 'cuando los gentiles que no tenían ley', etc., dice: *Aunque los gentiles no tienen ley escrita, tienen la ley natural que todos entienden y por la que entienden todos qué es bueno y qué es malo*. Dedúcese, al parecer, de ahí, que la ley natural es aquella por la que uno es consciente de sí mismo. Pero se es consciente de sí mismo por la conciencia. Luego la conciencia es la ley natural, y así tenemos lo mismo que antes.

3. Además, la ciencia [14] designa el hábito de la conclusión. Pero la conciencia es cierta ciencia, luego es hábito.

4. Además, el hábito se genera por actos repetidos. Pero con frecuencia se obra según la conciencia, luego de tales actos se genera el hábito que puede llamarse conciencia.

acquisitus quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine antequam per multos actus habitum acquisisset; ergo conscientia non est habitus, et sic idem quod prius.

5. Praeterea, habitus, secundum Philosophum ex multis actibus acquiritur; sed ex uno actu quis habet conscientiam; ergo conscientia non est habitus.

6. Praeterea, conscientia poena est in damnatis, ut habetur I Cor. III, in glosa; sed habitus non est poena sed magis perfectio habentis; ergo conscientia non est habitus.

SED E CONTRA, videtur quod conscientia sit habitus; conscientia enim secundum Damascenum, est «lex intellectus nostri»; sed lex intellectus est habitus universalium principiorum iuris; ergo et conscientia est habitus.

2. Praeterea, Rom. II super illud 'Cum enim gens quae legem' etc. dicit glosa «etsi gentiles non habent legem scriptam habent tamen legem naturalem quam quisque intelligit et qua quisque sibi conscius est quid sit bonum et malum»; ex quo videtur quod lex naturalis sit qua aliquis sibi conscius est; sed quilibet sibi conscius est per conscientiam; ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, scientia nominat habitum conclusionis; sed conscientia quaedam scientia est; ergo est habitus.

4. Praeterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus; sed aliquis frequenter operatur secundum conscientiam; ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus qui conscientia dici potest.

---

[10] *Ethic.* II 1 (1103a18ss).

[11] Más correctamente 2 Cor 1,12; PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* de 1 Cor 1,12 (ML 192,13C), de AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* LIII 6 n.8 (ML 36,625).

[12] *De fide* IV c.22 (MG 94,1200A; Bt 359).

[13] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 191,1345B).

[14] *Ethic.* VI 3 (1139b31).

5. Además, la glosa[15] de 1 Tim 1,5 'el fin del precepto es la caridad del corazón puro, de la conciencia buena y de la fe no fingida', dice: *de la conciencia pura, esto es, de la esperanza.* Ahora bien, la esperanza es hábito, luego también la conciencia.

6. Además, lo que es puesto por Dios en nosotros es, al parecer, hábito infuso. Pero, según el Damasceno en el libro IV[16], como el fomes es puesto por el demonio, así lo es la conciencia por comunicación de Dios. Luego la conciencia es hábito infuso.

7. Además, según el Filósofo en *Ética II*[17], todo lo que se da en el alma es potencia, o hábito, o pasión. Pero la conciencia no es pasión, ya que por las pasiones no se merece ni se desmerece, *no somos alabados ni vituperados*, como allí mismo «dice» el Filósofo[18]. Y tampoco es potencia, ya que no puede prescindirse de la potencia, y de la conciencia sí se puede, luego la conciencia es hábito.

EN CAMBIO, parece que la conciencia es acto. En efecto se dice que la conciencia acusa o excusa, pero alguien no es acusado o excusado sino en cuanto se considera algo en acto, luego la conciencia es algún acto.

2. Además, el saber que consiste en la comparación es saber en acto. Pero la conciencia significa ciencia con comparación, pues dícese que 'saber con' es como saber juntamente[19]. Por tanto, la conciencia es ciencia en acto.

SOLUCIÓN. Ha de responderse que algunos[20] dicen que la conciencia puede decirse de tres modos. La conciencia se toma, unas veces, por la

5. Praeterea, I Tim. I 'finis praecepti est caritas de corde puro, conscientia bona et fide non ficta' Glosa «de conscientia bona, id est spe»; Sed spes est habitus quidam, Ergo et conscientia.

6. Praeterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo videtur esse habitus infusus; Sed, secundum Damascenum in IV LIBRO, sicut fomes est per immissionem a daemone ita conscientia per immissionem a Deo; ergo conscientia est habitus infusus.

7. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, omne quod est in anima est potentia vel habitus vel passio; sed conscientia non est passio quia passionibus nec meremur nec demeremur, «nec laudamur nec vituperamur» ut ibidem Philosophus «dicit»; neque iterum est potentia quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur; Ergo conscientia est habitus.

SED E CONTRA, videtur quod conscientia sit actus; conscientia enim dicitur accusare vel excusare; sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi secundum quod actu aliquid considerat; ergo conscientia actus aliquis est.

2. Praeterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu; sed conscientia nominat scientiam cum collatione: dicitur enim conscire quasi simul scire; ergo conscientia est scientia actualis.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici: quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita,

---

[15] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 192,329C).
[16] *De fide* IV c.22 (MG 94,1200A; Bt 359).
[17] *Ethic.* II 5 (1105b20).
[18] *Ethic.* II c.4 (1105b31), según la traducción del Lincolniense (ms. Vat. lat. 2171, f.33va).
[19] Cf. HUGUCCIUS, *Liber derivationum* s. v. «scio, is, id est simul scire» (ms. París B.N. lat. 7625A, f.154ra).
[20] Cf. *Summa fr. Alexandri* I-II n.421 (p.496) y BONAVENTURA, *Super Sent.* II d.39 a.1 q.1.

cosa de que se tiene conciencia, como también se toma la fe por la cosa creída; otras, por la potencia por la que somos conscientes; y otros[21] dicen que también a veces se toma por el acto. Y la razón de esta distinción parece estar en que como existe un acto de la conciencia y, en el acto, se consideran el objeto, la potencia, el hábito y el acto mismo, sucede a veces que una palabra se aplica equívocamente a estos cuatro elementos. Así, la palabra entendimiento significa, unas veces, la cosa entendida, como se dice que las palabras significan entendimientos; otras, la potencia intelectiva misma; otras, cierto hábito; y, otras, el acto. En estas denominaciones hay que atenerse al modo usual de hablar. *Los nombres han de emplearse según el uso*, dícese en *Tópicos II*[22]. Tómase, a veces, al parecer, según el habla usual, la conciencia por la cosa consabida. Así se dice: te abro mi conciencia, esto es, lo que hay en mi conciencia. Rigurosamente, esta palabra sólo puede atribuirse al acto y no a la potencia ni al hábito. Todas las cosas que se dicen de la conciencia, sólo coinciden en esta significación.

Hay que saber que sólo fue usual que el mismo nombre se aplicase al acto y a la potencia o al hábito, cuando un acto es propio de alguna potencia o del algún hábito, como el ver es propio de la potencia visiva y el saber en acto, del hábito de la ciencia. De ahí que la vista designe, unas veces, la potencia; otras, el acto, y, de igual modo, la ciencia. Si se da un acto que conviene a muchos o a todos lo hábitos o potencias, no es usual designar con el nombre del acto a ninguna potencia o a ningún hábito, como es patente en la palabra *uso*, que significa el acto de un hábito. El acto de cualquier hábito y potencia es uso ciertamente de aquello de lo que es acto. Así la palabra uso significa acto y, de ninguna manera, potencia o hábito. Y lo mismo parece suceder en el caso de la conciencia. El

quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque etiam pro habitu; a quibusdam etiam dicitur quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio quia cum conscientiae sit aliquis actus, circa actum autem consideretur obiectum, potentia, habitus, et ipse actus, invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur, sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus, quandoque vero ipsam intellectivam potentiam, quandoque vero habitum quemdam, quandoque etiam actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi, quia «nominibus utendum ut plures» ut dicitur in II Topicorum. Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur ut cum dicitur dicam tibi conscientiam meam, id est quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui hoc nomen attribui proprie non potest, sed solum actui in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim quod non consuevit idem nomen esse actus et potentiae vel habitus nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae vel alicuius habitus, sicut videre est proprium potentiae visivae et scire in actu habitus scientiae, unde visus quandoque nominat potentiam quandoque actum, et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari, sicut patet de hoc nomine usus, significat enim actum cuiuslibet habitus. Actus quidem cuiuslibet habitus et potentiae usus quidam est illius cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia:

---

[21] Cf. Alberto Magno, *De conscientia* II a.1 sol., o.c. XXV/2 p.240 v.15-16.
[22] C.2 (110a16).

nombre conciencia significa la aplicación de la ciencia a algo: dícese *consaber* como saber conjuntamente. Toda ciencia puede aplicarse a algo. Y, así, la conciencia no puede significar ningún hábito o potencia especiales: significa el acto[23] mismo, que es la aplicación de cualquier hábito o de cualquier conocimiento a un acto particular.

Un conocimiento se aplica a un acto de dos modos: primero, según que se considera si el acto es o fue; segundo, según que se considera si el acto es recto o no es recto. Según el primer modo de aplicación, decimos que tenemos conciencia de un acto, cuando sabemos que aquel acto se hizo o no se hizo. Es así usual el decir que no tengo conciencia de que se hizo, esto es, ignoro si se hizo o no se hizo. Según este modo de hablar, se entiende lo que se halla en Gén 43,22: *No está en nuestras conciencias quién puso el dinero en nuestros sacos*[24]. Y en Ecl 7,23: *Tu conciencia sabe que, con frecuencia, has maldecido a otros*. Dícese en este caso que la conciencia testifica algo, Rom 9,1: *mi conciencia da testimo-*

nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid, unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest, unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem vel aliquam potentiam sed nominat ipsum actum qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem.

Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit, alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum, sicut est in communi loquendi usu quando dicitur hoc non est factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fieret; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII «Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris», et Eccl. VII «Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis», et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid: Rom. IX «Testimonium mihi perhibente conscientia mea» etc. Secundum vero alium modum

[23] Con mucha más seguridad que su maestro Alberto (cf. *Summa de Creaturis* P.II, *De homine* q.99 a.1 sol., XXXIII [Ed. Borgnet] 241b; *De conscientia* II a.1, o.c. XXV/2 p.240 v.15-42), Santo Tomás defiende aquí ya que la conciencia no es un hábito ni depende de otro hábito que no sea la sindéresis. Si la conciencia aplica los principios universales a las acciones concretas, ello podía hacer esperar que para esa función necesitara de una habilidad o experiencia que garantizase ese proceso de aplicación. Pero no es ésa la respuesta de Santo Tomás. No hay más potencia que el entendimiento, dotado del hábito de los primeros principios morales (sindéresis) y de la capacidad de razonamiento o aplicación de aquéllos a los actos concretos. En términos absolutos, para llevar a cabo esa función —función básica y fundamental— el sujeto moral no necesita ningún hábito más. La razón más explícita es ésta: para lo que se puede hacer con un solo hábito, no se requieren dos. Ahora bien, cuando se tiene un hábito universal se puede aplicar a lo singular y concreto mediando solamente la potencia sensitiva. Por tanto, para la aplicación del juicio universal al acto particular no se requiere ningún hábito más que el hábito de lo universal. Y además precisa que si la conciencia fuera un hábito sería: o natural, o infuso, o adquirido. No puede ser natural, porque entonces sería igual en todos (que es lo que sucede, por ejemplo, con la sindéresis), lo que no es cierto; pues la conciencia no es la misma en todos. Ni tampoco es un hábito infuso, pues sería siempre recto, mientras que la conciencia puede ser recta o no recta. Y tampoco un hábito adquirido, porque entonces los niños no tendrían conciencia, ni el hombre adulto tendría conciencia antes de haber hecho muchos actos que generaran el hábito. Todo comienza en la vida moral por unas intuiciones morales o primeros principios y una proyección o aplicación de esa luz sobre los actos singulares o concretos. El deseo del bien y ese primer conocimiento de lo bueno y de lo malo es el germen de la vida moral que se desarrollará en las virtudes.

[24] Así la reciente Vetus Latina (ed. Beuron).

nio, etc. El segundo modo de aplicación del conocimiento al acto para saber si es recto tiene dos procedimientos: uno, cuando, por el hábito de la ciencia, nos dirigimos a hacer o a no hacer algo; otro, cuando ya ejecutado el acto, juzgamos si el acto es recto o no es recto según el hábito de la ciencia. Y este doble camino en lo operativo se distingue según el doble camino que se hace también en lo especulativo, es decir el camino de la búsqueda y el de juzgar, pues el procedimiento por el que, mediante la ciencia, mira, aconsejando, qué ha de hacerse, es semejante a la invención por la que, desde los principios, investigamos las conclusiones, y el procedimiento por el que examinamos o discutimos si es recto lo que hicimos, es como el juicio[25] por el que las conclusiones se resuelven en los principios. Para ambos modos de aplicación empleamos el nombre conciencia. Cuando la conciencia se aplica al acto para dirigirlo, se dice que la ciencia instiga, o induce, u obliga; según que la ciencia se aplica al acto para examinar lo que se hizo, dícese que la conciencia acusa o remuerde[26], cuando se halla que lo hecho está en discordancia con la ciencia según la que se juzga; que defiende o excusa, cuando se halla que lo hecho se realizó según la forma de la ciencia.

Hay que saber que, en la primera aplicación por la que la ciencia se aplica al acto para saber si se hizo, es una aplicación al acto particular del conocimiento sensitivo, por ejemplo, de la memoria por la que recordamos lo que se ha hecho; o del sentido por el que percibimos este acto particular que ahora estamos haciendo. En las aplicaciones segunda y tercera, por las que reflexionamos sobre lo que ha de hacerse o examinamos lo ya hecho, se aplican al acto los hábitos de la razón operativa, es decir, el hábito de la sindéresis, y el hábito de la sabiduría en el que

applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an rectus sit, duplex est via: una secundum quod per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum; alio modo secundum quod actus postquam factus est examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae etiam est in speculativis, scilicet viam inveniendi et iudicandi: illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni per quam ex principiis investigamus conclusiones; illa autem via qua ea quae iam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via iudicii per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur: secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare vel inducere vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere quando id quod factum est invenitur discordare a scientia ad quam examinatur, defendere autem vel excusare quando invenitur id quod factum est processisse secundum formam scientiae.

Sed sciendum quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae per quam eius quod factum est recordamur; vel sensus per quem hunc particularem actum quem nunc agimus percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae quo perficitur

[25] ARIST., *Anal. post.* I 35 (84a8ss).

[26] Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* de 1 Cor 4,4 (ML 191,1565C) y *Glossa interlin.* allí mismo.

la razón superior alcanza su perfección; y el hábito de la ciencia en el que alcanza su perfección la razón inferior, se apliquen todos ellos a la vez o sólo uno de ellos. Según estos hábitos examinamos lo que hicimos y según ellos reflexionamos sobre lo que hemos de hacer. El examen no es sólo de lo hecho, sino también de lo que ha de hacerse; el consejo, sin embargo, es sólo de lo que ha de hacerse.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS QUE PRUEBAN QUE ES POTENCIA. A) 1. Al primero ha de responderse que, cuando Jerónimo dice *vemos que esta conciencia se precipita*, no se refiere a la sindéresis de la que había dicho[27] que era la centella de la conciencia; se refiere a la misma conciencia que arriba[28] había mencionado.—O puede decirse que, puesto que toda la fuerza de la conciencia que examina o delibera depende del juicio de la sindéresis, al igual que toda la verdad de la razón especulativa depende de los principios primeros, llama conciencia a la sindéresis, porque obra por su virtud, y especialmente cuando quería indicar el defecto por el que la sindéresis puede fallar: no falla en lo universal, sino sólo en la aplicación a lo particular. La sindéresis no falla en sí misma, sino sólo, en cierto modo, en la conciencia. Por eso al explicar el defecto de la sindéresis, unió la conciencia a la sindéresis.

2. Al segundo ha de responderse que se dice que la contaminación no está en la conciencia como en su sujeto sino como lo sabido en el conocimiento. Dícese que se tiene manchada la conciencia, cuando se es consciente de alguna contaminación.

3. Al tercero ha de responderse que se dice que se purifica la conciencia contaminada, cuando alguno, que fue consciente del pecado, sabe luego que está limpio de su pecado. Entonces se dice que tiene pura la conciencia. Pues es la misma la conciencia, que antes estaba

superior ratio et habitus scientiae quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur sive alter eorum tantum: ad hos enim habitus examinamus quae fecimus et secundum eos consiliamur de faciendis; examinatio tamen non solum est de factis sed etiam de faciendis, sed consilium est de faciendis tantum.

1. Ad primum igitur dicendum quod cum dicit Ieronymus: 'hanc conscientiam praecipitari videmus', non demonstratur ipsa synderesis quam dixerat esse conscientiae scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia de qua supra fecerat mentionem.—Vel potest dici quod quia tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principiis primis, ideo conscientiam synderesim nominat in quantum scilicet ex vi eius agit, et praecipue quando volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim deficit in universali sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodam modo in conscientia: et ideo in explicando defectum synderesis synderesi conscientiam coniunxit.

2. Ad secundum dicendum quod inquinatio non dicitur esse in conscientia sicut in subiecto sed sicut scitum in cognitione; dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam quando alicuius inquinationis sibi est conscius.

3. Ad tertium dicendum quod secundum hoc conscientia inquinata emundari dicitur secundum quod aliquis qui prius fuit sibi peccati conscius, postmodum scit se esse a peccato mundatum, et ita dicitur habere conscientiam puram. Est igitur eadem

[27] Cf. HIERON., Ibid. (ML 5,22B).
[28] Cf. Ibid.

contaminada, la que está ahora limpia; pero no de manera que la conciencia es el sujeto de la contaminación y de la incontaminación, sino porque conoce ambas cosas por la conciencia examinante; no es tampoco que sea numéricamente el mismo el acto por el que alguien sabía antes que estaba contaminado y sabe después que es puro, sino porque conoce ambas cosas por los mismos principios, igual que se dice que es la misma la consideración aquella que procede de los mismos principios.

4. Al cuarto ha de decirse que el juicio de la conciencia y el del libre albedrío difieren en algo y en algo coinciden. Coinciden en que ambos son de este acto particular, el camino que se piensa seguir, y, en esto, el juicio de ambos difiere del juicio de la sindéresis. Pero entre sí difieren el juicio de la conciencia y el del libre albedrío en que el juicio de la conciencia se mantiene en el plano del puro conocimiento, mientras que el juicio del libre albedrío aplica conocimiento a afecto, pues este juicio es el juicio de la elección. Acaece que se pervierte, a veces, el juicio del libre albedrío, pero no el juicio de la conciencia, como cuando alguien examina algo que urge hacer y juzga que es malo como juzgando todavía desde el punto de vista de los principios que esto es malo, como, por ejemplo, fornicar con esta mujer. Mas cuando comienza a aplicarse a lo que ha de hacerse, aparecen, por todas partes, múltiples circunstancias acerca del mismo acto, por ejemplo, la delectación de la fornicación, por cuya concupiscencia se impide que se ejecute la elección según el dictamen de la razón. Así, alguien yerra en el elegir y no en la conciencia, pero obra contra la conciencia y se dice que hace esto con mala conciencia, en cuanto que lo hecho no concuerda con el juicio de la conciencia. Y así queda patente que la conciencia no es lo mismo que el libre albedrío[29].

conscientia quae prius erat immunda et postmodum munda; non quidem ita quod conscientia sit subiectum munditiae et immunditiae, sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur, non quod sit idem actus numero quo prius sciebat aliquis se esse immundum et post scit se esse purum, sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur esse eadem consideratio quae ex eisdem principiis procedit.

4. Ad quartum dicendum quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans, et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem, quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum et iudicat quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit et dicitur hoc mala conscientia facere in quantum factum iudicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

---

[29] El gran conocedor de Santo Tomás, P. Noble, explica así la diferencia entre el juicio de la conciencia y el juicio del libre albedrío según Santo Tomás: «Esta oposición es flagrante en el caso del pecado. Por mucho que la razón proclame en conciencia: "este

5. Al quinto ha de responderse que la conciencia es el juicio natural en cuanto que todo examen y toda deliberación de la conciencia dependen del juicio natural, como antes se dijo.

6. Al sexto ha de decirse que el pecado está en la razón y en la voluntad como en el sujeto y, de manera distinta, en la conciencia, como se dijo.

7. Al séptimo ha de responderse que la conciencia no sabe propiamente algo, sino sólo según el modo de hablar por el que se dice que sabemos aquello mediante lo cual sabemos.

8. Al octavo ha de responderse que se dice que la conciencia es espíritu, esto es, instinto de nuestro espíritu, del mismo modo como a la razón se la llama espíritu.

9. Al noveno, ha de decirse que la conciencia es acto y no potencia ni hábito. Aunque el acto de la conciencia no se dé siempre ni esté en quien duerme, el acto permanece siempre en su raíz, esto es, en los hábitos aplicables al acto.

5. Ad quintum dicendum quod conscientia dicitur esse naturale iudicatorium in quantum tota examinatio vel consiliatio conscientiae ex naturali iudicatorio dependet, ut prius dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod peccatum est in ratione et voluntate sicut in subiecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie sed secundum illum modum loquendi quo dicitur scire illud quo scimus.

8. Ad octavum dicendum quod conscientia dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout spiritus ratio dicitur.

9. Ad nonum dicendum quod conscientia nec est potentia nec habitus sed actus; et quamvis actus conscientiae non sit semper nec sit in dormiente, tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum.

---

acto está prohibido", la misma razón juzga que actualmente es mejor no resistir a la llamada de la tentación.

»En el caso de la virtud parece no existir la oposición, puesto que materialmente el acto aprobado por el juicio de conciencia es el mismo que decide este juicio último y que adopta la elección. Y, sin embargo, persiste formalmente una diferencia entre los dos juicios.

»La conclusión de conciencia es una definición del acto desde el solo punto de vista moral. Es determinada por un juicio que, aun enfocando la acción en sus circunstancias particulares, se contenta con declararla buena o mala por comparación con los principios de moralidad y considerando sencillamente si se refleja en ella lo razonable que éstos prescriben. La razón confronta esta acción con las leyes intemporales y objetivas de la moralidad. La ve en todas las circunstancias que la individualizan, y sin embargo la desliga de las disposiciones afectivas actuales y de los motivos voluntarios inmediatos que la reclaman o la vedan. Se pronuncia en una sentencia serena, impasible, como apoyada en la rigidez de los principios, cuya luz proyecta sobre la acción en cuestión para hacer que reluzca su bondad o su malicia. Aunque aplicada al orden práctico, afecta guardar un modo "cognitivo" y especulativo indiferente a la práctica actual del acto, pues ella lo precede para estimularlo o prohibirlo, y luego le sobrevive, siendo siempre la misma, para aprobarlo o condenarlo.

»La conclusión del juicio del libre albedrío, la que decide la elección de la acción, no es ya solamente definitoria y "cognitiva", sino intimadora y "afectiva". Procede de una inferencia cuyo principio no es solamente una evidencia teórica, sino que representa un fin cristalizado en un juicio, a través del cual se expresan el apremio y la atracción de un amor. Es fruto de una razón al servicio de este fin; dicta lo que debe realizarse para que quede probado en la acción el valor del amor que cautiva la voluntad» (H. D. NOBLE, *La conscience morale* [París 1923] 54-55).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS QUE PRUEBAN QUE LA CONCIENCIA NO ES HÁBITO. B) Concedemos esas razones que prueban que la conciencia no es hábito.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA QUE PRUEBAN QUE LA CONCIENCIA ES UN HÁBITO. 1. A lo primero que se objeta en contra, a saber, que es hábito, ha de responderse que se dice que la conciencia es la ley de nuestro entendimiento, porque el juicio de la razón se deduce de la ley natural.

2. Al segundo ha de responderse que alguien es consciente de sí mismo por la ley natural de la misma manera que se dice que alguien juzga de acuerdo con los principios, y también según el mismo modo de hablar se dice que lo es por la conciencia cuando alguien considera el mismo acto de ser consciente.

3. Al tercero ha de decirse que, aunque la ciencia es hábito, la aplicación de la ciencia a algo es acto y no hábito, y esto se expresa con el nombre conciencia.

4. Al cuarto ha de decirse que el hábito se genera por los actos de la misma manera a como el hábito elicita sus propios actos. Ahora bien, algún hábito de la razón, como algún hábito adquirido del amor, se genera por los actos de la caridad infusa; o también, se acrecienta el hábito preexistente, como se aumenta el mismo hábito en quien tiene el hábito de la templanza adquirida por actos de templanza. Así el acto de la conciencia que procede del hábito de la sabiduría y de la ciencia, no generará por ello algún hábito distinto, sino que se perfeccionarán estos hábitos.

5. Al quinto ha de responderse que, cuando se dice que la conciencia es esperanza, es una predicación por vía causal, en cuanto que la buena conciencia hace que el hombre tenga buena esperanza, como expone allí mismo[30] la glosa.

Rationes autem illas quae probant conscientiam non esse habitum concedimus.

1. Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum quod conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis sibi ipsi conscius esse dicitur per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia, sed per conscientiam eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis scientia sit habitus tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus sed est actus; et hoc significatur nomine conscientiae.

4. Ad quartum dicendum quod ex actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu a quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus eiusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus acquisitus dilectionis, vel etiam habitus praeexistens augmentatur, sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus temperantiae ipse habitus augmentatur. Et ita cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae non generabitur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficientur.

5. Ad quintum dicendum quod cum conscientia dicitur esse spes est praedicatio per causam, in quantum scilicet conscientia bona facit hominem esse bonae spei ut glosa, ibidem, exponit.

---

[30] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 192,329D).

6. Al sexto ha de decirse que también los mismos hábitos naturales están en nosotros por impresión divina. Ahora bien, puesto que la conciencia es un acto que proviene del hábito natural de la sindéresis misma, se dice que la conciencia es por impresión divina, de la misma manera que se dice que todo conocimiento de la verdad que hay en nosotros proviene de Dios: él imprimió el conocimiento de los principios primeros en nuestra naturaleza.

7. Al séptimo ha de decirse que, en aquella división del Filósofo, el acto está incluido en el hábito por el hecho de haber probado que los hábitos se generan por los actos y son principios de actos semejantes. Por tanto, la conciencia no es pasión ni potencia sino acto que se reduce al hábito.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA QUE PRUEBAN QUE LA CONCIENCIA ES UN ACTO. Concedemos esas razones que prueban que la conciencia es acto.

ARTÍCULO 2

¿Puede errar la conciencia? [31]

Parece que la conciencia no puede errar por lo siguiente.

ARGUMENTOS. 1. El juicio natural nunca yerra, pero la conciencia es el juicio natural según Basilio[32], luego no yerra.

2. Además, la conciencia añade algo a la ciencia, pero lo añadido no disminuye en nada la condición de ciencia. Ahora bien, la ciencia nunca yerra, puesto que es un hábito por el que siempre se dice la verdad, como consta en *Éticos VI*[33]. Por tanto, tampoco la conciencia puede errar.

6. Ad sextum dicendum quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina, et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quod omnis cognitio veritatis quae est in nobis dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio naturae nostrae est indita.

7. Ad septimum dicendum quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia nec est passio nec potentia sed actus qui ad habitum reducitur.

Rationes autem quae probant conscientiam esse actum concedimus.

ARTICULUS SECUNDUS

Secundo quaeritur utrum conscientia possit errare.

Et videtur quod non: naturale enim iudicatorium nunquam errat; sed conscientia est naturale iudicatorium secundum Basilium; ergo non errat.

2. Praeterea, conscientia addit aliquid supra scientiam; id autem quod addit nihil diminuit de ratione scientiae; sed scientia nunquam errat quia est habitus quo semper verum dicitur ut patet in VI Ethicorum; ergo nec conscientia errare potest.

---

[31] Paralelos: *In Sent.* 2 d.39 q.3 a.2; *Quodl.* III q.12 a.1.

[32] Cf. a.1 nota 6.

[33] *Ethic.* VI 3 (1139b15).

3. Además, la sindéresis es «la centella de la conciencia», como se dice en la Glosa[34] de Ez 1,9. Luego la conciencia se compara con la sindéresis como el fuego con la centella. Pero son lo mismo la operación y el movimiento del fuego y de la centella, luego también el de la conciencia y el de la sindéresis. Ahora bien, la sindéresis no yerra, luego tampoco la conciencia.

4. Además, la conciencia es *ley de nuestro entendimiento*, según el Damasceno, libro IV[35], pero la ley de nuestro entendimiento es más cierta que nuestro entendimiento, y el entendimiento siempre es recto, como se dice en *Del alma III*[36], luego con mucha más razón también será siempre recta la conciencia.

5. Además, la razón por la parte que conecta con la sindéresis no yerra. Ahora bien, la razón unida a la sindéresis forma la conciencia, luego la conciencia nunca yerra.

6. Además, en un juicio se acepta el testimonio de los testigos. Y testigo es la conciencia en el juicio divino, como consta en Rom 2,15: *dándoles testimonio su conciencia*[37], etc. Ahora bien, como el juicio divino nunca puede fallar, tampoco parece que pueda fallar la conciencia.

7. Además, es siempre necesario que la regla por la que se regulan las otras cosas, tenga una rectitud indefectible. Ahora bien, la conciencia es cierta regla de las obras humanas, luego es necesario que la conciencia sea siempre recta.

8. Además, la esperanza se apoya en la conciencia, como se lee en la glosa de 1 Tim 1,5[38] sobre *de corazón puro y buena conciencia*, etc. Pero la esperanza es certísima, según se dice en Heb 6,18: *tengamos*

3. Praeterea, synderesis est «scintilla conscientiae» ut dicitur in glosa Ez. I; ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam; sed eadem est operatio et motus unius ignis et scintillae; ergo et conscientiae et synderesis; sed synderesis non errat, ergo nec conscientia.

4. Praeterea, conscientia secundum Damascenum in IV libro, est «lex intellectus nostri»; sed lex intellectus nostri est certior quam ipse intellectus; «intellectus autem semper rectus est» ut dicitur in III De anima; ergo multo fortius et conscientia semper recta est.

5. Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit non errat; sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam; ergo conscientia nunquam errat.

6. Praeterea, in iudicio statur dicto testium; sed in iudicio divino testis est conscientia ut patet Rom. II «testimonium illis reddente conscientia sua» etc.; cum igitur iudicium divinum nunquam possit falli, videtur quod et conscientia nunquam errare possit.

7. Praeterea, in omnibus regulam ad quam alia regulantur oportet habere rectitudinem indeficientem; sed regula quaedam humanorum operum est conscientia; ergo oportet conscientiam esse semper rectam.

8. Praeterea, spes innititur conscientiae, sicut habetur per glosam I ad Tim. I super illud «De corde puro et conscientia bona» etc.; sed spes certissima est ut habetur Hebr. VI ubi dicitur «Certissimum habemus solatium qui confugimus ad tenendam

---

[34] *Glossa ordin.* HIERON., *Comment in Ez.* c.1 (ML 25,22B).
[35] *De fide* IV c.22 (MG 94,1200A; Bt 359).
[36] C.10 (433a26) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.364,11).
[37] «Conscientia ipsorum», así la recensión de París (ms. B.N. lat. 15467) y también la Vetus Latina.
[38] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 192,329C).

firme consuelo los que corremos hasta dar alcance a la esperanza que se nos ha propuesto, etc. [39]. Por tanto, la conciencia es de rectitud indefectible.

EN CAMBIO, está lo que se dice en Jn 16,2: *Llega la hora en la que todo el que os mate, pensará que presta un servicio a Dios*. Por tanto, a los que mataban a los apóstoles la conciencia les dictaba que los mataran. Pero esto era erróneo, luego la conciencia yerra.

2. Además, la conciencia implica cierta comparación. Pero la razón al comparar puede errar, luego la conciencia puede errar.

SOLUCIÓN. Como se dijo anteriormente [40], la conciencia no es otra cosa que la aplicación [41] de la ciencia a un acto especial. En este proceso puede producirse un doble error: que el principio que se aplica sea falso, y también porque la aplicación no se hace correctamente. Del mismo modo que en el silogismo pueden provenir los fallos de los dos lados: porque se parte de premisas falsas o porque no se razona rectamente. No obstante, en un caso sucede que se emplean cosas falsas, y en el otro no. Díjose arriba [42] que por la conciencia el conocimiento de la sindéresis y de la razón superior y de la inferior se aplica al acto particular que ha de examinarse. Ahora bien, como el acto es particular y el juicio de la sindéresis es universal, el juicio de la sindéresis sólo puede

propositam nobis spem, quam sicut» etc.; ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

SED CONTRA est quod dicitur Ioh. XVI «Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se praestare Deo»; ergo his qui occidebant apostolos dictabat conscientia quod eos occiderent; sed hoc erat erroneum; ergo conscientia errat.

2. Praeterea, conscientia collationem quamdam dicit; sed ratio in conferendo decipi potest; ergo conscientia potest errare.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum, in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo quia id quod applicatur in se errorem habet; alio modo ex eo quod non recte applicat; sicut etiam in syllogizando contingit peccatum dupliciter, vel ex eo quod quis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur ex una quidem parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum enim est supra quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris ad actum particularem examinandum: cum autem actus sit particularis et synderesis iudicium universale existat; non potest applicari

---

[39] «Fortissimum», así la recensión de París (ms. París B.N. lat. 15467) y también la Vetus Latina.

[40] *Supra* a.1.

[41] «Aplicar» es el término clave para comprender la función que Santo Tomás atribuye a la conciencia. En sus diferentes formas gramaticales (aplicar, aplicación, aplicable, etc.) el término aparece 31 veces en esta cuestión 17. La encontramos ya 5 veces en la cuestión 16 sobre la sindéresis, en textos en que se precisaba la diferencia entre sindéresis y conciencia. La función esencial de la conciencia moral es aplicar los principios universales a un acto moral, o sea, concretar la moralidad de una acción a la luz de esos referentes generales, atribuir una característica moral a un tipo de acto concreto. La conciencia juzga de la moralidad de un acto, lo evalúa a la luz de los principios universales, aplica la luz de los principios universales para determinar, concretar, la moralidad de un acto. Dictamina si una acción es buena o es mala, sea de una acción pasada o de una acción futura.

[42] *Supra* a.1.

aplicarse, si se asume algo particular, que unas veces lo suministra este particular la razón superior, y, otras, la razón inferior; así, la conciencia alcanza su perfección como en un silogismo particular. De modo que si por el juicio de la sindéresis se enuncia que 'no ha de hacerse nada prohibido en la ley de Dios' y de la razón superior se toma el conocimiento de que la unión con esta mujer es contrario a la ley de Dios, se hará la aplicación de la conciencia concluyendo de ahí que ha de abstenerse de esta unión.

No puede darse ciertamente error en el juicio universal de la sindéresis, como es patente por lo dicho arriba[43], pero sí darse en el juicio de la razón superior como cuando alguien estima que es conforme o contrario a la ley de Dios lo que no lo es, como los herejes[44] que creen que el juramento está prohibido por Dios, y así sobrevino el error a la conciencia por la falsedad que había en la parte superior de la razón. Y de modo similar, puede acaecer el error en la conciencia por el error existente en la parte inferior de la razón, como cuando alguien yerra en las razones civiles[45] de lo justo y de lo injusto, de lo honesto y de lo deshonesto. Porque la aplicación no se hace de un modo correcto acaece también el error en la conciencia. Del mismo modo que al silogizar en lo especulativo acaece que se descuida la forma debida de argumentar, y acaece la falsedad en la conclusión, así también acaece en el silogismo que se requiere en los operables, como se dijo[46].

Ha de tenerse en cuenta que en algunas cosas la conciencia no puede errar, es decir, cuando el particular al que se aplica la conciencia está incluido, de suyo, en el juicio universal de la sindéresis. Como

iudicium synderesis ad actum nisi fiat assumptio alicuius particularis, quam quidem particularem quandoque subministrat ratio superior quandoque vero ratio inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari. Ut si ex iudicio synderesis proferatur 'nihil prohibitum lege Dei est faciendum', et ex superioris rationis notitia assumatur concubitum cum ista muliere esse contra legem Dei, fiet applicatio conscientiae concludendo ab hoc concubitu esse abstinendum.

In universali quidem synderesis iudicio errorem esse non contingit ut ex supra dictis patet; sed in iudicio superioris rationis contingit esse peccatum sicut cum quis exstimat esse secundum legem Dei vel contra quod non est, ut haeretici qui credunt iuramentum esse a Deo prohibitum, et ita error accidit in conscientia propter falsitatem quae erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiori parte rationis, ut cum aliquis errat circa civiles rationes iusti vel iniusti, honesti vel non honesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fiat, etiam in conscientia error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem, ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur habet de se universale iudicium in synderesi. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares

---

[43] *Supra* a.1 ad 1.

[44] «Y ésta fue también la posición de los Maniqueos», refiere BONAVENTURA, *Super Sent. III* d.39 a.2 q.1; y ALAN. DE INSULIS, en *Contra haereticos* II c.18: ML 210,392, refiere que los Valdenses cayeron en el mismo error. Cf. asimismo MONETA CREMONENSIS, *Advers. Catharos et Waldenses* V c.9 pars I 1 (Roma 1743) 463.

[45] Esto es «convenientes civilitati», como refiere ALBERTO MAGNO, *De ratione inferiori et superiori* a.2, o.c. XXV/2 p.230 v.50-56.

[46] *Supra* a.1 ad 1. Cf. *De verit.* q.16 a.2 ad 1.

no se yerra en lo especulativo acerca de las conclusiones particulares que están subsumidas directamente en los principios universales con los mismos términos, como nadie yerra en esto: el todo[47] es mayor que su parte; así tampoco ninguna conciencia puede errar en esto: yo no he de amar a Dios o algo malo ha de hacerse. En ambos silogismos, tanto de las cosas especulativas como de las operables, es de suyo conocido que la mayor se da en el juicio universal. Y también la menor, en la que lo mismo se predica particularmente de lo mismo, como cuando se dice: el todo es mayor que su parte, y este todo es un todo, luego es mayor que su parte.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de responderse que la conciencia se llama juicio natural en cuanto que una conclusión es deducida del juicio natural, en la que puede darse error, aunque no es un error a causa del juicio natural sino por el error de la particular asumida, o también por el modo indebido de razonar, como se dijo.

2. Al segundo ha de decirse que la conciencia añade a la ciencia la aplicación de la ciencia al acto particular y en esta aplicación puede darse el error, aunque no haya error en la ciencia.—O bien ha de decirse[48] que, cuando digo conciencia no me refiero sólo a la ciencia tomada rigurosamente en cuanto conocimiento de cosas verdaderas únicamente, sino la ciencia tomada como cualquier tipo de conocimiento, como cuando decimos saber, comúnmente hablando, todo lo que conocemos.

3. Al tercero ha de decirse que como la centella es lo más puro del fuego y revolotea por encima de todo el fuego, así la sindéresis es lo supremo que se da en el juicio de la conciencia; siguiendo esta metáfora

conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est hoc totum esse maius sua parte nullus decipitur, sicut nec in hoc omne totum est maius sua parte, ita etiam nec in hoc quod est Deum a me non esse diligendum vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest eo quod in utroque syllogismo tam speculabilium quam operabilium et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens, et minor etiam in qua idem de seipso praedicatur particulariter, ut cum dicitur: omne totum est maius sua parte hoc totum est totum, ergo est maius sua parte.

1. Ad primum igitur dicendum quod conscientia dicitur esse naturale iudicatorium in quantum est conclusio quaedam ex naturali iudicatorio deducta, in qua potest error accidere etsi non propter errorem naturalis iudicatorii tamen propter errorem particularis assumptae, vel propter indebitum modum ratiocinandi, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiae ad actum particularem, et in ipsa applicatione potest esse error quamvis in scientia error non sit. — Vel dicendum quod cum dico conscientiam non implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus communi usu loquendi scire dicimur.

3. Ad tertium dicendum quod sicut scintilla est id quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Nec

[47] Cf. *De verit.* q.10 a.12; PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5 n.7 y GUILL. ALTISS., *Summa aurea* III tr.3 c.1 (f.131vb).

[48] Así ALBERTO MAGNO, *De conscientia* I a.1, o.c. XXV/2, 23-25.

es como se dice que la sindéresis es centella de la conciencia. No es, por ello, necesario que en todas las otras cosas la sindéresis sea para la conciencia como la centella para el fuego. Sin embargo también, así como en el fuego material sobreviene algo por mezcla con materia extraña, que no se da en la centella en razón de su pureza, de modo semejante también en la conciencia puede darse el error por su mezcla con lo particular, que es como materia de razón ajena, que no está en la sindéresis en el estado de su propia pureza.

4. Al cuarto ha de decirse que la conciencia es ley del entendimiento por lo que tiene de la sindéresis, y de esto nunca proviene el error, sino por otra cosa, como se dijo.

5. Al quinto ha de decirse que aunque la razón no yerra por unirse a la sindéresis, sin embargo la razón superior o la inferior que yerra pueden aplicarse a la sindéresis, al igual que la menor falsa se une a la mayor verdadera.

6. Al sexto ha de decirse que, en un juicio, se atienen a lo dicho por los testigos, cuando lo dicho por ellos no puede argüirse como falsedad por otros indicios manifiestos. Sin embargo, el testimonio de la conciencia que yerra es argüido de falsedad por el dictamen mismo de la sindéresis, y por tanto en el juicio divino no se atendrá al dictamen de la conciencia que yerra, sino más bien al dictamen de la ley natural.

7. Al séptimo ha de decirse que la sindéresis, y no la conciencia, es la regla primera de las obras humanas. La conciencia es como regla regulada. No es extraño, pues, que pueda darse error en ella.

8. Al octavo ha de decirse que la esperanza fundamentada en la conciencia recta tiene certeza y ésta es la esperanza gratuita o de la gracia. Sin embargo, la esperanza fundamentada en la conciencia errónea es aquella de la que se dice[49]: *Perecerá la esperanza de los impíos.*

oportet propter hoc ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam qui non accidit scintillae ratione suae puritatis. Ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia quae sunt quasi materia a ratione aliena qui non accidit synderesi in sui puritate existenti.

4. Ad quartum dicendum quod conscientia dicitur lex intellectus secundum id quod habet ex synderesi, et ex hoc nunquam errat sed aliunde, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod licet ratio ex hoc quod coniungitur synderesi non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adiungitur maiori verae.

6. Ad sextum dicendum quod in iudicio statur dicto testium quando dicta testium non possunt per aliqua manifesta indicia argui falsitatis; in eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiae arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis, et sic non stabitur dicto conscientiae errantis in divino iudicio sed magis dictamini naturalis legis.

7. Ad septimum dicendum quod conscientia non est prima regula humanorum operum sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata, unde nihil mirum si in ea error accidere potest.

8. Ad octavum dicendum quod spes illa quae super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet et haec est spes gratuita; spes autem quae super erroneam conscientiam fundatur est illa de qua dicitur «Spes impiorum peribit».

---

[49] Prov 10,28.

Artículo 3

¿Obliga la conciencia? [50]

Parece que «no» obliga la conciencia por lo siguiente.

Argumentos. 1. Nadie está obligado a hacer algo si no es por una ley. Ahora bien, el hombre no es ley para sí mismo, pero la conciencia es un acto del hombre, luego la conciencia no obliga.

2. Además, nadie está ligado a los consejos. Pero la conciencia es a modo de consejera, pues así se ve que la conciencia precede a la elección como consejo. Luego la conciencia no obliga.

3. Además, nadie está obligado a nada, si no es por algo superior. Pero la conciencia del hombre no es superior al hombre mismo, luego el hombre no está obligado por su conciencia.

4. Además, obligar y absolver corresponde al mismo. Pero no basta la conciencia para absolver al hombre, luego tampoco para obligarlo.

En cambio, la glosa [51] de Eclo 23 «Tu conciencia sabe», dice: *ella, que es juez, no absuelve a nadie culpable.* Pero el dictamen del juez obliga, luego el dictamen de la conciencia también obliga.

2. Además, Orígenes [52], a propósito de Rom 14,23 *Todo lo que no es de fe*, etc., dice: *El apóstol quiere que nada diga, nada piense, nada haga, si no es según la conciencia.* Luego la conciencia obliga.

Solución. Ha de decirse, sin duda, que la conciencia obliga. Para ver cómo obliga la conciencia, hay que tener presente que la obligación,

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum conscientia liget

Et videtur quod «non»: nullus enim ligatur ad aliqua faciendum nisi aliqua lege; sed homo non facit sibi ipsi legem; ergo cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat.

2. Praeterea, ad consilia aliquis non ligatur; sed conscientia se habet per modum consiliationis, ita enim videtur conscientia praecedere electionem sicut consilium; ergo conscientia non ligat.

3. Praeterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori; sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo; ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Praeterea, eiusdem est ligare et solvere; sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum; ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra, Eccl. VII 'Scit conscientia tua', glosa «qua iudice nemo nocens absolvitur»; sed praeceptum iudicis obligat; ergo et conscientiae dictamen ligat.

2. Praeterea, super illud Rom. XIV «Omne quod non est ex fide» etc., dicit Origenes vult apostolus ut nihil dicam, nihil cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam; ergo conscientia ligat.

Responsio. Dicendum quod conscientia procul dubio ligat. Ad videndum autem quomodo liget sciendum est quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia

---

[50] Faltan lugares paralelos. Sin embargo, San Alberto Magno se pregunta en el artículo 4 de la cuestión *De Conscientia 1* «Utrum conscientia ligat in omni materia», o.c. XXV/2, 27-32.

[51] *Glossa interlin.*

[52] *In Rom.* X n.5 (MG 1255C). Rabanus Maurus, *Enarr. in epistolas Pauli* VIII c.14 (ML 111,1590C).

transferida metafóricamente de las cosas materiales a las espirituales, conlleva imposición de necesidad. Quien está ligado, está en la necesidad de permanecer en el lugar donde está ligado. Se le priva del poder de ir a otro sitio. Por lo que es patente que la obligación no se da en cosas de suyo necesarias, pues no podemos decir que el fuego está ligado a tirar hacia arriba, aunque hacia arriba tira[53] necesariamente. Dase sólo en aquellas cosas necesarias en las que otro impone la necesidad.

Doble es la necesidad que otro agente puede imponer. Una, de coacción, por la que alguien ha de hacer necesariamente lo que la acción del que coacciona determina; de otra suerte, se llamaría propiamente inducción y no coacción. La otra necesidad está condicionada por la suposición del fin. Impónese esta necesidad a alguien, cuando se condiciona la consecución del premio a hacer algo. La necesidad primera, que es de coacción, no cabe en los movimientos de la voluntad, sino sólo en las cosas corporales, dado que la voluntad es naturalmente libre de coacción. La segunda puede imponerse a la voluntad, de manera que sea necesario elegir esto, si debe conseguir este fin o si ha de evitar este mal. En estas cosas, carecer del mal se reduce a lo mismo que tener el bien, como es patente en el Filósofo, *Éticos V*[54]. Así como la necesidad de coacción se impone a las cosas corporales por alguna acción, impónese así también, por una acción, esta necesidad condicionada a la voluntad. El imperio del rey o del gobernante es la acción por la que se mueve la voluntad, de donde que el Filósofo en *Metafísica V*[55] diga que el rey es el principio del movimiento por su mandato.

El mandato del gobernante que obliga en el ámbito de lo voluntario, tal como es posible obligar a la voluntad, tiene una relación similar con la

assumpta necessitatis impositionem importat; ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistere in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi; unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex se necessaria sunt —non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur quamvis necesse sit sursum ipsum ferri—, sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest: una quidem coactionis per quam aliquis absolute necesse habet hoc facere ad quod determinatur ex actione cogentis, alias coactio non proprie diceretur: sed magis inductio; alia vero necessitas est conditionata, scilicet ex suppositione finis, sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc non consequatur suum praemium. Prima quidem necessitas, quae est coactionis, non cadit in motibus voluntatis sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera; sed secunda necessitas voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere si hoc bonum debeat consequi vel si hoc malum debeat evitare: carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in V Ethicorum. Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem ita etiam ista necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur est imperium regentis et gubernantis, unde Philosophus dicit in V Metaphysicae quod rex est principium motus per suum imperium.

Ita igitur se habet imperium alicuius imperantis ad ligandum in rebus voluntariis, illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad

---

[53] ARIST., *Topic.* I c.7 (103a29); *Phys.* II 1 (192b36).
[54] *Ethic.* V 1 (1129b8).
[55] *Metaph.* V 1 (1013a10).

acción corporal que liga las cosas corporales con necesidad de coacción. La acción del agente corporal nunca introduce necesidad en ninguna cosa a no ser por el contacto de la acción con la cosa en la que se obra. Por ello, nadie está ligado por el mandato del rey o de un señor, a no ser que el mandato llegue hasta aquel al que se manda. Y hasta él llega por el conocimiento. Nadie está obligado por precepto ninguno si no es mediando el conocimiento del precepto. Por eso quien no es capaz del conocimiento del precepto no está ligado al precepto. Ni se dice que alguien, ignorante del precepto, está ligado a cumplir el precepto, a no ser que tenga obligación de conocer el precepto. Si no ha de saberlo ni lo conoce, en modo ninguno está ligado por el precepto. Como el agente[56] corporal no obra en las cosas corporales a no ser por contacto, así el precepto no liga en las cosas espirituales a no ser por el conocimiento. Y por tanto, así como es la misma la fuerza por la que el tacto obra y por la que obra la virtud del agente, pues el tacto no obra a no ser por la virtud del agente, y la virtud del agente a no ser mediante el tacto, del mismo modo también es la misma la fuerza por la que el precepto liga y por la que liga el conocimiento, pues la ciencia no liga a no ser por la virtud del precepto y el precepto a no ser por el conocimiento. Por tanto, al no ser la conciencia otra cosa que la aplicación del conocimiento al acto, es manifiesto que la conciencia obliga en virtud del precepto divino.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de decirse que el hombre no se da a sí mismo la ley, sino que está ligado a cumplir la ley por el acto de su conocimiento por el que conoce la ley dada por otro.

2. Al segundo ha de responderse que el consejo se dice de dos modos. Unas veces, el consejo no es otra cosa que el acto de la razón que inquiere lo que ha de hacerse. De este modo, el consejo es a la elección como el silogismo o la cuestión a la conclusión, como consta en el

ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agitur; unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem eum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti, et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti non ligatur praecepto; nec aliquis ignorans praeceptum dicitur esse ligatus ad praeceptum faciendum nisi quatenus tenetur scire praeceptum; si autem non teneatur scire nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur: sicut igitur in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo sicut est eadem vis qua tactus agit et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi per virtutem agentis nec virtus agentis nisi mediante tactu, ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat, cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti nec praeceptum nisi per scientiam. Unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi praecepti divini.

1. Ad primum igitur dicendum quod homo non facit sibi legem sed per actum suae cognitionis qua legem ab alio factam cognoscit ligatur ad legem implendam.

2. Ad secundum dicendum quod consilium dupliciter dicitur: quandoque enim consilium nihil est aliud quam actus rationis inquirentis de agendis; et hoc consilium hoc modo se habet ad electionem sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, ut patet

[56] ARIST., *De gen. et corr.* I c.6 (322b22).

Filósofo, *Éticos III*[57]. Así entendido el consejo no se divide en contraposición al precepto, pues también nos aconsejamos de este modo acerca de lo que está preceptuado. Y sucede que alguien está obligado por tal consejo. En este caso el consejo se halla en la conciencia en cuanto a un modo de aplicación, a saber, cuando se inquiere sobre el actuar. En otro sentido, llámase consejo la persuasión o la inducción a hacer algo que no tiene fuerza coactiva. Así, el consejo se divide en contraposición al precepto. De esta condición son las exhortaciones amistosas. La conciencia nace, a veces, de este consejo. Aplícase, a veces, la ciencia de este consejo a un acto particular. Ahora bien, como la conciencia sólo obliga en virtud de lo que se tiene en la conciencia, la conciencia que se sigue del consejo, no puede obligar de modo distinto a como obliga el propio consejo: se está obligado a no despreciarlo, pero no a seguirlo.

3. Al tercero ha de decirse que, aunque el hombre no es superior a sí mismo, aquel que tiene el conocimiento del precepto, es superior a él. Y así está obligado por su conciencia.

4. Al cuarto ha de decirse que la conciencia errónea no basta para absolver, tanto cuando peca en el error, como cuando yerra acerca de lo que ha de saber. Si el error fuese de lo que alguien no ha de saber, se le absuelve por su conciencia, según es manifiesto en aquel que peca por ignorancia de los hechos, como quien se une a la esposa ajena creyendo que es la suya.

Artículo 4

¿Obliga la conciencia errónea?[58]

Parece que la conciencia errónea no obliga por lo siguiente.

per Philosophum in III Ethicorum. Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra praeceptum quia de his quae sunt in praecepto etiam consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum non habens vim coactivam; et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto etiam consilio aliquando etiam conscientia procedit: applicatur enim aliquando scientia huius consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quae ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium ex quo aliquis obligatur ut non contemnat sed non ut impleat.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur.

4. Ad quartum dicendum quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quae scire tenetur; si autem esset error circa ea quae quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur, sicut patet in eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum quis accedit ad alienam uxorem quam credit suam.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum conscientia erronea liget.

---

[57] Arist., *Ethic.* III 8 (1112b20).

[58] Paralelos: *In Sent.* 2 d.39 q.3 a.3; *Summa* 1-2 q.19 a.5; *Quodl.* III q.12 a.2.

ARGUMENTOS. 1. Pecado es lo dicho, o lo hecho, o lo deseado contrario a la ley de Dios, como dice Agustín[59]. Por tanto sólo la ley de Dios obliga bajo pecado. Ahora bien, la conciencia errónea no es conforme a la ley de Dios. Luego no obliga bajo pecado.

2. Además, la glosa[60] de Agustín a Rom 13,1: *Toda alma a las potestades*, etc., dice que no ha de obedecerse a la potestad inferior contra el precepto de la superior, como no ha de obedecer al procónsul, si el emperador manda algo contrario. Ahora bien, la conciencia es inferior a Dios. Luego cuando la conciencia manda lo contrario a los preceptos de Dios, el precepto de la conciencia errónea no parece obligar de ningún modo.

3. Además, el pecado es una transgresión de la ley divina y una desobediencia a los mandatos celestiales, según Ambrosio[61]. Por tanto quien se aparta de la obediencia de la ley divina peca. Ahora bien, la conciencia errónea hace que nos apartemos de la obediencia de la potestad divina, cuando alguien tiene conciencia de hacer lo que está prohibido por la ley divina. Por tanto, la conciencia errónea induce en mayor medida al pecado que si no se la observa.

4. Además, según el derecho[62], si alguien tiene conciencia de que su esposa le alcanza en grado prohibido, con conciencia probable, debe seguirla contra el precepto de la Iglesia, incluso, si se le añade la excomunión. Si no es probable, la conciencia no obliga a seguirla; más bien, debe obedecer a la Iglesia. Ahora bien, de ningún modo es probable la conciencia errónea, principalmente de las cosas malas por sí mismas. Por tanto, tal conciencia no obliga.

Et videtur quod non, quia, ut dicit Augustinus, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei; ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei; sed conscientia erronea non est secundum legem Dei; ergo non obligat ad peccatum.

2. Praeterea, Rom. XIII super illud «Omnis anima potestatibus» etc., dicit glosa Augustini quod inferiori potestati non est oboediendum contra praeceptum superioris, sicut non est oboediendum proconsuli si contrarium imperator praecipiat; sed conscientia erronea est inferior ipso Deo; cum igitur conscientia praecipit contraria praeceptis Dei, praeceptum conscientiae errantis nullo modo obligare videtur.

3. Praeterea, secundum Ambrosium peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inoboedientia mandatorum; ergo quicumque deviat ab oboedientia legis divinae peccat; sed conscientia erronea facit deviare ab oboedientia potestatis divinae, quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi illud quod est lege divina prohibitum; ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata quam liget in peccatum si non observetur.

4. Praeterea, secundum iura si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc debet eam sequi etiam contra praeceptum Ecclesiae, etiam si excommunicatio addatur; si autem non sit probabilis conscientia non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiae oboedire; sed conscientia erronea, praecipue de per se malis, nullo modo est probabilis; ergo talis conscientia non ligat.

---

[59] *Cont. Faust.* XXII c.27 (ML 42,418), según el texto de PETRUS LOMBARDUS, *Lib. Sent.* II d.35 c.1.

[60] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 191,1505B), tomado de AUGUSTINUS, *Sermo ad populum* LXII c.8 (ML 38,421).

[61] *De paradiso* c.8 (ML 14,309C).

[62] *Decretal.* V tit.39 c.44 (ed. Friedberg II, 908).

5. Además, Dios es más misericordioso que cualquier señor temporal. Pero el señor temporal no imputa al hombre como pecado lo cometido por error. Luego mucho menos alguien se ve obligado a pecado ante Dios por la conciencia errónea.

6. Mas decía que la conciencia errónea liga en las cosas indiferentes pero no en las malas por sí mismas.—En cambio, en las cosas que son en sí malas dícese que la conciencia errónea no obliga, ya que está en contra el dictamen de la razón natural. Pero de modo semejante también la razón natural dicta cosas contrarias a la conciencia errónea, que yerra en las cosas indiferentes, luego tampoco ésta liga.

7. Además, lo indiferente puede ser igualmente de una forma que de otra[63]. Ahora bien, lo que se presenta en estas condiciones no es necesario que se haga o no se haga. Luego nadie está obligado necesariamente por la conciencia a obras indiferentes.

8. Además, a nadie se le excusa de pecado, si, por conciencia errónea, obra contra la ley de Dios. Ahora bien, si también peca quien obrare contra la conciencia errónea, seguiríase que incurriría siempre en pecado, obrara o no obrara según la conciencia errónea, y entonces estaría tan perplejo[64] que no podría evitar el pecado. Pero esto parece imposible, ya que nadie peca en lo que no puede evitar, según Agustín[65]. Luego es imposible que la conciencia errónea ligue de este modo.

9. Además, todo pecado pertenece a algún género de pecado. Ahora bien, si la conciencia errónea dicta a alguien que fornique, el abstenerse de la fornicación no puede reducirse a ningún género de pecado. Luego no pecaría quien así obrara contra la conciencia. Por tanto, tal conciencia no obliga.

5. Praeterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis; sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur; ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicebat, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia non autem circa ea quae sunt per se mala.—Sed contra, ideo in illis quae sunt per se mala conscientia errans dicitur non ligare quia dictamen naturalis rationis est in contrarium; sed similiter etiam naturalis ratio dictet contrarium conscientiae erroneae quae circa indifferentia errat; ergo similiter ista non ligat.

7. Praeterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet; sed quod est ad utrumlibet non est necessarium fieri vel non fieri; ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Praeterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei faciat, non excusatur a peccato; si igitur ille etiam qui contra conscientiam sic errantem ageret peccaret, sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam sive non ageret, peccatum incurreret; ergo esset perplexus ut peccatum evitare non posset; quod videtur impossibile, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum; ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Praeterea, omne peccatum ad aliquod genus peccati reducitur; sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci; ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

---

[63] ARIST., *Periherm.* c.10 (18b8).

[64] Cf. GUILL. ALTISSIODOR., *Summa aurea* III tr. ult. c.1 (f.240ra) y *Summa fr. Alexandri* II-II n.392 (p.391).

[65] *De duabus anim.* c.10 (ML 42,103), allí mismo c.11 (ML 42,105) y *De lib. arb.* III c.18 (ML 32,1295), según THOMAS, *Summa* 1-2 q.109 a.8 obi.1.

EN CAMBIO, está lo que la glosa[66] de Rom 14,23: *todo lo que no es de la fe, es pecado,* dice: 'es pecado según la conciencia, incluso si es bueno en sí'. Pero la conciencia que prohíbe lo que es en sí bueno es conciencia errónea. Luego tal conciencia liga.

2. Además, observar los preceptos legales después de revelada la gracia no era indiferente sino malo en sí, de aquí que se diga en Gál 5,2: *De nada os aprovechará Cristo, si os circuncidáis.* Pero la conciencia de la circuncisión obligaba a observarla y por eso se añadía allí mismo[67]: *Declaro, de nuevo, a todo el que se haga circuncidar que está obligado a cumplir toda la ley*[68]. Por tanto, la conciencia errónea liga también en las cosas malas en sí.

3. Además, el pecado está principalmente en la voluntad. Todo el que quiere transgredir el precepto divino, tiene mala voluntad, y por tanto peca. Ahora bien, quien cree que algo está preceptuado y quiere transgredirlo, tiene voluntad de no observar la ley, luego peca. Mas quien tiene conciencia errónea, en las cosas que son malas en sí o en cualesquiera otras, cree que lo que es contrario a su conciencia va contra la ley de Dios. Por tanto, si quiere hacerlo, quiere hacer lo contrario a la ley de Dios y por tanto peca. Y así, por errónea que sea la conciencia, obliga bajo pecado.

4. Además, según el Damasceno[69], la conciencia es *la ley de nuestro entendimiento*, pero obrar contra la ley es pecado. Luego también el obrar de cualquier manera contra la conciencia.

5. Además, uno está ligado por el precepto. Pero lo que dicta la conciencia se tiene como un precepto. Luego liga la conciencia por errónea que sea.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIV «Omne quod non est ex fide peccatum est», glosa 'id est secundum conscientiam peccatum est etiam si bonum sit in se': sed conscientia quae prohibet illud quod in se est bonum est conscientia erronea; ergo talis conscientia ligat.

2. Praeterea, observare legalia post tempus gratiae revelatae non erat indifferens sed per se malum: unde dicitur Gal. V «Si circumcidamini Christus nihil vobis proderit». Sed tamen conscientia de circumcisione servanda obligabat, unde ibidem subditur «Testificor autem omni circumcidenti se quoniam debitor est universae legis faciendae»; ergo conscientia erronea ligat etiam in per se malis.

3. Praeterea, peccatum principaliter in voluntate consistit; quicumque autem vult transgredi praeceptum divinum habet malam voluntatem; ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse praeceptum et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem; ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quae sunt per se mala sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium suae conscientiae esse contra legem Dei; ergo si vult facere illud facere vult contra legem Dei et ita peccat; et ita conscientia quantumcumque erronea obligat ad peccatum.

4. Praeterea, secundum Damascenum conscientia est «lex intellectus nostri»; sed facere contra legem est peccatum; ergo et facere contra conscientiam quomodocumque.

5. Praeterea, aliquis ex praecepto ligatur; sed hoc quod conscientia dictat, hoc factum est praeceptum; ergo quantumcumque conscientia sit erronea ligat.

---

[66] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 191,1519D).
[67] Gál 5,3.
[68] Así THOMAS, *Summa* 3 q.62 a.6 obi.3.
[69] *De fide* IV c.22 (MG 94,1200A; Bt 359).

SOLUCIÓN. Ha de decirse que diversas son, en este punto, las opiniones. Dicen algunos que la conciencia puede errar en las cosas que son malas en sí o en las indiferentes. Para éstos no liga la conciencia que yerra en las cosas que son malas en sí; sí en las indiferentes. Pero los que dicen esto no parecen entender qué significa obligar la conciencia. En efecto, dícese en este sentido que la conciencia obliga, porque se incurre en pecado si no se sigue la conciencia; pero no en el sentido de que obra rectamente quien la sigue. De otra suerte, diríase que el consejo obliga, porque obra rectamente quien cumple el consejo. Sin embargo, no estamos ligados a cumplir los consejos, porque no peca quien prescinde del consejo. Estamos, en cambio, ligados al precepto, porque de no observarlo incurrimos en pecado. No se dice, por tanto, que la conciencia liga a hacer algo, de modo que es bueno, si se hace, porque procede de tal conciencia, sino porque se incurre en pecado, si no se hace. No es, al parecer, posible que alguien evite el pecado, si la conciencia, por errónea que sea, dicta que algo, tanto si es indiferente, como si es malo en sí, es precepto de Dios; y si se dispone a hacer lo contrario, permaneciendo tal conciencia. Ya es en sí pecar mortalmente el no tener la voluntad de observar la ley. Aunque puede deponerse tal conciencia errónea, es, con todo, obligatoria mientras dura, porque su transgresor incurre necesariamente en pecado. La conciencia recta y la errónea obligan de manera diversa: la recta liga simplemente y por sí misma; la errónea, en cierta manera y accidentalmente [70].

Y digo que la conciencia recta liga simplemente, porque liga absolutamente y en todo evento. Si alguien tiene la conciencia de evitar el

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc diversae sunt opiniones. Quidam enim dicunt quod conscientia potest errare vel in his quae sunt per se mala vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt non videtur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur quod aliquis nisi conscientiam impleat peccatum incurrit; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat, alias enim consilium obligare diceretur: implens enim consilium recte agit. Sed tamen ad consilia dicimur non ligari quia qui consilium praeterit non peccat; ad praecepta autem ligari dicimur quia non servantes praecepta peccata incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit sed quia si non fiat peccatum incurritur. Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat si conscientia quantumcumque errans dictet aliquid esse praeceptum Dei sive sit indifferens sive etiam per se malum, si contrarium tali conscientia manente agere disponat: quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi, unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia quae est erronea deponi possit, nihilominus tamen dum manet obligativa est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter et per se, erronea autem secundum quid et per accidens.

Dico autem rectam ligare simpliciter quia ligat absolute et in omnem eventum: si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato

---

[70] Según Santo Tomás, la conciencia recta obliga por sí misma, en cambio la conciencia errónea, indirectamente. Es decir, la conciencia errónea impone su ley porque se la toma por conciencia recta. Se reconoce la fuerza de la conciencia, pero se equivoca accidentalmente. La fuerza de la conciencia errónea viene, pues, fundamentalmente de la fuerza de la conciencia a secas, de la obligación que se impone a la voluntad de seguir el veredicto de la conciencia so pena de adherirse al mal. Cf. PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano* (Herder, Barcelona 1969) 195-196.

adulterio, no puede cambiar esta conciencia sin pecar: pecaría gravemente por el hecho de dejarla equivocándose; pero si permanece, no puede descuidarla sin pecar: liga absolutamente y en todo evento. En cambio, la conciencia errónea sólo liga condicionalmente y en cierta manera. Aquel al que la conciencia le dicta que está obligado a la fornicación, no está obligado a la fornicación, de manera que no pueda omitir, sin pecar, la fornicación, excepto con esta condición: mientras la conciencia dure. Puede suprimirse esta condición sin pecado. Tal conciencia no obliga en todo evento: puede acaecer algo, y es el abandono de la conciencia. Cuando esto sucede, nadie está ya obligado a más. Dícese que es en cierta manera, lo que está bajo condición. Digo, asimismo, que la conciencia recta liga por sí, y, en cierta manera, la errónea, por lo que sigue. Cuando uno quiere «una cosa» o la ama por otra: quiere por sí aquella cosa por la que quiere las otras, y quiere, en cierta manera, la que quiere por otra cosa; así, quien quiere el vino[71] por lo dulce, de suyo quiere lo dulce y, en cierta manera, el vino. Quien tiene conciencia errónea creyendo que es recta, que de otra suerte no erraría, se atiene a la conciencia errónea por la rectitud que cree que hay en ella. De suyo se adhiere a la conciencia recta y a la errónea sólo accidentalmente, en cuanto que es eventualmente errónea la conciencia que él cree que es recta. De aquí que, hablando con propiedad, está uno ligado de suyo por la conciencia recta y sólo accidentalmente por la errónea. Y esta solución puede sacarse de las palabras del Filósofo, en *Éticos VII*[72], donde casi se investiga la misma cuestión, a saber, si ha de llamarse incontinente sólo a quien se aparta de la recta razón o también a quien se aparta de la falsa. Y su solución es que el incontinente se aparta esencialmente de la recta razón y, accidentalmente, de la falsa; de una,

non potest deponere quia in hoc ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente non potest praeteriri in actu sine peccato, unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid quia sub conditione: ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit nisi sub hac conditione, si talis conscientia duret; haec autem condicio removeri potest et absque peccato: unde talis conscientia non obligat in omnem eventum, potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente aliquis ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens: quod ex hoc patet. Qui enim «unum« vult vel amat propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter alterum amat quasi per accidens: sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam —alias non erraret— inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem per se loquendo rectae conscientiae sed erroneae quasi per accidens, in quantum hanc conscientiam quam credit esse rectam contingit esse erroneam. Et exinde est quod per se loquendo ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII Ethicorum ubi quasi eamdem quaestionem quaerit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum vel qui abscedit etiam a falsa; et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa, et ab una

[71] Ejemplo de ARISTÓTELES, *Topic.* II c.3 (111a4) según THOMAS, *Summa* 1-2 q.26 a.4 sed c.

[72] *Ethic.* VII 9 (1151a29ss).

simplemente; de la otra, en cierta manera, pues lo que es de suyo es en absoluto, y lo accidental, lo es bajo condición.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de decirse que, aunque lo dictado por la razón errónea no esté en consonancia con la ley de Dios, el que yerra lo toma como la misma ley de Dios, y, por tanto, en sentido estricto, si de ello se aparta, se apartará de la ley de Dios[73], aunque acaece, accidentalmente, que no se aparta de la ley de Dios.

2. Al segundo ha de decirse que es procedente aquella razón, cuando son distintos los preceptos de la razón superior y los de la inferior, y ambos llegan de un modo esencialmente distinto al que está obligado al precepto. No es esto lo que aquí acaece. El dictamen de la conciencia no es otra cosa que la llegada del precepto de Dios al que tiene conciencia, como está claro por lo dicho[74]. Sería semejante a lo propuesto en el ejemplo, si el precepto del emperador sólo pudiera llegar a uno por medio del procónsul, y lo que el procónsul manda, sólo lo mandara como si recitara el precepto del emperador. Sería entonces lo mismo despreciar el precepto del emperador y el del procónsul, dijera el procónsul la verdad o mentira.

3. Al tercero ha de decirse que la conciencia errónea, que yerra en las cosas que son malas de suyo, dicta cosas contrarias a la ley de Dios, pero dice que son ley de Dios las cosas que ella dicta. Por tanto, el transgresor de esta conciencia se hace transgresor de la ley, aunque también peca mortalmente quien sigue la conciencia y la pone en práctica obrando contra la ley de Dios, porque el pecado estaba en el error mismo, si aconteció por ignorancia de lo que debía saber.

quidem simpliciter ab alia autem secundum quid, quia quod per se est simpliciter est; quod autem per accidens secundum quid.

1. Ad primum igitur dicendum quod, quamvis id quod dictat erronea conscientia non sit consonum legi Dei tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei, et ideo per se loquendo si ab hoc recedat recedit a lege Dei quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedat.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quando superioris et inferioris sunt distincta praecepta et utrumque per se distinctim pervenit ad eum qui praecepto obligatur; quod hic non contingit quia conscientiae dictamen nihil aliud est quam perventio praecepti Dei ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis. Esset autem simile in exemplo proposito si praeceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul quod praecipit non praeciperet nisi quasi recitans imperatoris praeceptum: tunc enim idem esset contemnere praeceptum imperatoris et proconsulis sive proconsul verum diceret sive mentiretur.

3. Ad tertium dicendum quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei, sed tamen illa quae dictat dicit esse legem Dei, et ideo transgressor illius conscientiae efficitur quasi transgressor legis Dei, quamvis etiam conscientiam sequens et eam opere implens contra legem Dei faciens mortaliter peccet, quia in ipso errore peccatum erat cum contingeret per ignorantiam eius quod scire debebat.

---

[73] La repercusión que tuvo esta doctrina de Santo Tomás tiene un eco claro en la tesis jansenista censurada el 7 de diciembre de 1790 por Alejandro VIII. Dice la tesis jansenista: «Aunque se dé ignorancia invencible con respecto al derecho natural, no excusa de pecado mortal al agente en el estado de naturaleza caída» (Dz 2302, '1958). Por tanto, quien obra de buena fe con ignorancia invencible relativa al derecho natural no comete pecado formal.

[74] A.3.

4. Al cuarto ha de decirse que, cuando la conciencia no es probable, debe deponerse. Mientras ella permanece, peca mortalmente quien obra contra ella. Con esto no se prueba que no liga la conciencia errónea, mientras subsiste; sólo se prueba que no liga, sin más, y en todo evento.

5. Al quinto ha de decirse que no se concluye con este argumento que la conciencia errónea no obliga a pecado, caso de no seguirla; sino que excusa de pecado, si se la sigue. Luego no viene al caso. Es, sin embargo, concluyente, cuando el mismo error no es pecado, porque acaece por ignorancia de hecho[75]. Si se da por ignorancia de derecho, no concluye, ya que la ignorancia misma es pecado. Así tampoco se le excusa ante el juez civil al que alega la ignorancia de la ley que debe conocer.

6. Al sexto ha de decirse que, aunque de la razón natural pueda derivar lo contrario a lo que dicta la conciencia errónea, sea el error de cosas indiferentes o de cosas malas en sí mismas, la razón natural no lo dicta en acto. Pues si dictara lo contrario, no erraría la conciencia.

7. Al séptimo ha de decirse que, aunque la acción indiferente se ordena a ambas cosas, sin embargo, aquí, quien estima que esta obra cae bajo precepto se convierte por ello en no indiferente en razón de su estimación.

8. Al octavo ha de decirse que quien tiene conciencia de cometer fornicación no está, en términos absolutos, perplejo, pues puede hacer algo que, al hacerlo, no caiga en pecado, por ejemplo, deponer la conciencia errónea. Sin embargo, está perplejo, en cierta manera, es decir, mientras permanece en la conciencia errónea; y ello no es inconveniente para que, bajo ese supuesto, el hombre no pueda evitar el pecado, del mismo modo que supuesta la intención de la vanagloria, no puede evitar

4. Ad quartum dicendum quod quando conscientia non est probabilis tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet si contra eam faciat mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

5. Ad quintum dicendum quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur sed quod si impleatur excusat a peccato, unde non est ad propositum; concludit autem verum quando ipse error non est peccatum utpote cum contingit ex ignorantia facti; si autem ex ignorantia iuris sic non concludit quia ipsa ignorantia peccatum est: sic enim etiam apud saecularem iudicem non excusatur qui ignorantiam legis quam scire debet allegat.

6. Ad sextum dicendum quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium eius quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia sive circa per se mala, tamen actu naturalis ratio non dictat; si enim dictaret contrarium non erraret conscientia.

7. Ad septimum dicendum quod quamvis opus indifferens quantum in se est ad utrumlibet se habeat, tamen huic qui exstimat hoc opus cadere sub praecepto efficitur non indifferens propter suam extimationem.

8. Ad octavum dicendum quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem non est simpliciter perplexus quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed est perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente, et hoc non est inconveniens ut aliquo supposito homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui

[75] Cf. *Decretum* II causa 1 q.4 c.12 (ed. Friedberg I 422).

el pecado quien ha de dar limosna: peca, si la da con tal intención, y, todavía más, es transgresor, si no la da.

9. Al noveno ha de decirse que, cuando la conciencia errónea dicta que algo ha de hacerse, lo dicta bajo cierta razón de bien, o como obra de justicia, o como de templanza, y así en lo demás. El transgresor incurre en el vicio contrario a aquella virtud bajo cuya razón lo dicta la conciencia. O, si lo dicta bajo la razón de precepto divino o de algún prelado, incurre sólo en pecado de desobediencia quien vulnera la conciencia.

Artículo 5

¿La conciencia errónea obliga en cosas indiferentes más que el precepto del prelado, o menos? [76]

Parece que obliga menos en cosas indiferentes por lo siguiente.

Argumentos. 1. El religioso súbdito hizo voto de obedecer a su prelado. Pero el voto ha de cumplirse, pues dícese en el Salmo[77]: *Haced votos... y cumplidlos.* Parece, por tanto, que se ha de obedecer al prelado contra la conciencia, y, así, más al prelado que a la conciencia.

2. Además, siempre ha de obedecerse al prelado en cosas que no van contra Dios. Pero las cosas indiferentes no van contra Dios, luego en ellas ha de obedecerse al prelado, y esto coincide con lo anterior.

3. Además, ha de obedecerse en mayor medida a la autoridad superior que a la inferior, como se lee en la glosa de Rom 13,2[78]. Pero el alma del prelado es superior al alma del súbdito. Luego el súbdito está más ligado por el mandato del prelado que por la propia conciencia.

tenetur eleemosynam dare peccatum evitare non potest: si enim dat ex tali intentione peccat, si vero non dat transgressor est.

9. Ad nonum dicendum quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum dictat illud sub aliqua ratione boni vel quasi opus iustitiae vel quasi temperantiae et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cuius specie conscientia illud dictat; vel si dictat illud sub specie divini praecepti vel alicuius praelati tantum incurret peccatum inoboedientiae conscientiam transgrediens.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati vel minus.

Et videtur quod minus: subditus enim religiosus vovit oboedire praelato suo; sed tenetur votum reddere ut in Psal. dicitur: «Vovete et reddite»; ergo videtur quod tenetur praelato oboedire contra conscientiam, et ita magis praelato quam conscientiae.

2. Praeterea, praelato semper est oboediendum in his quae non sunt contra Deum; sed indifferentia non sunt contra Deum; ergo in his tenetur oboedire praelato, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, potestati superiori magis est oboediendum quam inferiori, ut habetur in glosa Rom. XIII; sed anima praelati est superior quam anima subditi; ergo magis ligatur subditus ex imperio praelati quam ex conscientia propria.

---

[76] Faltan lugares paralelos. Véase, sin embargo, San Alberto Magno, *De conscientia* I a.5: «Utrum conscientia ligare possit in indiferentibus» (Colonia, XXV/2 p.32 v.39-40).

[77] Sal 75,12.

[78] Petrus Lombardus, *Glossa* (ML 191,1505B) de Augustinus, *Serm. ad populum* LXII c.8 (ML 38,421).

4. Además, el súbdito no debe enjuiciar el precepto del prelado, sino más bien el prelado los actos del súbdito: el súbdito enjuiciaría el precepto del prelado, si, por su conciencia, se apartara del precepto de éste. Por tanto, cuanto más contrario sea lo que la conciencia dicte en cosas indiferentes, tanto más ha de atenerse al precepto del prelado.

EN CAMBIO, el vínculo espiritual es más fuerte que el corporal y el intrínseco más que el extrínseco. Al parecer, la conciencia es un vínculo espiritual intrínseco, y la dependencia del prelado, un vínculo extrínseco y corporal. Toda prelacía se ejerce durante un tiempo, que terminará cuando se llegue a la eternidad, como se deduce de 1 Cor 15,24[79]. Luego parece que ha de obedecerse más a la conciencia que al prelado.

SOLUCIÓN. Ha de decirse que la solución de esta cuestión puede ser bastante clara por lo que se dijo. En efecto, díjose más arriba[80] que la conciencia sólo liga en virtud del precepto divino, como ley escrita o como ley de la naturaleza. Comparar la obligación de la conciencia con la obligación proveniente del precepto del prelado no es otra cosa que comparar la obligación del precepto divino con la obligación del precepto del prelado. Como el precepto divino obliga contra el precepto del prelado y obliga más que el precepto del prelado, también la obligación de la conciencia será mayor que la obligación del precepto del prelado, y ligará la conciencia, aun existiendo en contra el precepto del prelado.

Sin embargo, sucede de diversa manera en la conciencia recta y en la errónea. La conciencia recta obliga siempre y perfectamente contra el precepto del prelado. Incondicionalmente, porque no puede deponerse tal conciencia sin pecar. Perfectamente, porque la conciencia recta no sólo

4. Praeterea, subditus non debet iudicare de praecepto praelati sed magis praelatus de actibus subditi: iudicaret autem subditus de praelati praecepto si propter suam conscientiam ab eius praecepto recederet; ergo quantumcumque conscientia contrarium dictet in indifferentibus magis est praelati praecepto standum.

SED CONTRA, vinculum spirituale fortius est quam corporale et intrinsecum quam extrinsecum; sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, praelatio autem est vinculum extrinsecum et corporale ut videtur, quia secundum temporalem dispensationem omnis praelatio agitur; unde cum ad aeternitatem ventum fuerit evacuabitur, ut habetur ex glosa I Cor. XV; ergo videtur quod magis est oboediendum conscientiae quam praelato.

RESPONSIO. Dicendum quod huius quaestionis solutio satis ex his quae dicta sunt potest apparere. Dictum est enim supra quod conscientia non ligat nisi in vi praecepti divini vel secundum legem scriptam vel secundum legem naturae inditi; comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati nihil est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati; unde cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati et magis obliget quam praeceptum praelati, etiam conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati, et conscientia ligabit etiam praecepto praelati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea: conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra praeceptum praelati obligat, simpliciter quidem quia eius obligatio auferri non potest cum talis conscientia sine peccato deponi non possit;

---

[79] PETRUS LOMBARDUS, *Glossa* (ML 191,1679C).
[80] A.3.

liga de manera que incurre en pecado quien no la sigue, sino, además, porque está libre de pecado quien la sigue, sea cual fuere el precepto del prelado que está en contra. Pero la conciencia errónea obliga también, en las cosas indiferentes, imperfecta y condicionalmente contra el precepto del prelado. Condicionalmente, ciertamente, porque no obliga en todo evento sino a condición de que la conciencia errónea persista, pues puede y debe deponerse tal conciencia. Imperfectamente, porque liga de manera que incurre en pecado quien no la sigue, pero no porque evita el pecado quien la sigue, cuando el precepto del prelado está en contra, sino cuando el precepto del prelado obliga a lo indiferente. Peca, en tal caso, si no lo hace, porque obra contra la conciencia; o si lo hace, porque desobedece al prelado. Peca más, si, permaneciendo la conciencia, no hace lo que la conciencia dicta, pues ésta obliga más que el precepto del prelado.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Al primero ha de decirse que quien hizo voto de obediencia, debe obedecer en aquellas cosas a las que se extiende el voto de obediencia. No se dispensa de esta obligación por el error de la conciencia; ni, por esta obligación, se le dispensa de la obligación de la conciencia. Por tanto, se dan en él dos obligaciones contrarias: una de ellas, la de la conciencia, que es mayor por más intensa, y menor, por más soluble; la otra, por lo contrario, es la obligación para con el prelado que no se puede quitar como puede deponerse la conciencia errónea.

2. Al segundo ha de decirse «que», aunque en sí sea indiferente aquella obra, se torna no indiferente por el dictamen de la conciencia.

3. Al tercero ha de decirse que, aunque el prelado es superior al súbdito, Dios, bajo cuya formalidad de precepto divino obliga, es mayor que el prelado.

perfecte autem quia conscientia recta non solum hoc modo ligat ut ille qui eam non sequitur peccatum incurrat sed etiam ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato quantumcumque praeceptum praelati sit in contrarium. Sed conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati etiam in indifferentibus secundum quid et imperfecte: secundum quid quidem quia non obligat in omnem eventum sed sub conditione suae durationis, potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere; imperfecte autem quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam non sequitur peccatum incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur peccatum evitet cum praeceptum praelati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens praeceptum praelati obliget: in tali enim casu peccat, sive non faciat quia contra conscientiam agit, sive faciat quia praelato inoboediens est; magis autem peccat si non faciat conscientia durante quod conscientia dictat cum plus liget quam praeceptum praelati.

1. Ad primum igitur dicendum quod ille qui vovit oboedientiam tenetur oboedire in his ad quae bonum oboedientiae se extendit, nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiae; nec iterum a conscientiae absolvitur ligamine per istam obligationem et ita manet in eo duplex contraria obligatio, quarum una, scilicet quae est ex conscientia, est maior quia intensior, minor vero quia solubilior; alia vero e contrario: obligatio enim illa quae est ad praelatum solvi non potest sicut conscientia erronea potest deponi.

2. Ad secundum dicendum «quod« quamvis opus illud per se sit indifferens tamen ex dictamine conscientiae fit non indifferens.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis praelatus sit superior subdito tamen Deus, sub cuius praecepti specie conscientia ligat est maior quam praelatus.

4. Al cuarto ha de decirse que el súbdito no ha de enjuiciar el precepto del prelado en sí, sino sólo el cumplimiento del precepto en lo que a él le toca. Cada uno ha de examinar sus actos según el conocimiento que ha recibido de Dios, sea natural, o adquirido, o infuso, pues todo hombre ha de obrar según la razón.

4. Ad quartum dicendum quod subditus non habet iudicare de praecepto praelati sed de impletione praecepti quae ad ipsum spectat; unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet sive sit naturalis sive acquisita sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

CUESTIÓN SOBRE EL APETITO DEL BIEN

TRADUCCIÓN Y EDICIÓN DE

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

INTRODUCCIÓN

La cuestión *Sobre el apetito del bien y la voluntad* figura como cuestión vigesimosegunda del grupo de cuestiones disputadas y agrupadas bajo el título *De veritate*. Su texto corresponde a una serie de cuestiones que el Maestro de Aquino disputó en París durante su primera regencia, en el tercer año de su docencia, que corresponde al curso de 1258-1259.

En aquel curso el maestro disputó una serie de cuestiones acerca de la facultad apetitiva del alma humana y de la libertad, la sensibilidad y las pasiones humanas. Se trataba de un conjunto de cuestiones básicas para la redacción de la nueva teología moral, que ya por aquellas fechas bullía en la mente del Aquinate. Toda la vida virtuosa, que pasaría a ser el núcleo de la reforma de la nueva doctrina moral, tiene como sujeto las facultades apetitivas del alma. Por ello, convenía clarificar todo el organismo psíquico en que se fundamentaría la vida virtuosa. La presente cuestión es, en consecuencia, una cuestión ineludible en la nueva antropología moral. Y el conjunto de las diez cuestiones entonces abordadas (cuestiones 20-29) tienen una relativa unidad temática, pues trazan principios psíquicos que dirigen la vida moral. Y el contenido de estas cuestiones, en todo caso, está bastante alejado del rótulo con que siempre se han designado estas cuestiones disputadas, que es el *De veritate* y que aquí debiera ser alterado por el *De appetitu boni et de voluntate humana*. En el tercer año de su enseñanza en París, por consiguiente, el maestro Tomás ya hizo un esbozo académico de lo que luego será la osamenta de la parte moral de la *Suma de Teología*.

1. Doctrina de esta cuestión

La exposición académica de la presente cuestión es fruto granado de la inteligencia del joven maestro de teología, pues logra una síntesis muy aceptable, y muy novedosa por las fechas en que se redactó, sobre la facultad apetitiva del alma humana.

La actividad del alma humana se despliega en dos ámbitos muy diferentes, que motiva la diferencia de potencias distintas[1]. Una, es la actividad de captar y recibir en el alma las especies de las cosas mediante lo cual se cumple la presencia intencional de las cosas en el alma, a lo que llamamos conocimiento. Pero hay otra actividad distinta que consiste en ser movido hacia la realidad, que en este caso se constituye en fin del movimiento. La voluntad se actualiza por la inclinación a lo apetecido y no por una semejanza con la cosa, como sucede en el entendimiento. Esta función sólo la cumplen las realidades externas del alma en su

[1] Cf. el artículo 10.

consideración de bienes. Por eso, esta potencia del alma será designada como apetito del bien, pues su actividad queda caracterizada como tendencia o apetencia de algo fuera del alma y que se puede o debe tener. «El apetito designa la inclinación del apetente hacia algo», dice el autor[2]. Y es «una potencia especial del alma» (a.3). Investigar la potencia apetitiva es, por otra parte, imposible sin la previa determinación de lo que es el bien como propiedad transcendental de los seres. Eso es lo que estaba en la mente del Aquinate, quien inició sus cuestiones disputadas del curso 1258-1259 por la cuestión sobre el bien[3].

La potencia apetitiva tiene tres formas diversas: el apetito natural consiguiente a toda naturaleza como propiedad transcendental, el apetito consiguiente al conocimiento sensible de la imaginación y del instinto, y el apetito consiguiente al entendimiento o apetito intelectual, que es la voluntad.

El apetito del alma tendrá formas diversas según las formas de bien objetivo, que derivadamente condicionarán el tipo de movimiento de apetencia. Hay unos bienes totales y absolutos que determinan la voluntad de modo necesario y hacia ellos el alma se mueve necesariamente. Pero hay otros bienes limitados, relativos y subordinados, que generan un movimiento no absoluto en el alma, sino derivado de su funcionalidad respecto al fin total. Respecto a ellos se generará un movimiento libre del alma. Y estamos en este caso en el ámbito del libre albedrío del alma. Pero el bien o fin del alma necesita hacerse presente en el alma. Si esa presencia radica en la misma condición ontológica de la naturaleza, ya que toda naturaleza es por un fin, tendremos entonces un apetito llamado natural u ontológico. En cambio, si esa presencia se cumple a través de una potencia cognoscitiva del alma, nos situaremos en el ámbito del apetito elícito. Surge entonces una obligada aclaración por parte de los estudiosos: si existe una doble especie de conocimiento, el sensitivo y el intelectual, deberá existir también una doble forma de apetito derivado del conocimiento. Santo Tomás siempre que expuso el tema del apetito del bien, se cuidó de aclarar su tesis de que hay una doble forma de apetito elícito y que se distingue específicamente: apetito sensitivo y apetito intelectivo. Esta tesis es de gran importancia para la teología moral, pues, si bien es claro que el apetito intelectual es susceptible de ser perfeccionado por virtudes morales, no era tan evidente que pudiera haber virtudes en el apetito sensitivo. Y el maestro recibió aquí un apoyo de gran valor por el estudio de la ética aristotélica, que asignó virtudes al apetito sensitivo. Pero para ello debió aclarar que el apetito sensitivo puede recibir el influjo de la voluntad. A su vez, el libre albedrío sólo puede estar radicado en el apetito intelectual que es la voluntad.

Cuando el maestro Tomás hizo del apetito del bien el tema de una cuestión disputada en la academia universitaria, lo hizo con tal dedicación que nos ofreció una doctrina que ya no precisó de corrección posterior. Anteriormente sólo se había hecho referencia a este tema en el Comentario a las Sentencias. Allí ya había disertado acerca de la voluntad

---

[2] *Summa* 1-2 q.8 a.1.

[3] El lector encontrará esta cuestión disputada en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I (BAC, 2001) 349-394.

y el libre albedrío[4]. Su exposición sin embargo es sólo una disquisición sobre el fin de la voluntad y se restringe a estudiar cuál es su fin, la unicidad del fin para todas las voluntades, el acto de la voluntad que es la intención del fin y de los medios y, finalmente, cómo la rectitud de la voluntad deriva de su fin. Son aspectos de la voluntad que atienden sólo a su condición de sujeto de la vida moral. Lo que allí se decía sólo ha sido incorporado a la presente cuestión en lo referente al acto de intención (a.13) y la correspondencia entre volición de medios y fines (a.14). La mayor novedad de la cuestión sobre el apetito del bien respecto al Comentario a las Sentencias es incorporar la doctrina del apetito y sus diversas formas que se encuentra en el *De Anima* de Aristóteles y que aquí se convierte en la columna vertebral de la cuestión disputada sobre la voluntad.

En el desarrollo de esta cuestión disputada se logra una primera sistematización completa del tema del apetito del bien y de los problemas doctrinales que se ventilan en torno al tema. Posteriormente, sólo encontraremos referencias circunstanciales al tema sin modificar lo substancial de las tesis aquí propugnadas. La *Suma de Teología* dedica una cuestión a la voluntad, la cuestión 82 de la Primera Parte, pero quien la estudie se percatará de que allí sólo se tratan unos aspectos reducidos: la diferencia entre bienes necesarios y no necesarios del apetito, lo cual fundamenta la distinción entre apetito natural y apetito libre del bien, la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento y el tipo de moción que la voluntad ejerce sobre el entendimiento. El resto de los temas aquí tratados se encuentran también en la *Suma de Teología,* pero en lugares dispersos en razón de la propia sistematización de la *Suma de Teología.* Los actos de la voluntad, como la intención y la elección, se abordan en las cuestiones de los actos humanos, y las virtudes del apetito en el tratado de las virtudes en especial y la moción de la voluntad divina y la angélica en sus respectivos tratados. Por tanto, lo que hoy llamaríamos una monografía sobre la potencia apetitiva del alma se encuentra en la presente cuestión y ciertamente con una exposición que no necesitó de enmiendas posteriores.

2. Fuentes doctrinales usadas por el maestro teólogo

El método teológico usado por el Aquinate en sus enseñanzas académicas nos sorprende todavía hoy, pues en él se mezclan las fuentes de la tradición teológica y las de la filosofía pagana. Todo servía para esclarecer la verdad revelada y hacerla inteligible a la razón humana. Y eso mismo sucede en esta cuestión. Aristóteles tiene una presencia destacada. Definir el apetito como una potencia distinta del alma por la que el viviente se mueve a sí mismo a lo apetecido y distinguir entre el apetito sensitivo y el apetito intelectivo, como también la voluntad respecto al entendimiento, es una doctrina recibida del libro *De Anima* de Aristóteles[5]. También se recurre a la *Ética* de Aristóteles para explicar la moción que

[4] Cf. *In Sent.* 2 d.38 q.1; d.24 q.1 a.2.
[5] Cf. Sto. Tomás, *In De anima* 2 lect.5; 3 lect.15 y 16.

puede imponerse a la voluntad y el acto electivo de la voluntad. Las peculiaridades por las que el entendimiento es distinto del apetito voluntario también son expresadas por medio de referencias a la *Metafísica*. Para establecer la equivalencia entre el objeto apetecido y la causa final también se recurre a la *Metafísica*.

Entre las autoridades cristianas destaca San Agustín, como sucede otras veces. La razón de sumo bien y, por tanto, de apetitibilidad universal, que es propia de Dios, se explica con textos tomados de San Agustín. Igualmente se recurre a autoridades tomadas de San Agustín para explicar la condición de libertad de que está dotada la voluntad. Y también la forma como la voluntad mueve las demás potencias del alma.

Los demás autores son aducidos sólo de manera circunstancial. La suprema dignidad de la voluntad que no puede ser forzada en su acto interior se explica con la doctrina de San Bernardo. El maestro conoce también textos de San Ambrosio y de San Anselmo, que explican que la intención condiciona la moralidad y la moción peculiar de la voluntad sobre las potencias del alma. El acto de elección se explica con un texto de San Juan Damasceno. Decidir qué potencia es superior, la inteligencia o voluntad, se resuelve usando autoridades de Hugo de San Víctor y del Pseudo Dionisio, a quien también se recurre para explicar la atracción universal del bien.

Hay, finalmente, otros artículos donde se razona sobre un tema controvertido, en el que no está en cuestión directamente ninguna cuestión de fe. Se trata de problemas que llamaban dialécticos, pues eran de libre discusión por el teólogo y versaban sobre cuestiones propiamente filosóficas. Un ejemplo de estas discusiones de los maestros en artes puede ser el artículo 7, donde se discute si la voluntad tiene mérito por querer aquello que necesariamente quiere como naturaleza. Otro ejemplo puede ser el artículo 14, donde se discurre acerca de si en un mismo acto la voluntad quiere el fin y los medios para el fin.

Pero al recordar estas autoridades, en que el maestro funda sus enseñanzas, no podemos olvidar que lo más original y permanente de su doctrina son los razonamientos y discurso con que entreteje y razona sus explicaciones y anula las objeciones interpuestas a sus tesis.

3. Desarrollo orgánico de la cuestión

El desarrollo de la cuestión no es lineal ni parece obedecer a un esquema previo refrendado por tradición escolar. El maestro ofrece en esta cuestión una serie de problemas centrales en torno a la dimensión del alma caracterizada como tendencia, búsqueda y deseo. Pero no responde a un esquema aceptado en su tiempo y el mismo Aquinate no lo conservó en otras obras que vuelven sobre este mismo tema. Esta cuestión es, por tanto, la más extensa sobre la materia y donde se ventilan un mayor número de problemas.

Lo primero que se investiga es la condición universal y natural de la inclinación al bien. Aristóteles había definido el bien como «aquello a lo que tienden todas las cosas». Y esta tendencia puede llamarse «appetitus universalis», pues apetecer *(appetere)* es tender a algo a lo que se

está ordenado (a.1). Si esa tendencia no responde a un orden natural, nos situamos en las tendencias violentadas. Toda realidad natural tiene esa inclinación interna al bien o fin propio. Como la naturaleza carece de conocimiento del fin, es preciso que haya una inteligencia que haya impreso esa tendencia al bien propio en toda la creación, la cual inteligencia es Dios, quien imprime e interioriza la inclinación en las cosas, pues, de no ser así, diríamos sólo que las cosas son llevadas a sus fines. Pero, a su vez, ese bien apetecido universalmente no es otro que Dios mismo, que implícitamente está en todo bien parcial o concreto (a.2). Y la inclinación natural de todos los seres al bien tiene una expresión singular en los animales, en el mismo orden en que poseen también un conocimiento del bien apetecido. Todo animal tiene un alma con una potencia peculiar de tendencia, que llamamos facultad apetitiva (a.3).

Ahora se impone una clarificación doctrinal. La dimensión apetitiva del animal tiene dos formas específicamente distintas: el apetito sensitivo y el apetito intelectual o voluntad. La razón de la distinción está en la misma condición de ser apetito del bien, pues no es la misma naturaleza la del apetito que necesariamente se dirige a su objeto apetecido que la del apetito que libremente se mueve y autodetermina por el bien propio (a.4). No hace falta resaltar el significado que para la moral tiene esta doctrina. La vida moral tendrá sólo como sujeto el apetito intelectual o libre. Y si posteriormente se asignan virtudes al apetito sensitivo, antes deberá probarse que el apetito sensitivo está dirigido y gobernado por el apetito superior. En razón de este significado moral del apetito, en la *Suma de Teología* dedicará también un artículo similar al presente, al exponer los principios generales de la moral [6], donde se repite la doctrina aquí enunciada.

El resto de los artículos de la presente cuestión se restringen a exponer la doctrina de la voluntad. Empieza describiendo el objeto de la voluntad y afirma que la voluntad tiende a unos objetos necesariamente y a otros su tendencia es libre. La voluntad en cuanto naturaleza tiene una tendencia natural y necesaria hacia su objeto que es el bien en general, como todo apetito natural. Pero la voluntad es libre respecto a los bienes concretos, que son fines de la misma o medios para el fin (a.5 y 6). Y la razón de mérito se atribuirá a la voluntad en cuanto es libre respecto a los bienes concretos que apetece (a.7).

Siendo la voluntad una potencia de tendencia e inclinación al bien, cabe preguntarse si ella, a su vez, puede ser movida por otros agentes externos. Puede plantearse si la voluntad puede ser movida por Dios y en qué sentido lo es. Aunque Dios no puede coaccionarla, puede sin embargo ser inmutada a querer necesariamente una cosa u otra (a.8). Las criaturas, al contrario, no pueden alterar la inclinación de la misma voluntad, sino sólo proponerle objetos distintos para inducir su cambio (a.9). Se podría también tratar el modo como la potencia intelectiva influye en la voluntad, pero extrañamente en el artículo siguiente se expone la diferencia genérica que hay entre la potencia del entendimiento y la de la voluntad, lo cual parece que debería ir al inicio de la

---

[6] Cf. *Summa* 1-2 q.80 a.2.

cuestión, al tratar la naturaleza propia del apetito (a.10). Da la impresión de ser un artículo desplazado de lugar. Se expone también la moción que la voluntad ejerce sobre el entendimiento y el entendimiento sobre la voluntad. El entendimiento mueve la voluntad como fin o como proponiendo el motivo de la moción. La voluntad mueve el entendimiento y demás potencias como agente motor (a.12). También esta doctrina será recogida en la *Suma de Teología*[7], pero de modo más sucinto, como corresponde a la índole de esa obra.

La comparación entre entendimiento y voluntad para definir cuál es de rango superior es abordada expresamente. Era un lugar común entre los tratadistas de aquel tiempo. La respuesta requiere diversas matizaciones, según se establezca la comparación con los diversos objetos y en el modo de referirse a ellos (a.11). La misma doctrina se recogerá posteriormente cuando redacte la *Suma de Teología*[8]. Pero ya lo mismo se había afirmado en el Comentario a las Sentencias[9].

La intención es acto propio de la voluntad, pero no exclusivamente, sino por su relación con la razón, pues su acto propio es el querer, pero tender añade conocer su razón de fin (a.13). Y la intención del fin no es acto de la voluntad distinto de la intención de los medios (a.14). A su vez, el acto de elección es acto de la voluntad en orden a la razón, pues preferir un medio al otro es propio de la voluntad (a.15). La doctrina de los actos de la voluntad será después tratada, con más detenimiento y precisión, en el tratado de los actos morales de la *Suma de Teología*.

4. La primera edición bilingüe en español

En este volumen ofrecemos a los estudiosos del pensamiento de Santo Tomás la primera edición bilingüe de la cuestión *De appetitu boni*. El texto latino ofrecido tiene la garantía de la edición Leonina, la cual ha contado para su edición crítica con el manuscrito latino 781 del Vaticano, en el que figura como última cuestión. Los investigadores actuales sostienen con abundantes pruebas que este manuscrito es el fruto original del dictado de Santo Tomás a sus secretarios. Nuestra edición reproduce el texto ofrecido por los editores, si bien liberado de todo el aparato crítico que lo avala.

La traducción ha procurado ceñirse al original reflejando todos los complejos matices que encierra un texto analítico y escolar, donde interesan más las precisiones de las ideas que la belleza de su exposición. Es la primera vez que esta cuestión se traduce al español y ciertamente teniendo como base el texto de una edición crítica muy superior a las que la precedieron.

---

[7] *Summa* 1-2 q.82 a.4.
[8] Cf. 1-2 q.82 a.3.
[9] *In Sent.* 2 d.25 a.2 y ad 4.

EL APETITO DEL BIEN

Nos preguntamos:

1. Si todas las cosas apetecen el bien.
2. Si todas las cosas apetecen a Dios mismo.
3. Si el apetito es una potencia especial del alma.
4. Si, en los seres racionales, la voluntad es una potencia distinta de la apetitiva de la parte sensible.
5. Si la voluntad quiere algo necesariamente.
6. Si la voluntad quiere necesariamente cuanto quiere.
7. Si alguien adquiere mérito queriendo lo que quiere necesariamente.
8. Si Dios puede obligar a la voluntad.
9. Si alguna criatura puede alterar la voluntad o influir en ella.
10. Si la voluntad y el entendimiento son una única potencia.
11. Si la voluntad es una potencia más elevada que el entendimiento o al revés.
12. Si la voluntad mueve al entendimiento y a las demás potencias del alma.
13. Si la intención es un acto de la voluntad.
14. Si la voluntad quiere el fin y tiende hacia lo que conduce a él con un mismo acto.
15. Si la elección es un acto de la voluntad.

DE APPETITU BONI

1. Utrum omnia bonum appetant.
2. Utrum omnia appetant ipsum Deum.
3. Utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae.
4. Utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis.
5. Utrum voluntas aliquid de necessitate velit.
6. Utrum voluntas de necessitate velit quicquid vult.
7. Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.
8. Utrum Deus possit cogere voluntatem.
9. Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam.
10. Utrum voluntas et intellectus sint una Potentia.
11. Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel e converso.
12. Utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires.
13. Utrum intentio sit actus voluntatis.
14. Utrum eodem motu voluntas velit finem et intendat ea quae sunt ad finem.
15. Utrum electio sit actus voluntatis.

Artículo 1

Si todas las cosas apetecen el bien[1]

Argumentos por los que parece que no. 1. El apetito se relaciona con el bien como el conocimiento con la verdad, pues el ente se relaciona con la verdad y con el bien del mismo modo, ya que es convertible con ambos[2]. Pero todo ente no conoce la verdad, luego tampoco apetece el bien.

2. Si quitamos lo anterior, desaparece lo posterior; y, en el animal, el conocimiento precede al apetito. Pero el conocimiento de ningún modo se da en las cosas inanimadas como para decir que conocen por naturaleza. Luego tampoco se da en ellas el apetito como para que digamos que apetecen el bien por naturaleza.

3. Según Boecio en el libro *De hebdomadibus*[3], decimos que cada ente apetece algo en cuanto es semejante a sí mismo; luego, si una cosa apetece el bien, es necesario que sea semejante al bien. Ahora bien, como son semejantes las cosas que tienen una misma forma o cualidad[4], es necesario que la forma de bien esté en quien apetezca el bien. Pero esto no puede ocurrir según el ser natural, porque entonces ya no apetecería el bien, pues nadie apetece lo que ya tiene. Luego es necesario que, en quien apetece el bien, preexista una forma intencional de bien. Pero aquello, en lo que existe algo intencionalmente, es cognoscente. Luego el apetito del bien sólo puede darse en los seres cognoscentes. Y así, igual que antes.

4. Si todas las cosas apetecieran el bien, esto deberíamos entenderlo del bien que pueden alcanzar todas las cosas, pues nada apetece por

Articulus primus

Quaestio est de appetitu boni et voluntate. Et primo quaeritur utrum omnia bonum appetant. Et videtur quod non: eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum cum convertatur cum utroque, sicut etiam cognitio se habet ad verum sic appetitus ad bonum; non autem omne ens cognoscit verum; ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Praeterea, remoto priori removetur posterius; sed in animali cognitio appetitum praecedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata ut dicamus ea cognoscere naturaliter; ergo nec appetitus ad eadem se extendet ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Praeterea, secundum Boetium in libro De hebdomadibus, unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile; si igitur res aliqua appetit bonum oportet quod sit similis bono; cum autem similia sint quorum est qualitas vel forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum; sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturae quia iam ulterius bonum non appeteret: quod enim habet quis iam non appetit. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni praeexistat per modum intentionis; sed in quocumque est aliquid per hunc modum illud est cognoscens; ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere, quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod impossibile est

---

[1] Lugares paralelos: *Cont. Gent.* 3 c.3; *In Ethic.* 1 lect.1; *In De div. nom.* c.4 lect.3. 9.
[2] Cf. *De verit.* q.1 a.1: *Opúsculos y cuestiones selectas,* I (BAC, 2001) 206-207.
[3] Ed. Peiper, p.170,54.
[4] Cf. Aristóteles, *Metaph.* 5 c.12 (1018a16).

naturaleza o racionalmente aquello que no puede alcanzar. Pero el único bien que se da en todos los entes es el ser. Luego decir que todas las cosas apetecen el bien, significa lo mismo que decir que apetecen el ser. Pero no todas las cosas apetecen el ser, sino más bien parece que ninguna lo apetece, porque todas tienen el ser y nada desea lo que ya tiene, como demuestran Agustín, en el libro *De Trinitate*[5], y Aristóteles en el I de la *Física*[6]. Luego todas las cosas no apetecen el bien.

5. La unidad, la verdad y la bondad son convertibles con el ente[7]. Pero todos los entes no apetecen la unidad ni la verdad; luego tampoco el bien.

6. Como dice el Filósofo[8], algunos que tienen recta razón, obran en contra de la razón; pero no obrarían, si no apetecieran o no quisieran. Ahora bien, lo que es contra la razón es mal; luego algunos quieren el mal; por consiguiente, no todas las cosas apetecen el bien.

7. El bien que apetecen todas las cosas es el ser, como señala el Comentador al principio de la *Ética*[9]. Pero algunos apetecen más bien el no ser que el ser, por ejemplo los condenados en el infierno que incluso desean la muerte del alma para dejar de existir. Luego no todas las cosas apetecen el bien.

8. Las potencias apetitivas se relacionan con sus objetos igual que las aprehensivas; pero las potencias aprehensivas deben estar despojadas de la especie de su objeto, para conocerlo; por ejemplo, la pupila, despojada de color. Luego quien apetece el bien también debe estar desprovisto de la especie de bien; pero todas las cosas tienen la especie de bien; luego nada apetece el bien.

ipsum habere; sed bonum extendens se ad onmia entia non est nisi esse; ergo idem est dicere omnia bonum appetere et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla, quia omnia esse habent et nihil appetit nisi quod non habet, ut patet per Augustinum in libro De Trinitate et per Philosophum in I Physicorum; ergo non omnia bonum appetunt.

5. Praeterea, unum et verum et bonum aequaliter cum ente convertuntur; sed non omnia entia appetunt unum et verum; ergo nec bonum.

6. Praeterea, secundum Philosophum, quidam habentes rectam rationem contra rationem operantur: non autem operarentur nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem est malum; ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

7. Praeterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in principio Ethicorum, est esse; sed quidam non appetunt esse sed magis non esse, sicut damnati in inferno qui etiam mortem animae desiderant ut penitus non essent; igitur non omnia bonum appetunt.

8. Praeterea, sicut vires apprehensivae comparantur ad sua obiecta ita etiam et appetitivae; sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui obiecti ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore; ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni; sed onmia habent speciem boni; ergo nihil appetit bonum.

---

[5] Libro 9 c.12: ML 42,971; SAN AGUSTÍN, *Obras completas,* V (BAC) 570; cf. *Enarr. in Ps* 118,20: ML 37,1532; *Obras completas,* o.c. XXII, 51.

[6] C.15 (BK 192a20).

[7] Cf. *De verit.* q.1 a.1: *Opúsculos...,* o.c. I, 206s.

[8] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.3 (1146b31ss), c.9 (1151a29).

[9] No encontrado. Cf. S. TH., *In Sent.* IV d.49 q.1 a.2 sol.1, donde atribuye esta opinión a BOECIO, *De consol.* III pr.11: ML 63,774B. Puede verse también AVICENA, *Metaph.* 8 c.6 (f.100raA); SAN ALBERTO MAGNO, *Super Dion. De div. nom.* c.4 (ed. Col. XXXVII-I 300).

9. Realizar algo por un fin es propio tanto del Creador como de la naturaleza y de quien obra con un propósito. Pero el Creador y la criatura que obra con un propósito, como el hombre, cuando obran por un fin y desean o aman el bien, tienen conocimiento del fin y del bien; luego también la naturaleza, que es como intermedia entre los dos, en cuanto que presupone la obra de la creación y es presupuesta en la obra de arte, si debe apetecer el fin por el cual obrar, es necesario que lo conozca; pero no lo conoce. Luego las cosas naturales tampoco apetecen el bien.

10. Todo lo que es apetecido es buscado; pero, según Platón[10], nada puede ser buscado si no se tiene conocimiento de ello. Por ejemplo, si alguien busca a un esclavo huido, si no lo conociera previamente, cuando lo hallara no sabría que lo había encontrado. Luego las cosas que carecen de conocimiento del bien, no lo apetecen.

11. Apetecer el fin es propio de lo que está ordenado a un fin; pero Dios, que es el último fin, no se ordena a un fin; luego no apetece el fin o el bien; y, así, no todas las cosas apetecen el bien.

12. La naturaleza está determinada a una sola cosa[11], si, por tanto, las cosas apetecieran por naturaleza el bien, no deberían apetecer por naturaleza ninguna otra cosa. Pero por naturaleza todas las cosas apetecen la paz, como demuestran Agustín, en el libro XIX *De civ. Dei*[12], y Dionisio en el cap. 12 *De div. nom.* [13]; y también todas las cosas desean la belleza, como también enseña Dionisio en el cap. 4 *De div. nom.*[14]. Luego no todas las cosas apetecen el bien.

13. Del mismo modo que alguien apetece un fin, así se deleita en él, una vez conseguido. Pero no decimos que las cosas inanimadas se deleiten en el bien. Luego tampoco debe decirse que apetezcan el bien.

9. Praeterea, operari aliquid propter finem convenit et Creatori et naturae et agenti a proposito; sed Creator et agens a proposito creatura, ut homo, operando propter finem et desiderando vel diligendo bonum habent cognitionem finis vel boni; ergo et natura quae est quasi media inter duo, utpote praesupponens opus creationis et praesupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur oportet quod ipsum cognoscat: sed non cognoscit; ergo etiam naturalia non appetunt bonum.

10. Praeterea, omne illud quod appetitur quaeritur; sed secundum Platonem nihil potest quaeri cuius cognitio non habetur: sicut si aliquis quaereret servum fugitivum, nisi eius notitiam haberet, cum inveniret se invenisse nesciret; ergo illa quae non habent cognitionem boni non appetunt ipsum.

11. Praeterea, appetere finem est eius quod ordinatur in finem; sed ultimus finis qui est Deus non ordinatur in finem; ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Praeterea, natura determinata est ad unum: si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquid aliud naturaliter appetere; sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum XIX De civitate Dei et per Dionysium XII cap. De divinis nominibus; et iterum, pulchrum omnia appetunt, ut etiam per Dionysium patet in IV cap. De divinis nominibus: ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Praeterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet ita delectatur in eo iam habito; sed non dicimus res inanimatas delectari in bono; ergo nec debet dici quod bonum appetant.

---

[10] Cf. AVERROES, *Anal. post.* 1 comm.5 (I², 24F).
[11] ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.2 (1046b5).
[12] C.12: ML 41,637; *Obras completas,* o.c. XVII, 582.
[13] C.11 § 1: MG 3,948D; Dion. 496.
[14] § 19: MG 3,716C; Dion. 235.

PERO EN CONTRA está que dice Dionisio en el cap. 4 *De div. nom.* [15]: *Lo que existe desea la belleza y el bien, y todas las cosas hacen cuanto hacen porque parece bueno; la intención de todo cuanto existe tiene un principio y un fin bueno.*

2. El Filósofo dice, en el I de la *Ética* [16], que algunos *definieron correctamente el bien al decir que el bien es lo que todas las cosas apetecen.*

3. Todo lo que obra, obra por un fin, como demuestra el Filósofo en II *Metaph.* [17]; pero lo que obra por algo, apetece ese algo; luego todas las cosas apetecen el fin y el bien, que tiene razón de fin.

4. Todas las cosas apetecen su perfección; pero todo, en la medida que es perfecto, es bueno; luego todas las cosas apetecen el bien.

RESPUESTA. Hay que decir que apetecen el bien todas las cosas, no sólo las que tienen conocimiento sino también las que carecen de él. Para verlo con claridad, hay que saber que algunos filósofos antiguos [18] afirmaron que los efectos acordes con la naturaleza provenían por necesidad de causas precedentes, pero no porque las causas naturales estuvieran dispuestas del modo conveniente para obrar sus efectos. Esto lo refuta el Filósofo en II *Phys.* [19], porque, según esa teoría, lo conveniente y lo útil, si no era buscado de algún modo, procederían por casualidad y, así, no sucederían la mayoría de las veces sino las menos de las veces, como decimos que ocurre con las demás cosas que ocurren por casualidad. Por consiguiente, es necesario decir que todas las cosas naturales están ordenadas y dispuestas hacia sus efectos convenientes.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, «Existentia pulchrum et bonum desiderant, et omnia quaecumque faciunt propter hoc quod videtur bonum faciunt; et omnium existentium intentio principium habet et finem bonum».

2. Praeterea, Philosophus dicit in I Ethicorum quod quidam « bonum bene diffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia appetunt ».

3. Praeterea, omne quod agit agit propter finem, ut patet per Philosophum in II Metaphysicae; sed quod agit propter aliquid appetit illud; ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

4. Praeterea, omnia appetunt suam perfectionem; sed unumquodque ex hoc quod est perfectum est bonum; ergo omnia appetunt bonum.

RESPONSIO. Dicendum quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem sed etiam quae sunt cognitionis expertia. Ad cuius evidentiam sciendum est quod quidam antiqui philosophi posuerunt effectus convenientes in natura ex necessitate praecedentium causarum provenire, non ita quod causae naturales essent hoc modo dispositae propter convenientiam talium effectuum. Quod Philosophus in II Physicorum ex hoc improbat quod secundum hoc huiusmodi convenientiae et utilitates, si non essent aliquo modo intentae casu provenirent et sic non acciderent in maiori parte sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est dicere quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes.

---

[15] § 19: MG 3,716C; Dion. 235.
[16] ARISTÓTELES, c.1 (1094a2-3) según la traducción de Grosseteste (ed. Gauthier 1).
[17] ARISTÓTELES, c.4 (994b13).
[18] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II c.12 (198b10ss).
[19] ARISTÓTELES, c.3 (198b34ss).

Hay dos formas de estar ordenado o dirigido hacia algo como a un fin: *a)* por sí mismo, como el hombre que se dirige a sí mismo hacia el lugar al que va; *b)* por otro, como la flecha[20] que es enviada por el arquero a un lugar determinado. Sólo pueden dirigirse por sí mismas las cosas que conocen el fin, pues es necesario que quien dirige tenga alguna noción de aquello a lo que dirige. Mas pueden ser dirigidas a un fin determinado por otro incluso las cosas que carecen de conocimiento, como es claro en el ejemplo de la flecha. Pero esto ocurre de dos modos: *a)* unas veces, la cosa que se dirige a un fin únicamente es impelida y movida por quien la dirige, sin que éste le transmita forma alguna por la cual se le pueda atribuir a la cosa esta dirección o inclinación; este tipo de inclinación es violenta, y así el arquero inclina a la flecha a un blanco determinado. *b)* Otras veces la cosa dirigida o inclinada a un fin recibe de quien la dirige o mueve una forma, por la cual podemos atribuirle a ella esta inclinación; este tipo de inclinación es natural, pues parece tener un principio natural. Por ejemplo, quien dio a la piedra gravedad, la inclinó a ser arrastrada hacia abajo por naturaleza y, así, el originante es motor en las cosas graves y leves, de acuerdo con el Filósofo en el VIII de la *Física*[21]. Y de este modo, todas las cosas naturales están inclinadas hacia lo que les es conveniente, y tienen en sí mismas un principio de su inclinación, en razón del cual su inclinación es natural, de modo que ellas mismas van y no sólo son llevadas a sus fines debidos; lo violento[22] únicamente es llevado, porque no colabora nada con el que lo mueve; lo natural, en cambio, además va hacia los fines, por cuanto colabora con quien inclina y dirige mediante un principio inserto en sí mismo.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt, oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit; sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit: quandoque enim id quod dirigitur in finem solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat; unde et talis inclinatio erit naturalis quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur, per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in VIII Physicorum. Et per hunc modum omnes res naturales in ea quae eis conveniunt sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod suae inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodam modo ipsa vadant et non solum ducantur in fines debitos; violenta enim tantum modo ducuntur quia nihil conferunt moventi, sed naturalia etiam vadunt in fines, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum.

---

[20] Ejemplo tomado de SAN ALBERTO MAGNO, *Super Ethica* 1 lect.1 (ed. Col. XIV 7).
[21] ARISTÓTELES, c.8 (256a1).
[22] Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 (1110a1).

Ahora bien, lo inclinado y dirigido hacia algo por alguien, está inclinado hacia lo que pretende quien inclina o dirige; así, la flecha se dirige al mismo blanco que pretende el arquero. Por eso, dado que todas las cosas naturales están inclinadas hacia sus fines por Dios con una inclinación natural, es necesario que aquello hacia lo que se inclina naturalmente cualquier cosa sea lo que es querido y pretendido por Dios. Pero como Dios no tiene más fin de su voluntad que sí mismo, y Él es la esencia misma de la bondad, es necesario que todas las demás cosas naturales estén inclinadas al bien. Mas apetecer es lo mismo que dirigirse hacia algo, tender a algo adaptado a uno mismo. Por eso, ya que todas las cosas están ordenadas y dirigidas por Dios al bien y, así, en cada una de ellas hay un principio por el cual ellas tienden al fin, como dirigiéndose al fin, es obligado decir que todas las cosas naturales apetecen el bien por naturaleza. Si estuvieran inclinadas al bien sin que hubiera en ellas un principio de inclinación, se podría decir que estaban llevadas al bien, pero no que apetecieran el bien; pero, en razón de este principio intrínseco, decimos que todas las cosas apetecen el bien, como si espontáneamente tendieran al bien. Y por eso, también dice Sab 7[23] que la sabiduría divina *dispone todo con suavidad,* porque cada cosa tiende por movimiento propio a aquello hacia lo que ha sido ordenado por Dios.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La verdad y el bien se relacionan con el ente, en un aspecto, de un modo semejante y, en otro aspecto, de un modo diferente. De un modo semejante, en cuanto a la conversión de la predicación, pues del mismo modo que algo es ente también es bien y verdad[24]; de un modo diferente, en cambio, según el orden de la causa perficiente, pues la verdad no tiene orden de causa perficiente con todos

Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi se ipsum et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia naturaliter sint inclinata in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam ad aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsummet tendit in bonum quasi petens ipsum bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod inclinationis principium, possent dici ducta in bonum sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum; propter quod etiam dicitur Sap. VII quod divina sapientia «disponit omnia suaviter», quia unumquodque ex suo motu tendit in id in quod est divinitus ordinatum.

1. Ad primum igitur dicendum quod verum et bonum quodam modo similiter se habent ad ens et quodam modo dissimiliter: quia secundum conversionem praedicationis similiter, sicut enim unumquodque ens est bonum ita et verum; sed secundum ordinem causae perficientis dissimiliter, non enim verum habet ordinem causae perfi-

[23] Mejor, Sab 8,1.
[24] Cf. S. TH., *De verit.* q.1 a.1: *Opúsculos...,* o.c. I, 205s.

los entes, mientras que sí la tiene el bien, pues la perfección de la verdad[25] la apreciamos sólo según la razón de la especie; por eso las cosas inmateriales sólo pueden perfeccionarse con la verdad, porque ellas únicamente pueden recibir la perfección de la especie sin el ser material. Sin embargo, el bien, por ser perfeccionante a la vez según la razón de la especie y la del ser, puede perfeccionar tanto a las cosas materiales como a las inmateriales; y, por eso, todas las cosas pueden apetecer el bien, pero no todas conocer la verdad.

2. Algunos[26] afirman que hay un conocimiento natural inherente en todas las cosas, del mismo modo que hay un apetito natural. Pero esto no puede ser verdad, porque el conocimiento se realiza mediante una asimilación[27], y la semejanza en el ser natural no produce conocimiento, sino que más bien lo impide. Precisamente por eso es necesario que los órganos de los sentidos estén despojados de las especies de las cosas sensibles, para que puedan recibirlas según el ser espiritual, y esto causa el conocimiento. Por eso las cosas que únicamente pueden recibir algo según el ser material, de ningún modo pueden conocer; no obstante, pueden apetecer, en cuanto que están ordenadas a alguna cosa existente realmente en la naturaleza, pues el apetito no se relaciona necesariamente con el ser espiritual, como el conocimiento, y por eso puede haber apetito natural, pero no conocimiento. Esto no queda invalidado porque, en los animales, el apetito siga al conocimiento, porque también en las cosas naturales sigue a una aprehensión o conocimiento; no, ciertamente, de las cosas que apetecen, sino de quien las ordena al fin.

3. Todo lo que apetece una cosa, lo apetece en cuanto que ésta tiene cierta semejanza con ello. Y no basta la semejanza que se establece según el ser espiritual, de lo contrario sería necesario que el animal apeteciera todo lo que conoce; sino que es necesario que haya una semejanza según

cientis ad omnia entia sicut bonum, quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solam; unde immaterialia sola possunt perfici vero, quia ipsa tantum recipere possunt rationem speciei sine esse materiali; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia: et ideo omnia possunt appetere bonum sed non omnia cognoscere verum.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod sicut omnibus appetitus naturalis inest ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum, quia cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae non facit cognitionem sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat. Unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum esse materiale nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale sicut cognitio, unde potest esse appetitus naturalis sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in animalibus cognitionem sequitur, quia etiam in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem, non tamen ipsorum appetentium sed illius qui ea in finem ordinat.

3. Ad tertium dicendum quod omne quod appetit aliquid appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec illa similitudo sufficit quae est secundum esse

[25] Cf. ibid., q.21 a.3: *Opúsculos...*, o.c. I, 367.
[26] Desconocidos.
[27] Cf. *De verit.* q.1 a.1: *Opúsculos...*, o.c. I, 206.

el ser natural. Pero advertimos esta semejanza de dos modos: *a)* en cuanto que la forma de una cosa según el acto perfecto está en la otra; y entonces, precisamente porque algo es semejante al fin, no tiende al fin, sino que descansa en él. *b)* Porque la forma de una cosa está en la otra de un modo incompleto, es decir, en potencia; y así, en cuanto que algo tiene en sí la forma del fin y del bien en potencia, tiende al bien y al fin, y lo apetece. Y según este segundo modo decimos que la materia apetece la forma[28], en cuanto que la forma está en ella en potencia. Por eso también, cuanto más perfecta es esta potencia y más próxima al acto, más vehemente es la inclinación que causa. De ahí que todo movimiento natural se intensifique en el fin, cuando lo que tiende al fin es ya más semejante al fin.

4. Cuando decimos que todas las cosas apetecen el bien, no nos referimos a un bien determinado, sino al bien tomado en común, porque cada cosa apetece el bien que le es conveniente. Si, no obstante, se determina a un único bien, éste será el ser. Y esto no queda invalidado por el hecho de que todas las cosas tienen el ser, porque las cosas que tienen el ser desean su continuidad, y lo que tiene el ser en acto de un modo, tiene ser en potencia de otro modo, así el aire es aire en acto y fuego en potencia; e igualmente lo que tiene el ser en acto apetece ser en acto.

5. La unidad y la verdad no tienen razón de fin como la tiene el bien, por eso tampoco tienen razón de apetecible.

6. Incluso quienes obran en contra de la razón, apetecen propiamente el bien, por ejemplo, quien fornica busca algo que es bueno y deleitable según los sentidos, el que sea malo según la razón queda al margen de su intención. Por eso, el bien es deseado propiamente, el mal, en cambio, sólo accidentalmente.

spirituale, alias oporteret ut animal appeteret quicquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter: uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel finem et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo etiam quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur quando id quod tendit in finem iam est fini similius.

4. Ad quartum dicendum quod cum dicitur omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud sed in communitate accipi quia unumquodque appetit naturaliter bonum sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent quia quae esse habent appetunt eius continuationem, et quod habet esse in actu uno modo habet esse in potentia alio modo, sicut aer est actu aer et potentia ignis, et sic quod habet esse actu appetit esse actu.

5. Ad quintum dicendum quod unum et verum non habent rationem finis sicut et bonum; et ideo nec etiam rationem appetibilis dicunt.

6. Ad sextum dicendum quod illi etiam qui operantur contra rationem appetunt bonum per se, ut puta qui fornicatur attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum, sed quod sit malum secundum rationem est praeter intentionem eius. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

---

[28] Cf. ibid., q.21 a.2: *Opúsculos...*, o.c. I, 362. Cf. ARISTÓTELES, *Física* 1 c.15 (192a18).

7. Una cosa es apetecible del mismo modo que es buena[29]. Ya hemos dicho que, según el ser substancial, no decimos que algo sea bueno de un modo propio y absoluto si no se le añaden las demás debidas perfecciones; por eso, el simple ser sustancial no es apetecible de un modo absoluto si no conlleva las perfecciones debidas. De ahí concluye Aristóteles en el IX de la *Ética*[30]: *El ser es deleitable para todas las cosas. Pero no hay que aceptar una vida mala y corrupta, ni llena de tristezas;* pues ésta es absolutamente mala y rechazable, aunque en algún aspecto pueda ser apetecible. En cuanto al apetecer y evitar algo, es igual que algo sea bueno o corruptor del mal, que el que sea malo o corruptor del bien, pues llamamos bien al simple carecer de mal, como señala el Filósofo en el V de la *Ética*[31]. Por consiguiente, el no ser toma aspecto de bien en cuanto que quita el ser en tristeza o en malicia, que es malo absolutamente, aunque sea bueno bajo algún aspecto. Y de este modo puede desearse el no ser bajo el aspecto de bien.

8. En las potencias aprehensivas no es siempre verdad que la potencia esté completamente despojada de la especie del objeto, pues esto no ocurre en las potencias que tienen por objeto lo universal, como el entendimiento[32], que tiene por objeto la esencia, aunque él mismo tiene *quididad;* no obstante, es necesario que esté despojado de las formas que recibe. Tampoco ocurre en el tacto, porque aunque tenga objetos específicos, éstos son necesariamente propios del animal, por eso su órgano no puede carecer del todo de calor ni de frío; con todo, de algún modo carece del calor y del frío, porque está constituido en un término medio[33], y el medio no es ninguno de los extremos. Ahora bien, el apetito

7. Ad septimum dicendum quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur aliae perfectiones debitae; et ideo ipsum, esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adiunctis. Unde Philosophus dicit in IX Ethicorum «Omnibus delectabile est esse. Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam neque in tristitiis»; haec enim est mala simpliciter et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Eiusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni: unde ipsum carere malo dicimus bonum secundum Philosophum in V Ethicorum. Non esse igitur accipit rationem boni in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum, non esse potest desiderari sub ratione boni.

8. Ad octavum dicendum quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti; hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale sicut intellectus cuius obiectum est quid, cum tamen habeat quiditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu propter hoc quod etsi habeat specialia obiecta sunt tamen de necessitate animalis; unde organum eius non potest esse omnino absque calido et frigido; est tamen quodam modo praeter calidum et frigidum in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet

---

[29] Cf. ibid., q.21 a.5: *Opúsculos...,* o.c. I, 383.
[30] C.9 (1170a22) según la traducción de Grosseteste (ed. Gauthier 339).
[31] ARISTÓTELES, c.1 (1129b8).
[32] Cf. *De verit.* q.15 a.2.
[33] Cf. *In De anima* 2 lect.23.

tiene un objeto común, el bien, por lo que no está completamente despojado del bien, sino sólo del bien que apetece; pero lo tiene, no obstante, en potencia, y según esto se asemeja a él, del mismo modo que la potencia aprehensiva está en potencia para la especie de su objeto.

9. Como se desprende de lo dicho, en todo lo que dirige a un fin se requiere el conocimiento del fin, pero la naturaleza no dirige al fin sino que es dirigida. Dios y lo que obra con un propósito también dirigen a un fin y, por eso, es necesario que tengan conocimiento del fin, pero este conocimiento no es necesario en las cosas naturales.

10. Ese argumento vale para quien apetece el fin dirigiéndose a sí mismo, porque en él se requiere que sepa cuándo ha logrado el fin; pero carece de valor para lo que únicamente es dirigido a un fin.

11. Una cosa tiende a un fin que aún no tiene y se deleita en él, cuando ya lo ha alcanzado, por la misma naturaleza por la que la tierra, por ejemplo, desciende hacia abajo y descansa allí. Por consiguiente no es propio del fin último tender a un fin, sino disfrutar de sí mismo como fin. Y aunque esto no puede afirmarse propiamente del apetito, no obstante es algo que pertenece al género del apetito, de lo cual deriva todo apetito, pues precisamente porque Dios disfruta de sí mismo, dirige las demás cosas a sí.

12. Que el apetito se complete en el bien, en la paz y en la belleza no es que se complete en cosas distintas, pues por el hecho mismo de apetecer el bien se apetecen también la belleza y la paz; la belleza, en efecto, en cuanto que está modificada y especificada en sí misma, y esto se incluye en la razón de bien; el bien, por su parte, añade a las demás cosas un orden de perfección. Por eso quien desea el bien, desea por eso mismo la belleza. La paz, a su vez, implica la remoción de lo que dificulta e impide la consecución del bien; pero, por el hecho mismo de desear algo, se desea también que se aparte cuanto lo impide. Por con-

obiectum commune, scilicet bonum, unde non est denudatum totaliter a bono sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia et secundum hoc similatur illi, sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui obiecti.

9. Ad nonum dicendum quod, sicut ex dictis patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis, natura autem non dirigit in finem sed dirigitur. Deus autem et agens a proposito quodlibet etiam dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa recte procedit de eo quod appetit finem quasi se ipsum in finem dirigens, quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

11. Ad undecimum dicendum quod per quam naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet et delectatur fine cum habet iam, sicut per eandem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem sed se ipso fine frui. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quiddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus se ipso fruitur alia in se dirigit.

12. Ad duodecimum dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem boni; ex

siguiente, a la vez y con el mismo apetito se apetece el bien, la belleza y la paz.

13. La delectación, en su propia naturaleza, incluye el conocimiento del bien que deleita y, por eso, sólo se pueden deleitar con la consecución del fin los seres que conocen el fin; pero el apetito no implica conocimiento en lo que apetece, como se desprende de lo dicho. No obstante, tomando la delectación en un sentido amplio e impropio, dice Dionisio, en el cap. 4 *De divinis nominibus*[34], que la belleza y el bien son deleitables y deseables para todos.

Artículo 2

Si todas las cosas apetecen a Dios mismo

Argumentos por los que parece que no. 1. Las cosas se ordenan hacia Dios en la medida que es cognoscible y apetecible, pero no todas las cosas que se ordenan a Él por ser cognoscible, lo conocen, pues no todas las cosas que conocen, conocen a Dios; luego tampoco todas las cosas que se ordenan a Él como a lo apetecible, lo apetecen.

2. El bien, que es deseado por todos según el Filósofo en el I de la *Ética*[35], es el ser, como entiende el Comentador[36] en el mismo libro; pero Dios no es el ser de todos; luego Dios no es ese bien que es deseado por todos.

3. Nadie apetece aquello de lo que se aparta; pero algunos se apartan de Dios puesto que lo odian, como leemos en Sal 83,23: *La soberbia*

hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

13. Ad tertium decimum dicendum quod delectatio in ratione sui includit cognitionem boni quod delectat, et propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem; sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum omnia appetant ipsum Deum. Et videtur quod non: res enim ordinantur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis; sed non omnia quae ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis cognoscunt ipsum; non enim omnia cognoscentia cognoscunt Deum; ergo nec omnia quae ordinantur in ipsum ut in appetibile appetunt ipsum.

2. Praeterea, bonum quod ab omnibus est desideratum secundum Philosophum in I Ethicorum est esse, ut ibidem vult Commentator; sed Deus non est esse omnium; ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Praeterea, nullus appetit id quod refugit; sed quidam refugiunt Deum cum odiant ipsum, ut habetur in Psal. «Superbia eorum qui te oderunt ascendit sem-

---

[34] § 10: MG 3,708A, según la traducción de Roberto (Dion. 199).

[35] Aristóteles, c.1 (1094a3).

[36] No encontrado. Cf. S. Th., *In Sent.* IV d.49 q.1 a.2 sol.1, donde atribuye esta opinión a Boecio, *De consol.* III pr.11: ML 63,774B. Puede verse también Avicena, *Metaph.* 8 c.6 (f.100raA); San Alberto Magno, *Super Dion. De div. nom.* c.4 (ed. Col. XXXVII-I 300).

de quienes te odian aumenta continuamente, y en Job 21,14 se dice: *Dijeron a Dios, apártate de nosotros.* Luego no todas las cosas apetecen a Dios.

4. Nadie apetece lo que ya tiene; pero algunos ya tienen a Dios: los santos que ya disfrutan de Él. Luego no todas las cosas apetecen a Dios.

5. Sólo hay apetito natural de lo que puede ser alcanzado; pero únicamente la criatura racional puede alcanzar a Dios, pues sólo ella ha sido hecha a imagen de Dios y *precisamente es imagen de Dios porque es capaz de alcanzarlo,* como dice Agustín en el libro *De Trinitate*[37]. Luego no todas las cosas apetecen naturalmente a Dios.

PERO EN CONTRA está que Agustín dice en el libro *Soliloquios*[38]: *Ama a Dios todo lo que puede amar;* pero todas las cosas pueden amar, porque todas apetecen el bien; luego todas apetecen a Dios.

2. Cada uno ama su propio fin, por causa del cual existe; pero todas las cosas están ordenadas a Dios como al fin, pues se dice en Prov 16,4: *El Señor ha hecho todas las cosas por causa de sí mismo.* Luego todas las cosas apetecen a Dios por naturaleza.

RESPUESTA. Hay que decir que todas las cosas apetecen a Dios implícitamente, no explícitamente. Para verlo con claridad hay que saber que la causa secundaria sólo puede influir en su efecto en la medida que recibe la virtud de la primera causa. Ahora bien, igual que el influir de la causa eficiente es obrar, el influir de la causa final es ser apetecida o ser deseada; y por eso, igual que el agente secundario sólo obra si existe en él la virtud del primer agente, el fin secundario es apetecido sólo si existe en él la virtud del fin principal, es decir, en cuanto que está

per», et Iob. XXI,14 dicitur «Dixerunt Deo: recede a nobis»; ergo non omnia appetunt Deum.

4. Praeterea, nullus appetit id quod habet; sed quidam, sicut beati qui eo fruuntur, habent ipsum Deum; ergo non omnia Deum appetunt.

5. Praeterea, naturalis appetitus non est nisi eius quod potest haberi; sed sola rationalis creatura potest habere Deum cum sola sit ad imaginem Dei et «eo ipso imago Dei sit quo capax eius est», ut Augustinus dicit in libro De Trinitate; ergo, non omnia naturaliter appetunt Deum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro Soliloquiorum 'Deum diligit quicquid diligere potest'; sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum; ergo, omnia appetunt Deum.

2. Praeterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est; sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem: Prov. XVI «Universa propter semet ipsum operatus est Dominus»; ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

RESPONSIO. Dicendum quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari; et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout

---

[37] Libro XIV c.8: ML 52,1044; *Obras completas,* o.c. V, 788.
[38] Libro I c.1: ML 32,869; *Obras completas,* o.c. I, 478.

ordenado a él o tiene su semejanza. Por consiguiente, igual que Dios obra en todo agente por ser la primera causa eficiente, por ser el último fin es apetecido en todo fin; pero esto es apetecer a Dios implícitamente, pues la virtud de la causa primera está en la segunda igual que los principios en las conclusiones. Pero resolver las conclusiones en los principios o las causas segundas en las primeras sólo es propio de la potencia racional. Por tanto, sólo la naturaleza racional puede ordenar los fines secundarios a Dios por una vía de resolución, para así apetecer a Dios explícitamente. E igual que en las ciencias demostrativas sólo se conoce rectamente la conclusión mediante la resolución en los primeros principios, el apetito de la criatura racional sólo es recto mediante el apetito explícito, en acto o en hábito, de Dios mismo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Todos los seres cognoscentes conocen a Dios implícitamente en cualquier cosa conocida, pues igual que todo tiene razón de apetecible por su semejanza con la primera bondad, todo es cognoscible por su semejanza con la primera verdad.

2. El ser creado ya es semejanza de la bondad divina, por eso en cuanto se desea el ser, se desea la semejanza de Dios y a Dios implícitamente.

3. Podemos considerar a Dios de dos formas: en sí mismo o en sus efectos. En sí mismo no puede no ser amado, pues es la esencia misma de la bondad, por eso es amado por todos los que le ven por esencia, y allí cada uno ama cuanto conoce. En algunos de sus efectos, en cambio, en cuanto que son contrarios a la voluntad, como ocurre con las penas inferidas o los preceptos que parecen gravosos, Dios puede resultar rechazable y de algún modo odioso. No obstante, es necesario que quienes lo odian por algunos de sus efectos, lo amen por otros efectos, así

scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem eius. Et ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine; sed hoc est appetere ipsum Deum implicite: sic enim virtus primae causae est in secunda ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia vel secundas causas in primas est tantum modo virtutis rationalis: unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

1. Ad primum igitur dicendum quod etiam omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.

2. Ad secundum dicendum quod ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

3. Ad tertium dicendum quod Deus dupliciter potest considerari: vel in se vel in effectibus suis. In se quidem cum sit ipsa essentia bonitatis non potest non diligi, unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur et quodam modo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus

incluso los demonios, según Dionisio en el cap. 4 *De divinis nominibus*[39], apetecen por naturaleza ser y vivir y, por eso mismo, apetecen y aman a Dios.

4. Los santos que disfrutan ya de Dios apetecen la continuación de la fruición; y, por otra parte, la fruición misma es un apetito perfeccionado con su apetecible, aunque el nombre de apetito indique imperfección.

5. Únicamente la criatura racional es capaz de alcanzar a Dios, porque ella sola puede conocerlo y amarlo explícitamente; pero las otras criaturas también participan de la semejanza divina y así apetecen a Dios mismo.

Artículo 3

Si el apetito es una potencia especial del alma[40]

Argumentos por los que parece que no. 1. Las potencias del alma sólo se ordenan a las obras de la vida, y llamamos obras de la vida a aquellas que distinguen a los seres animados de los inanimados[41]. Pero el apetecer no distingue a los seres animados de los inanimados, porque también los inanimados apetecen el bien. Luego el apetito no es una potencia especial del alma.

2. Parece que el apetito es únicamente cierta dirección a un fin; pero el apetito natural es suficiente para dirigir algo a un fin; luego no es necesario sobreañadir un apetito animal que sea una potencia especial del alma.

odiunt, in aliis effectibus eum diligant, sicut ipsi daemones, secundum Dionysium in IV cap. De divinis nominibus, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

4. Ad quartum dicendum quod beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut iam quidam appetitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

5. Ad quintum dicendum quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae etiam creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae. Et videtur quod non: potentiae enim animae non ordinantur nisi ad opera vitae; sed opera vitae dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia etiam inanimata bonum appetunt; ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quaedam directio in finem; sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem; ergo non oportet superaddi appetitum animalem qui sit specialis potentia animae.

---

[39] § 23: MG 3,725C; Dion. 282.
[40] Lugar paralelo: *Summa* 1 q.80 a.1.
[41] Cf. Avicena, *De anima* 1 c.2 (f.2ra).

3. Las operaciones y las potencias se diferencian por sus términos, pero el término del apetito natural y del animal es el mismo, el bien; luego es la misma la potencia o la operación. Pero el apetito natural no es potencia del alma; luego tampoco el apetito animal.

4. El apetito se refiere a una cosa que no se posee, según Agustín[42], pero en los animales el bien ya está poseído mediante el conocimiento; luego, en los animales, al conocimiento del bien no sigue un apetito que requiera una potencia especial.

5. Una potencia especial se ordena a un acto especial, no a un acto común a todas las potencias del alma; pero apetecer el bien es común a todas las potencias del alma, lo que se manifiesta en que cada potencia apetece su objeto y se deleita en él; luego el apetito no es una potencia especial del alma.

6. Si la potencia apetitiva apetece el bien, apetecerá el bien en común o un bien propio; si apetece el bien en común, como cada una de las demás potencias apetecen un bien particular, la potencia apetitiva no será una potencia especial sino universal. Si, en cambio, apetece un bien propio, como también cada una de las demás potencias apetece un bien propio, por igual razón cada una de las demás podría llamarse apetito. Luego no hay una potencia del alma que deba llamarse especialmente apetito.

PERO EN CONTRA está que el Filósofo pone al apetito como una potencia especial del alma en *De anima* III[43].

RESPUESTA. Hay que decir que el apetito es una potencia especial del alma. Para verlo claramente hay que saber que, dado que las potencias

3. Praeterea, operationes et potentiae differunt penes terminos; sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum; ergo eadem est potentia vel operatio; sed appetitus naturalis non est potentia animae; ergo nec animalis.

4. Praeterea, appetitus est rei non habitae, secundum Augustinum; sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur; ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

5. Praeterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum non autem ad actum communem omnibus animae potentiis; sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animae, quod patet ex hoc quod quaelibet potentia appetit suum obiectum et delectatur in ipso; ergo appetitus non est specialis potentia animae.

6. Praeterea, si potentia appetitiva appetit bonum aut appetit bonum communiter aut bonum sibi: si autem appetat bonum communiter, cum omnis potentia alia appetat aliquod bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia sed universalis; si autem appetit bonum sibi, cum etiam quaelibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quaelibet alia potentia dici poterit appetitus; ergo non erit aliqua potentia animae quae specialiter debeat dici appetitus.

SED CONTRA est quod Philosophus appetitivum ponit specialem potentiam animae in III De anima.

RESPONSIO. Dicendum quod appetitus est specialis potentia animae. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum potentiae animae ordinentur ad opera quae sunt

---

[42] *De Trin.* IX c.12: ML 42,971; *Obras completas,* o.c. V, 570; cf. *Enarr. in Ps.* 118,20: ML 37,1532; *Obras completas,* o.c. XXII, 51.

[43] ARISTÓTELES, c.15 (433a31). Ver también *De anima* II c.5 (414a31) como advierte Santo Tomás en *Summa* 1 q.80 a.1.

del alma se ordenan a obras que son propias de los seres animados, por esto se asignan algunas operaciones a una potencia especial del alma cuando son operaciones propias de un ser animado. Ahora bien, hallamos algunas operaciones que, según un aspecto, son comunes a los seres animados y a los inanimados y, según otro, son propias de los animados, como moverse y ser producidos. Las cosas absolutamente espirituales tienen naturaleza para mover y no para ser movidas. Los cuerpos efectivamente son movidos y, aunque uno pueda mover a otro, ninguno de ellos puede moverse a sí mismo, porque las cosas que se mueven a sí mismas, como se demuestra en *Física* VIII[44], constan de dos partes: una motora y otra movida. Y esto, ciertamente, no puede darse en las cosas puramente corporales porque sus formas no son motoras, aunque puedan ser principio de un movimiento con el cual algo sea movido, así, en un terremoto, la gravedad es un principio con el que se mueve la tierra, pero no es el motor. Esto ocurre tanto por la simplicidad de los cuerpos inanimados, que no tienen tanta diversidad de partes que una pueda ser motora y otra movida, como también por la bajeza y materialidad de sus formas que, porque distan mucho de las formas separadas de las que es propio el mover, no conservan la capacidad de mover sino sólo la de ser principios del movimiento.

Las cosas animadas, en cambio, están compuestas de naturaleza espiritual y corporal, por lo que puede haber en ellas una parte motora y otra movida tanto según el movimiento local como según los demás movimientos. Y, por cuanto el moverse así viene a ser la acción propia de los seres animados mismos, por la que se mueven a sí mismos en determinadas especies de movimiento, encontramos en los animales potencias específicas ordenadas; por ejemplo, para el movimiento local, la potencia motora propia de los animales; en las plantas y los animales conjunta-

animatorum propria, secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animae deputetur quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quae secundum unum modum est communis et animatis et non animatis, sed secundum alium modum est animatorum propria, sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant sed non ut moveantur; corpora autem moventur quidem, et quamvis unum possit alterum movere non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum, quia illa quae movent se ipsa, ut probatur in VIII Physicorum, dividuntur in duas partes quarum una est movens et alia mota.

Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest, quia formae eorum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium ut quo aliquid movetur, sicut in motu terrae gravitas est principium quo movetur non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum quae non habent tantam diversitatem in partibus ut una pars possit esse movens et alia mota, tum etiam propter ignobilitatem et materialitatem formarum quae, quia longe distant a formis separatis quarum est movere, non retinent ut movere possint sed solum ut sint motus principia.

Res vero animatae sunt compositae ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem quam secundum alios motus. Et ideo in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus, inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae: sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum

[44] ARISTÓTELES, c.10 (257a33ss).

mente la potencia aumentativa para el movimiento de aumento, la nutritiva para el de alteración y la generativa para el movimiento de generación[45]. De un modo semejante también el apetecer, que de algún modo es común a todos los seres, se convierte de algún modo en específico de unos seres animados, de los animales, por cuanto encontramos en ellos apetito y lo que mueve al apetito; pues el bien aprehendido es lo que mueve al apetito según el Filósofo en el III *De anima*[46]. Por consiguiente, como los animales se mueven por sí mismos, a diferencia de los otros seres, así también apetecen por sí mismos y, por eso, igual que la potencia motora es una potencia específica en el alma, también lo es la potencia apetitiva.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Es evidente la respuesta con lo dicho.

2. Puesto que los animales por naturaleza participan de la bondad divina más que las otras cosas inferiores, para su perfección necesitan muchas más operaciones y ayudas; igual que quien puede conseguir la salud perfecta con muchos ejercicios está más próximo a la salud que quien sólo puede lograr un poco de salud y, para ello, necesita poco ejercicio, según el ejemplo del Filósofo en el II *Caeli et mundi*[47]. Por tanto, dado que el apetito natural está determinado a una sola cosa y no puede ser multiforme para extenderse a tantas cosas cuantas necesitan los animales, fue necesario que a los animales se les sobreañadiera el apetito animal que acompaña a la aprehensión, para que el animal sea llevado a cosas distintas a partir de la multitud de cosas aprehendidas.

3. Aunque tanto el apetito natural como el apetito animal apetecen el bien, mediante el apetito natural ninguna cosa apetece el bien por sí misma, como hace mediante el apetito animal; por eso, para apetecer el

augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter etiam appetere, quod quodam modo commune est omnibus, fit quodam modo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur et appetitus et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum secundum Philosophum in III De anima. Unde sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc sicut vis motiva est specialis potentia in anima ita et vis appetitiva.

1. Ad primum igitur patet solutio per iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi in II Caeli et mundi. Et ideo cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum nec possit esse multiformis ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent, necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem, ut ex multitudine apprehensorum animal in diversa ferretur.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis bonum appetatur tam per appetitum naturalem quam per appetitum animalem, tamen per naturalem appetitum non appetit

[45] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.3 (413a22).
[46] ARISTÓTELES, c.15 (433b11).
[47] ARISTÓTELES, c.18 (292a22).

bien con apetito animal se exige una potencia que no es exigida para apetecer mediante el apetito natural. Además el bien al que se dirige el apetito natural es determinado y uniforme, lo que no ocurre con el bien que se apetece mediante el apetito animal. Y algo semejante puede concluirse acerca de la virtud motora.

4. Quien apetece el bien no desea alcanzar el bien según el ser intencional, que se alcanza mediante el conocimiento, sino según el ser real; por eso, el hecho de que el animal alcance el bien conociéndolo, no excluye que pueda apetecerlo.

5. Cada potencia apetece su objeto con apetito natural, pero el apetito animal pertenece a una potencia especial. Y dado que el apetito natural está determinado a una sola cosa, mientras que el apetito animal es consecuencia de una aprehensión, por eso cada una de las potencias apetece un bien determinado, mas la potencia apetitiva apetece cualquier bien aprehendido. No obstante no se sigue que sea una potencia general, pues apetece el bien común de un modo especial.

6. En consecuencia, queda clara la solución del último argumento.

Artículo 4

Si, en los seres racionales, la voluntad es una potencia distinta de la apetitiva de la parte sensible[48]

Argumentos por los que parece que no. 1. Una diferencia accidental de objetos no diversifica las potencias; pero el objeto de la voluntad y el del apetito sensitivo sólo difieren por diferencias accidentales del

aliquid bonum ex se sicut per animalem; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et praeterea bonum in quod tendit appetitus naturalis est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem; et potest simile induci de virtute motiva.

4. Ad quartum dicendum quod appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale qualiter habetur a cognoscente, sed secundum esse naturale; et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit eum appetere.

5. Ad quintum dicendum quod unaquaeque potentia appetit suum obiectum appetitu naturali, sed appetitus animalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem, ideo est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis potentia quia bonum commune appetit speciali modo.

6. Unde patet solutio ad ultimum.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis. Et videtur quod non: accidentalis enim differentia obiectorum non diversificat potentias; sed obiectum voluntatis et appetitus sensitivi non differunt

[48] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.80 a.2; *In De anima* 3 lect.14.

bien, que es el objeto propio del apetito. No parecen diferir más que porque la voluntad se refiere al bien aprehendido por el entendimiento, mientras que el apetito sensible se refiere al bien aprehendido por los sentidos, que son accidentes del bien en cuanto que es bien. Luego la voluntad no es una potencia distinta del apetito.

2. La potencia aprehensiva sensitiva y la intelectiva se diferencian por lo particular y lo universal, porque los sentidos aprehenden lo particular, mientras que el entendimiento capta lo universal. Pero esto no puede distinguir el apetito de la parte sensitiva del apetito de la parte intelectiva, porque todo apetito se refiere al bien que existe en las cosas, que no es universal, sino singular. Luego no debe decirse que el apetito racional, que es la voluntad, sea una potencia distinta del apetito sensitivo del mismo modo que el entendimiento es una potencia distinta de los sentidos.

3. Igual que la potencia apetitiva acompaña a la aprehensiva, la potencia motora acompaña a la apetitiva; pero la motora no es una potencia distinta en los racionales y en los irracionales; luego tampoco la apetitiva, y así lo mismo que antes.

4. El Filósofo, en el I *De anima*[49], distingue cinco géneros de potencias y de operaciones del alma, de los cuales el primero incluye la generación, la nutrición y el aumento; el segundo, los sentidos; el tercero, el apetito; el cuarto, el movimiento local; el quinto, el entendimiento. Con lo cual distingue el entendimiento de los sentidos, pero no un apetito intelectivo de otro sensitivo. Luego parece que no se distingue una potencia apetitiva superior de otra inferior, igual que sí distinguimos una potencia aprehensiva superior y otra inferior.

PERO EN CONTRA está que el Filósofo en III *De anima*[50] distingue la voluntad del apetito sensitivo.

nisi per differentias accidentales bono quod per se est obiectum appetitus; non enim videntur aliter differre nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum, quae accidunt bono in quantum est bonum; ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Praeterea, vis apprehensiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale, quia sensus apprehendit particularia, intellectus autem universalia; sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivae partis et intellectivae, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale sed singulare; ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivo per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Praeterea, sicut apprehensionem sequitur vis appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva; sed motiva non est alia et alia potentia in rationabilibus et irrationabilibus; ergo nec appetitiva, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Philosophus in I De anima distinguit quinque genera potentiarum animae et operationum, quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum, secundum sensum, tertium appetitum, quartum motum secundum locum, quintum intellectum, ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus a sensitivo appetitu; ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior ab apprehensiva inferiori.

SED CONTRA est quod Philosophus in III De anima distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

---

[49] ARISTÓTELES, c.14 (411a26).
[50] ARISTÓTELES, c.14 (432b5).

2. Es necesario que las cosas que están ordenadas entre sí sean distintas; pero el apetito intelectivo es superior al apetito sensitivo, como señala el Filósofo en III *De anima*[51], y también lo mueve como una esfera celeste a otra, según se dice en el mismo libro[52]; luego la voluntad es una potencia distinta del apetito sensitivo.

RESPUESTA. Hay que decir que la voluntad es una potencia distinta del apetito sensitivo. Para verlo con claridad hay que saber que, así como el apetito sensitivo se distingue del natural por apetecer de un modo más perfecto, también el apetito racional se distingue del sensitivo; pues cuanto más próxima a Dios es una naturaleza, más expresamente encontramos en ella la semejanza de la dignidad divina. Ahora bien, es propio de la dignidad divina mover, inclinar y dirigir todas las cosas, no estando Él movido, inclinado o dirigido por ningún otro ser. Por eso, cuanto más cercana a Dios es una naturaleza, está menos inclinada por otro y más autónoma es por naturaleza.

Por tanto, la naturaleza insensible que en razón de su materialidad está máximamente apartada de Dios, está ciertamente inclinada a un fin, pero no hay en ella nada que la incline sino únicamente un principio de inclinación, como se desprende de lo dicho[53]. La naturaleza sensible, por ser más próxima a Dios, tiene en sí algo que inclina: lo apetecible aprehendido; pero, con todo, esta inclinación no está en la potestad del animal que es inclinado, sino que le es determinada por otra cosa. Cuando un animal ve algo deleitable, no puede no desearlo, porque los animales no tienen el dominio de su inclinación, por eso no «actúan, sino que más bien son actuados», como dice Juan Damasceno[54]. Y esto

2. Praeterea, quaecumque sunt ordinata ad invicem oportet esse distincta; sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III De anima, et etiam movet ipsum ut sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur; ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita etiam appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare.

Natura igitur insensibilis quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans sed solummodo inclinationis principium ut ex praedictis patet. Natura vero sensitiva ut Deo propinquior in se ipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia ipsa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde «non agunt sed magis aguntur» secundum Damascenum. Et hoc ideo est quia vis appetitiva

---

[51] ARISTÓTELES, c.16 (434a13).

[52] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.11 (434a13) según la traducción antigua (ed. Alonso p.375,27).

[53] *Supra* a.3.

[54] *De fide* 2 c.27: MG 94,960; Bt 153.

se debe a que la fuerza apetitiva sensitiva tiene órgano corporal y, por eso, se aproxima a las disposiciones de la materia y de las cosas corpóreas, de modo que es más bien movida que motora. Sin embargo, la naturaleza racional, que es muy próxima a Dios, no sólo tiene inclinación a algo, como los seres inanimados, ni sólo tiene algo que mueve esa inclinación como determinada desde el exterior, igual que la naturaleza sensible, sino que, además de todo eso, tiene en su potestad la inclinación misma, de modo que no le es necesario inclinarse hacia lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse; y así esta inclinación no está determinada por nada distinto a la naturaleza racional misma. Y, en efecto, esto le compete por cuanto no usa un órgano corpóreo y, así, alejándose de la naturaleza de lo movible, alcanza la naturaleza de lo que mueve y de lo que actúa. Ahora bien, para que algo pueda determinar su propia inclinación hacia un fin, necesita conocer el fin y la relación con el fin de las cosas que conducen a él; y esto es exclusivo de la razón. Por tanto, un apetito así, no determinado necesariamente por algo distinto, es resultado de una aprehensión de la razón; por ello, el apetito racional, que llamamos voluntad, es una potencia distinta del apetito sensible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La voluntad no se distingue directamente del apetito sensible por seguir una u otra aprehensión, sino por determinar su propia inclinación o tener la inclinación determinada por otro; y estos dos modos de determinarse exigen potencias distintas. Ahora bien, esta diversidad exige también diversidad de aprehensiones, como se desprende de lo dicho. Por eso se acepta casi como consecuencia, y no como punto de partida, la distinción de las facultades apetitivas según la distinción de las aprehensivas.

2. Aunque el apetito tienda hacia algo realmente existente, que es particular y no universal, alguna vez se mueve a apetecer mediante la

sensitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a se ipsa. Et hoc quidem, competit ei in quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem non potest contingere nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis qui voluntas dicitur est alia potentia ab appetitu sensibili.

1. Ad primum igitur dicendum quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio, quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit etiam diversitatem apprehensionum, ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum et non principaliter.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis et non universalis, tamen ad

aprehensión de una condición universal; así, apetecemos un bien concreto a partir de la consideración por la que vemos que el bien es apetecible de suyo; otras veces, en cambio, por la aprehensión de lo particular según su particularidad. Y, por eso, igual que el apetito se distingue, como consecuencia, por la diferencia de la aprehensión que sigue, así también, como consecuencia, se distingue en universal y particular.

3. Dado que los movimientos y las operaciones se dan en lo singular [55] y que de una proposición universal no se puede descender hasta una conclusión particular si no media una asunción particular, la concepción universal del entendimiento no puede aplicarse a la elección de una acción, que es como la conclusión en los temas relacionados con las acciones, como se señala en el VII de la *Ética* [56], si no media una aprehensión particular. Por eso el movimiento que acompaña a una aprehensión universal del entendimiento mediante una aprehensión particular de los sentidos, no necesita otra potencia motora que corresponda al entendimiento y otra que corresponda a los sentidos, como ocurre con el apetito que acompaña inmediatamente a una aprehensión. Y además, la potencia motora imperada, de la que trata este argumento, es una potencia inserta en los músculos y los nervios, luego no puede pertenecer a la parte intelectiva que no usa órgano alguno.

4. Los sentidos y el entendimiento pertenecen a distintos géneros de potencias porque difieren por la naturaleza de lo aprehensible en cuanto aprehensible, pues los sentidos tienden a aprehender lo particular mientras que el entendimiento tiende a aprehender lo universal. El apetito superior e inferior, en cambio, no difieren por diferencias de lo apetecible en cuanto apetecible, puesto que a veces uno y otro apetito tienden a un mismo bien, sino que difieren por el modo distinto de apetecer,

appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis condicionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus bonum simpliciter esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita etiam ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

3. Ad tertium dicendum quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari, non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus ut dicitur in VII Ethicorum, nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem. Et praeterea, motiva imperata, de qua obiectio tangit, est vis affixa musculis et nervis, unde non potest esse intellectivae partis quae organo non utitur.

4. Ad quartum dicendum quod quia sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc ad diversa genera pertinent potentiarum: sensus enim tendit in apprehendendum particulare sed intellectus in apprehendendum universale; appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem bonum tendat quan-

---

[55] Cf. ARISTÓTELES, *Ethica* 3 c.2 (1110b6), c.4 (1111a23).
[56] ARISTÓTELES, c.3 (1147a24ss).

como se desprende de lo dicho; por eso son ciertamente potencias distintas, pero no géneros distintos de potencias.

Artículo 5

Si la voluntad quiere algo necesariamente[57]

Argumentos por los que parece que sí. 1. Según Agustín, en el XIII *De Trinitate*[58], todos desean la bienaventuranza con voluntad unánime; pero lo que todos desean con unanimidad, se desea necesariamente, porque si no fuera necesariamente, sucedería que alguno no lo desearía. Luego la voluntad desea algo con necesidad.

2. Todo motor de virtud perfecta mueve a su móvil necesariamente; pero, según el Filósofo en *De anima* III[59], el bien es motor de la voluntad en cuanto que es aprehendido; luego, puesto que existe algún bien perfecto, como Dios y la bienaventuranza, como también se dice en el I de la *Ética*[60], habrá algo que mueve necesariamente a la voluntad, y así ésta apetece algo necesariamente.

3. La inmaterialidad es la causa de que una potencia no pueda ser obligada, pues las potencias que están insertas en órganos son obligadas, como se ve claramente sobre todo en la potencia motora; pero el entendimiento es una potencia más inmaterial que la voluntad, lo que es evidente pues tiene un objeto más inmaterial, lo universal, mientras que el objeto de la voluntad es el bien que existe en las cosas particulares. Por tanto, dado que el entendimiento se ve obligado a afirmar algo necesariamente, como se dice en el V de la *Metafísica*[61], parece que también la voluntad apetecerá algo con necesidad.

doque uterque appetitus, sed differunt penes diversum modum appetendi ut ex dictis patet; et ideo sunt quidem diversae potentiae sed non diversa potentiarum genera.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum voluntas aliquid de necessitate velit. Et videtur quod sic, quia, secundum Augustinum in XIII De Trinitate, beatitudinem omnes una voluntate expetunt; sed quod ab omnibus communiter expetitur de necessitate expetitur: si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti; ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Praeterea, omne motivum perfectae virtutis de necessitate movet suum mobile; sed secundum Philosophum in III De anima bonum est motivum voluntatis secundum quod apprehenditur; ergo cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut etiam dicitur in I Ethicorum, aliquid erit quod voluntatem de necessitate movebit, et ita a voluntate aliquid necessario appetetur.

3. Praeterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiae enim organis affixae coguntur, sicut patet praecipue de motiva; sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas, quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectum, scilicet universale, cum bonum in rebus particularibus existens sit obiectum voluntatis; cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V Metaphysicae, videtur quod etiam voluntas de necessitate aliquid appetat.

---

[57] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.25 a.2; *Summa* 1 q.82 a.1; *De malo* q.6 a.unic.
[58] C.4: ML 42,1018; *Obras completas...* V (BAC) 710.
[59] Aristóteles, c.15 (433b11).
[60] Aristóteles, c.18 (1101b30).
[61] Aristóteles, c.6 (1015b6).

4. La necesidad sólo se quita de la voluntad en razón de la libertad, a la que parece oponerse la necesidad; pero no toda necesidad se opone a la libertad, por lo que dice Agustín en el V *De civitate Dei*[62]: *Si definimos la necesidad como aquello que nos hace decir: «es necesario que esto sea o suceda así», no veo por qué temer que ella nos quite la libertad de la voluntad.* Luego la voluntad quiere algo necesariamente.

5. Es necesario aquello que no puede no existir; pero Dios no puede no querer el bien, del mismo modo que no puede no ser bueno; luego necesariamente quiere el bien y, así, alguna voluntad quiere algo necesariamente.

6. Según Gregorio[63], *el pecado que no es borrado mediante la penitencia después arrastra, con su propio peso, hacia otro pecado;* ahora bien, no se comete ningún pecado sin la voluntad, según Agustín[64]; luego, como el ser arrastrado es un acto violento, según se demuestra en *Física* VII[65], uno puede ser obligado violentamente a querer algo necesariamente.

7. Dice el Maestro en la distinción 25 del libro I[66], y lo toma de Agustín[67], que en el segundo estado, es decir en el estado de culpa, no puede el hombre no pecar, antes de la reparación incluso mortalmente, después de la reparación al menos venialmente; pero tanto el pecado mortal como el venial son voluntarios; luego hay algún estado del hombre en el cual no puede no querer aquello que constituye pecado y, así, la voluntad quiere necesariamente algo.

8. Cuanto más capaz de mover es una cosa por naturaleza, tanto más capaz es por naturaleza de causar necesidad; pero el bien puede mover más que la verdad, puesto que está en las cosas mientras que la verdac

4. Praeterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita; sed non omnis necessitas impedit libertatem, unde dicit Augustinus in V De civitate Dei «Si illa diffinitur esse necessitas secundum quam dicimus 'Necesse est ut ita sit vel ita fiat', nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis»; ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Praeterea, necessarium est quod non potest non esse; sed Deus non potest non velle bonum sicut non potest non esse bonus; ergo necessario vult bonum, et ita aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Praeterea, secundum Gregorium «peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit»; peccatum autem non committitur nisi voluntate secundum Augustinum; cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII Physicorum, aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Praeterea, secundum quod Magister dicit in xxv dist. I libri et sumit ex verbis Augustini, in secundo statu, id est in statu culpae, non potest homo non peccare, ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter; sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium; ergo aliquis status hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatum consistit, et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

8. Praeterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum tanto magis natum est necessitatem inferre; sed bonum magis potest movere quam verum, cum bonum sit

---

[62] C.10: ML 41,152; *Obras completas,* o.c. XVI, 318.
[63] Cf. *Moral.* 25 c.9: ML 76,334B; también PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.36 c.3.
[64] Cf. *De vera relig.* c.14: ML 34,133; *Obras completas,* o.c. IV, 98-100.
[65] ARISTÓTELES, c.3 (243a24).
[66] PEDRO LOMBARDO: *Sent.* c.5.
[67] Cf. *De civ. Dei* 22 c.30: ML 41,802; *Obras completas,* o.c. XVII, 954.

está sólo en la mente, como se dice en el VI de la *Metafísica*[68]; luego, puesto que la verdad somete al entendimiento, con mucha mayor fuerza el bien someterá a la voluntad.

9. El bien marca con más fuerza que la verdad, y la prueba de ello es que el amor, que es la marca del bien, es más unitivo que el conocimiento, que es la marca de la verdad; pues el amor, según Agustín[69], es una vida que une al amante con el amado; luego el bien puede infligir más necesidad a la voluntad que la verdad al entendimiento y, así, igual que en el argumento anterior.

10. Cuanto más poderosa es una potencia sobre sus objetos, tanto menos puede ser obligada por ellos; pero la razón puede más sobre sus objetos que la voluntad, pues la razón, según Agustín en el XII *De Trinitate*[70], forma en sí misma especies de las cosas, mientras que la voluntad no, sino que es movida por lo apetecible; luego la voluntad puede ser más obligada por lo apetecible que la razón por lo cognoscible y, así, igual que antes.

11. Lo que de suyo es inherente, lo es por necesidad; pero querer algo es de suyo inherente a la voluntad; luego la voluntad necesariamente quiere algo. Prueba de la menor: el bien supremo es querido de suyo, luego siempre que la voluntad se dirige hacia él, lo quiere de suyo; pero siempre se dirige hacia él, porque se dirige hacia él por naturaleza; luego la voluntad siempre quiere de suyo el bien supremo.

12. En el conocimiento de la ciencia encontramos necesidad, pero igual que *todos los hombres por naturaleza desean saber,* según el Filósofo en el I de la *Metafísica*[71], así también por naturaleza quieren el bien; luego en la voluntad encontramos necesidad.

in rebus, verum autem in mente tantum, ut dicitur in VI Metaphysicae; ergo cum verum cogat intellectum multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Praeterea, bonum fortius imprimit quam verum, quod patet ex hoc quod amor qui est impressio boni, est magis unitivus quam cognitio quae est impressio veri: amor enim secundum Augustinum est vita quaedam uniens amantem amato; ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui, et sic idem quod prius.

10. Praeterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua obiecta tanto minus potest ab eis cogi; sed ratio magis potest in sua obiecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum XII De Trinitate, format in se species rerum, non autem voluntas sed movetur ab appetibilibus; ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus, et sic idem quod prius.

11. Praeterea, quod per se inest de necessitate inest; sed velle aliquid per se inest voluntati; ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediae: summum bonum est per se volitum; ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas per se ipsum vult; sed semper in ipsum fertur quia naturaliter fertur in ipsum; ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Praeterea, in cognitione scientiae necessitas invenitur; sed sicut «Omnes homines naturaliter volunt scire» secundum Philosophum in I Metaphysicae, ita etiam naturaliter volunt bonum; ergo, in voluntate boni necessitas invenitur.

---

[68] ARISTÓTELES, c.4 (1027b25).

[69] *De Trin.* 8 c.10: ML 42,960; *Obras completas,* o.c. V, 534; cf. S. TH., *Summa* 1-2 q.28 a.1.

[70] Mejor en *De Gen. ad litt.* 12 c.23: ML 34,473; *Obras completas,* o.c. XV, 1238.

[71] ARISTÓTELES, c.1 (980a21).

13. La glosa[72] de Rom 7,15 dice que la voluntad quiere por naturaleza el bien; pero las cosas que son inherentes por naturaleza son por necesidad; luego la voluntad quiere el bien por necesidad.

14. Todo lo que aumenta y disminuye puede quitarse totalmente; pero la libertad de la voluntad puede aumentar y disminuir, pues el hombre tuvo un albedrío más libre antes del pecado que después del pecado, según Agustín[73]; luego la libertad de la voluntad puede quitarse totalmente y, así, la voluntad puede ser obligada necesariamente.

PERO EN CONTRA. 1. Según Agustín, en V *De civitate Dei*[74], si algo es voluntario, no es necesario; pero todo lo que queremos es voluntario, luego la voluntad no quiere nada necesariamente.

2. Bernardo[75] dice que *el libre albedrío es lo más poderoso después de Dios;* pero lo que es así no puede ser obligado por nada; luego la voluntad no puede ser obligada a querer necesariamente.

3. La libertad se opone a la necesidad; pero la voluntad es libre; luego no quiere nada con necesidad.

4. Dice Bernardo[76] que el libre albedrío, por su nobleza innata, no es movido por ninguna necesidad; pero la dignidad de la voluntad no puede ser quitada; luego la voluntad no puede querer algo con necesidad.

5. Las facultades racionales se relacionan con cosas opuestas según el Filósofo[77]; pero la voluntad es una potencia racional, pues está en la razón como se dice en III *De anima*[78]; luego se relaciona con cosas opuestas y, así, no está determinada a nada necesariamente.

13. Praeterea, glosa Rom VII, 15 dicit quod voluntas «vult naturaliter bonum»; sed ea quae insunt secundum naturam sunt de necessitate; ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Praeterea, omne quod augetur et minuitur potest etiam totaliter auferri; sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum secundum Augustinum; ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli, et ita voluntas potest de necessitate cogi.

SED CONTRA, secundum Augustinum in V De civitate Dei, si aliquid est voluntarium non est necessarium; sed omne quod volumus est voluntarium; ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Praeterea, Bernardus dicit quod «liberum arbitrium potentissimum est sub Deo»; sed quod est tale non potest cogi ab aliquo; ergo, voluntas non potest cogi ut aliquid de necessitate velit.

3. Praeterea, libertas opponitur necessitati; sed voluntas est libera; ergo non de necessitate aliquid vult.

4. Praeterea, Bernardus dicit quod «liberum arbitrium ex ingenita nobilitate nulla necessitate movetur»; sed dignitas voluntatis auferri non potest; ergo, non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Praeterea, potestates rationales se habent ad opposita secundum Philosophum; sed voluntas est rationalis potentia: est enim in ratione ut dicitur in III De anima; ergo se habet ad opposita, et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

---

[72] De PEDRO LOMBARDO: ML 191,1423A.
[73] Cf. *Enchir.* c.105: ML 40,281; *Obras completas,* o.c. IV, 612. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.25 c.4.
[74] C.10: ML 41,152; *Obras completas,* o.c. XVI, 319.
[75] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.10: ML 182,1019A-B.
[76] Cf. ibid., c.3: ML 182,1004D.
[77] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 9 c.2 (1046b4).
[78] ARISTÓTELES, c.14 (432b5).

6. Lo que está determinado a algo necesariamente, está determinado por naturaleza; pero la voluntad se contrapone al apetito natural; luego la voluntad no quiere nada con necesidad.

7. Precisamente porque algo es voluntario, decimos que está en nosotros de modo que nosotros somos dueños de ello; pero podemos querer y no querer aquello que está en nosotros y de lo que somos dueños; luego todo lo que quiere la voluntad, lo puede querer y no querer y, así, no quiere nada con necesidad.

RESPUESTA. Hay que decir que hay dos clases de necesidad, según se desprende de las palabras de Agustín en V *De civitate Dei* [79]: una necesidad de coacción, y ésta de ninguna manera puede darse en la voluntad, y una necesidad de inclinación natural, así decimos que Dios vive necesariamente, y, con esta clase de necesidad, la voluntad sí quiere alguna cosa necesariamente. Para verlo con claridad hay que saber que, en las cosas ordenadas, es necesario que la primera esté incluida en la segunda y que en la segunda se encuentre no sólo lo que le compete según su propia razón, sino también lo que le compete en razón de la primera; así al hombre le conviene no sólo usar la razón, que le compete según su propia diferencia que es racional, sino también usar el alimento o los sentidos, que también le competen por su género, que es animal o ser vivo. Y algo semejante vemos en los sentidos porque, al ser el tacto como el fundamento de todos los demás [80], en el órgano de cada uno de los sentidos no sólo encontramos la propiedad de aquel sentido del que es órgano propio, sino también la propiedad del tacto; así el ojo no sólo siente lo blanco y lo negro por cuanto es órgano de la vista, sino que también siente el calor y el frío y es afectado con sus excesos por cuanto es órgano del tacto.

6. Praeterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid naturaliter est determinatum ad illud; sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur; ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Praeterea, ex eo quod aliquid est voluntarium dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius simus; sed illud quod est in nobis, cuius domini sumus, possumus velle et non velle; ergo omne quod voluntas vult potest velle et non velle, et ita non de necessitate aliquid vult.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini in V De civitate Dei XI cap., duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in rebus ordinatis oportet primum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem sed etiam quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam quae est rationale, sed etiam uti sensu vel alimento, quod etiam ei competit secundum genus suum quod est animal vel vivum. Et similiter etiam videmus in sensibus quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscuiusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cuius est proprium organum, sed etiam proprietas tactus; sicut oculus non solum sentit album et nigrum in quantum est organum visus sed etiam sentit calidum et frigidum et corrumpitur ab eorum excellentiis secundum quod est organum tactus.

---

[79] C.10: ML 41,152; *Obras completas,* o.c. XVI, 319.
[80] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.3 (413b4).

Ahora bien, la naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal modo que la voluntad misma es una naturaleza, pues a todo lo que encontramos en la realidad lo llamamos naturaleza. Por eso, en la voluntad hay que encontrar no sólo lo que es propio de la voluntad, sino también lo que es de la naturaleza. Lo propio de toda naturaleza creada es estar ordenada por Dios hacia el bien, apeteciéndolo necesariamente, con lo que incluso en la voluntad hay un apetito natural del bien que le es conveniente; y además de este apetito tiene el apetecer algo por propia determinación, no por necesidad, y esto le compete en cuanto que es voluntad. Pero igual que hay orden de la naturaleza con respecto a la voluntad, también se establece un orden de las cosas que quiere la voluntad por naturaleza, con respecto a las cuales se ordena la voluntad por sí misma y no por naturaleza. Por ello, igual que la naturaleza es el fundamento de la voluntad, lo apetecible que se apetece naturalmente es el principio y el fundamento de todas las demás cosas apetecibles. Ahora bien, entre las cosas apetecibles el fin es el fundamento y el principio de las cosas que son para el fin, puesto que las cosas que son para el fin sólo son apetecidas en razón del fin. En consecuencia, lo que quiere necesariamente la voluntad, como determinada hacia ello con inclinación natural, es el fin último, como la bienaventuranza y las cosas que se incluyen en ella, tales como el existir, el conocimiento de la verdad y cosas semejantes; pero hacia las demás cosas no está determinada necesariamente con inclinación natural, sino por propia disposición y sin necesidad alguna.

Ahora bien, aunque la voluntad quiera el fin último con una inclinación necesaria, de ningún modo se puede conceder que esté obligada a quererlo; pues la coacción es precisamente la inducción de alguna violencia. Y violento, según el Filósofo en el III de la *Ética*[81], es *aquello*

Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud, unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum ex se ipsa determinatur non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem, cum quae sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo id quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione sed propria dispositione absque omni necessitate.

Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio: violentum autem est, secundum Philosophum in III Ethicorum, «cuius principium est extra nil conferente vim passo», sicut

[81] ARISTÓTELES, c.1 (1110a1-b15) según la traducción de ROBERTO GROSSETESTE (ed. Gauthier 179.181).

cuyo principio es exterior, sin que el paciente contribuya en nada; como ocurre cuando una piedra es arrojada hacia arriba, porque de ningún modo está inclinada a este movimiento de suyo. Pero, dado que la voluntad misma es una inclinación, pues es un apetito, no puede ocurrir que la voluntad quiera algo y su inclinación no se dirija hacia ello y, así, no puede suceder que la voluntad quiera algo violenta o coaccionadamente, incluso cuando quiere algo con inclinación natural. Queda claro, por tanto, que la voluntad no quiere nada necesariamente con necesidad de coacción; ahora bien, sí quiere algo necesariamente con necesidad de inclinación natural.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Ese apetito común de la bienaventuranza no procede de coacción alguna, sino de la inclinación natural.

2. Por mucho que un bien mueva eficazmente a la voluntad, no puede obligarla, porque al afirmar que quiere algo se afirma que tiene inclinación hacia ello, y esto es contrario a la coacción. Pero por la perfección de algún bien puede suceder que la voluntad se oriente hacia él con inclinación de necesidad natural.

3. El entendimiento entiende algo naturalmente igual que la voluntad quiere algo naturalmente; pero la coacción no es contraria al entendimiento por su propia naturaleza mientras que sí es contraria a la voluntad, pues aunque el entendimiento tienda hacia algo, no da nombre a la inclinación del hombre, mientras que la voluntad sí designa esta inclinación. Por ello, cuanto se hace según la voluntad se hace según la inclinación del hombre y por esto no puede ser violento. La operación del entendimiento, sin embargo, puede ser contraria a la inclinación del hombre que es la voluntad, por ejemplo, cuando a alguien le agrada una opinión y por la eficacia de los razonamientos es llevado a asentir con el entendimiento lo contrario.

si lapis sursum proiciatur, quia nullo modo quantum est de se ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violente velit, etiam etsi aliquid naturali inclinatione velit. Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis; vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

1. Ad primum igitur dicendum quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione sed ex naturali inclinatione.

2. Ad secundum dicendum quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest, quia ex quo ponitur quod velit aliquid ponitur inclinationem habere in illud, quod est coactioni contrarium. Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus aliquid naturaliter intelligit sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem sicut et voluntati: intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quicquid fit secundum voluntatem fit secundum hominis inclinationem et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis quae est voluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

4. Agustín se está refiriendo a la necesidad natural, que no excluimos en algunos casos; y esta necesidad se da también en la voluntad divina e incluso en el ser divino; pues éste es necesario por sí mismo, como se dice en el V de la *Metafísica*[82].

5. Con eso queda respondido el 5.

6. El pecado cometido no arrastra a la voluntad coaccionando sino inclinando, por cuanto priva de la gracia por la cual el hombre estaba reforzado contra el pecado, y también porque como consecuencia del pecado quedan en el alma una disposición y un hábito que inclina al pecado siguiente.

7. Acerca de esto hay dos opiniones. Unos[83] dicen que el hombre, por más que esté en estado de pecado mortal, puede evitar el pecado mortal mediante la libertad de la voluntad, y explican el *no puede no pecar*, como que no puede no tener pecado; así, por ejemplo, llamamos ver a tener vista y a usar la vista, y puede según ambos no pecar, es decir, no hacer pecado. Y con esto es manifiesto que ninguna necesidad induce a la voluntad a consentir con el pecado. Otros[84], en cambio, dicen que igual que en esta vida el hombre no puede evitar el pecado venial, no porque no pueda evitar uno u otro, sino porque no puede evitar todos hasta el punto de no cometer ninguno, ocurre lo mismo con los mortales en quien carece de la gracia. Y de acuerdo con esta opinión también es claro que la voluntad no tiene necesidad de querer una cosa u otra, aunque sin la gracia se encuentra mermada en la indeficiente inclinación hacia el bien.

8. La forma recibida en una cosa no mueve la cosa en la que es recibida, sino que el tener esa forma determinada es el haber sido mo-

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum; et haec etiam necessitas in divina voluntate invenitur sicut et in divino esse; ipse enim est necessarium per se ipsum, ut dicitur in V Metaphysicae.

5. Unde patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem sed inclinando, in quantum privat gratiam per quam homo fortificabatur contra peccatum, et in quantum etiam ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

7. Ad septimum dicendum quod circa hoc duplex est opinio: quidam enim dicunt quod homo, quantumcumque sit in statu peccati mortalis, potest mortale peccatum vitare per libertatem voluntatis; et exponunt quod dicitur non potest non peccare, id est non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu; potest autem secundum eos non peccare, id est non uti peccato: et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntatem ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt quod sicut homo in statu huius vitae non potest peccatum veniale vitare, non quin possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat, ita est etiam et de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc etiam patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

8. Ad octavum dicendum quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse, sed movetur ab

[82] ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.6 (1015b9); cf. AVICENA, *Metaph.* 8 c.4 (f. 98vb).
[83] Cf. S. TH., *In Sent.* 2 d.28 q.1 a.2 ad 1.
[84] BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.28 a.2 q.2.

vida; pero es movida por un agente exterior; como ocurre en un cuerpo que se calienta mediante el fuego, que no es movido por el calor recibido sino por el fuego. Así también el entendimiento no es movido por la especie ya recibida o por la verdad que acompaña a la especie, sino por alguna cosa exterior que imprime en el entendimiento, como es el entendimiento agente o la imagen de la fantasía o algo semejante. Además, lo mismo que la verdad es proporcionada al entendimiento, el bien es proporcionado al afecto; de ahí que la verdad, por el hecho de estar en la aprehensión, no tiene menos capacidad natural para mover al entendimiento que el bien para mover al afecto. Y además el hecho de que la voluntad no sea coaccionada por el bien no se debe a la incapacidad de mover del bien, sino a la razón misma de la voluntad, como es claro por lo dicho.

9. Y así también queda clara la respuesta a este argumento.

10. Una cosa que está fuera del alma sólo imprime su especie en el entendimiento posible mediante la operación del entendimiento agente y, por eso, decimos que el alma forma en sí misma las formas de las cosas. De modo semejante, tampoco la voluntad tiende hacia lo apetecible sin una operación de la voluntad, por lo que el argumento no concluye. Además, se puede decir lo mismo que en los dos argumentos precedentes.

11. El bien supremo es querido de suyo, y la voluntad de suyo y por naturaleza lo quiere. Pero no siempre lo quiere en acto, pues no es necesario que las cosas que son convenientes por naturaleza al alma, estén siempre en acto en el alma, del mismo modo que los principios que son conocidos por naturaleza no siempre son considerados en acto.

12. No pertenecen a la misma clase de necesidad la necesidad con la que, mediante la ciencia, conocemos algo necesariamente y la necesidad con la que apetecemos la ciencia necesariamente, pues el primer caso puede darse con necesidad de coacción, mientras que el segundo sólo

exteriori agente, sicut corpus quod calefit per ignem non movetur a calore recepto sed ab igne; ita etiam et intellectus non movetur a specie iam recepta vel a vero quod consequitur ipsam speciem, sed ab aliqua re exteriori quae imprimit in intellectum, sicut est intellectus agens vel phantasma vel aliud aliquid huiusmodi. Et praeterea, sicut verum est proportionatum intellectui ita et bonum affectui; unde verum propter hoc quod est in apprehensione non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et praeterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono non est ex insufficientia boni ad movendum sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

9. Et per hoc etiam patet responsio ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod res quae est extra animam non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis; et pro tanto dicitur anima in se ipsa formas rerum formare. Et similiter etiam non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat, unde ratio non sequitur. Et praeterea potest dici sicut ad praecedentia duo.

11. Ad undecimum dicendum quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult. Non tamen semper illud vult in actu; non enim oportet ea quae sunt naturaliter animae convenientia semper actu in anima esse, sicut principia quae sunt naturaliter cognita non semper actu considerantur.

12. Ad duodecimum dicendum quod non ad eandem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis sed

con necesidad de inclinación natural. Y así, también la voluntad quiere el bien necesariamente, en cuanto que lo quiere por naturaleza.

13. Y con esto es clara la respuesta al argumento 13.

14. La libertad que aumenta y disminuye es la libertad de pecado y de miseria, no la libertad de coacción[85]; luego no se sigue que la voluntad pueda llegar a ser coaccionada.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRARIO. 1. Esa autoridad hay que entenderla como referida a la libertad de coacción, que repugna a la voluntad, pero no referida a la necesidad de la inclinación natural que, según Agustín en V *De civitate Dei*[86], no repugna a la voluntad.

2. No se debe a la impotencia de la voluntad el ser llevada a algo necesariamente con inclinación natural, sino a su vigor, igual que un cuerpo grave es mucho más vigoroso cuanto con más necesidad es arrastrado hacia abajo; se debería a la impotencia de la libertad el ser coaccionada por otro.

3. La libertad, según Agustín[87], se opone a la necesidad de coacción, no a la necesidad de la inclinación natural.

4. Sólo repugna a la dignidad de la voluntad la necesidad de coacción, no la necesidad natural.

5. La voluntad se relaciona con cosas opuestas en cuanto que es racional, y esto es considerarla según lo que le es propio; pero en cuanto que es una naturaleza, nada impide que pueda ser determinada naturalmente.

6. La voluntad se contrapone al apetito natural, si lo consideramos en sentido preciso, es decir, en cuanto que es únicamente natural; igual

secundum nonnisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic etiam, voluntas de necessitate vult bonum, in quantum naturaliter vult bonum.

13. Et per hoc patet solutio ad tertium decimum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod libertas quae augetur et minuitur est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

1. Ad primum autem in contrarium dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quae secundum Augustinum in V De civitate Dei voluntati non repugnat.

2. Ad secundum dicendum quod non pertinet ad impotentiam voluntatis si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur sed ad eius virtutem, sicut grave tanto est virtuosius quanto maiori necessitate deorsum fertur; pertineret autem ad eius infirmitatem si ab alio cogeretur.

3. Ad tertium dicendum quod libertas secundum Augustinum opponitur necessitati coactionis, non autem necessitati naturalis inclinationis.

4. Ad quartum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis sed sola necessitas coactionis.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas in quantum est rationalis, ad opposita se habet; hoc est enim considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quaedam nihil prohibet eam determinari naturaliter ad unum.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est

---

[85] Cf. BERNARDO, *De grat. et lib. arb.* c.8.9: ML 182,1014.1016. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.25 c.8.

[86] C.10: ML 41,152; *Obras completas,* o.c. XVI, 319.

[87] *De civ. Dei* 5 c.10: ML 41,152; *Obras completas,* o.c. XVI, 319.

que el hombre se contrapone a lo que es animal únicamente. Pero no se contrapone al apetito natural de un modo absoluto, sino que lo incluye, como el hombre incluye al animal.

7. Este argumento vale referido a la voluntad en cuanto que es voluntad, pues lo propio de la voluntad en cuanto que es voluntad es que sea dueña de sus actos[88].

Artículo 6

Si la voluntad quiere necesariamente cuanto quiere[89]

Argumentos por los que parece que sí. 1. Una cosa cuanto más noble es, más inmutable es; pero vivir es más noble que ser, entender más noble que vivir, y querer más que entender; luego el querer es más inmutable que el ser. Pero el ser del alma que quiere es inmutable, porque es incorruptible; luego su querer es inmutable y, así, cuanto quiere lo quiere inmutable y necesariamente.

2. Cuanto algo es más conforme con Dios, más inmutable es; pero el alma es más conforme con Dios en la segunda[90] conformidad, que es de semejanza, que en la primera que es de imagen[91]. En la primera conformidad tiene inmutabilidad, porque el alma no puede perder la imagen según el Sal 38,7: *El hombre pasa en la imagen*. Luego también en la segunda conformidad, que es de semejanza y consiste en la debida ordenación de la voluntad, tendrá inmutabilidad para que la voluntad quiera inmutablemente el bien y no pueda querer el mal.

animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum sicut homo includit animal.

7. Ad septimum dicendum quod illa etiam ratio procedit de voluntate secundum quod vountas est; hoc enim est proprium voluntatis in quantum est voluntas quod sit domina suorum actuum.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum voluntas de necessitate velit quicquid vult. Et videtur quod sic: quanto enim aliquid est nobilius tanto est immutabilius; sed vivere est nobilius quam esse, intelligere quam vivere, et velle quam intelligere; ergo velle est immutabilius quam esse; sed esse animae volentis est immutabile, quia est incorruptibile; ergo et velle eius est immutabile et ita quicquid vult immutabiliter et necessario vult.

2. Praeterea, quanto aliquid est Deo conformius tanto est immutabilius; sed magis conformatur anima Deo secunda conformitate quae est similitudinis quam prima conformitate quae est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem quia non potest imaginem amittere anima secundum illud Psal. «In imagine pertransit homo»; ergo et secundum conformitatem secundam, quae est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem ut voluntas immutabiliter velit bonum nec possit velle malum.

---

[88] Cf. Aristóteles, *Ethica* 3 c.1 (1110a17); cf. S. Th., *De malo* q.6 a.unic. sed c.3. Cf. Nemesio, *De nat. hom.* c.41: MG 40,776A; Bd 117.

[89] Lugar paralelo: *Summa* 1 q.82 a.2.

[90] Evoca el *hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza* de Gén 1,26.

[91] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.16 c.4.

3. Como se relaciona el acto con el ente en acto, así se relaciona la potencia con el ente potencial; pero Dios, por ser bueno en acto, no puede hacer nada malo en acto; luego incluso su potencia, que es buena, no puede producir algo que sea malo en potencia y, así, la voluntad, que la produjo la potencia divina, no puede tender al mal.

4. Según el Filósofo[92] en VI y VII de la *Ética*, igual que se relacionan los principios con las conclusiones en las ciencias demostrativas, así se relacionan los fines con las cosas que son para los fines en el ámbito de lo operable y apetecible; pero a partir de los principios que son conocidos naturalmente se induce necesidad en el entendimiento para conocer las conclusiones necesariamente; luego, puesto que la voluntad quiere necesariamente el fin último como ya hemos dicho[93], querrá también necesariamente todas las demás cosas que se ordenan al fin último.

5. Todo lo que está determinado por naturaleza a una cosa lo consigue necesariamente, si no hay algún impedimento; pero la voluntad *quiere por naturaleza el bien,* como dice la glosa[94] de Rom 7,15; luego quiere inmutablemente el bien, pues no hay nada que se lo pueda impedir, ya que es *la más poderosa después de Dios*, según Bernardo[95].

6. El mal se opone al bien como la tiniebla a la luz; pero la vista, que está determinada por naturaleza a conocer la luz y lo luminoso, lo ve de un modo tan natural que lo que está en tinieblas no lo ve; luego también la voluntad, cuyo objeto es el bien, quiere el bien tan inmutablemente que de ningún modo podrá querer el mal y, así, la voluntad tiene alguna necesidad no sólo respecto al fin último sino también respecto a las otras cosas.

3. Praeterea, sicut se habet actus ad ens actu ita potentia ad ens potentiale; sed Deus cum sit actu bonus non potest aliquid actu malum facere; ergo etiam eius potentia, quae bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia, et ita voluntas, quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Praeterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethicorum, sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis ita fines ad ea quae sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus; sed ex principiis quae sunt naturaliter scita inducitur necessitas in intellectum ut conclusiones de necessitate cognoscat; ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum iam dictum, de necessitate etiam volet onmia alia quae in finem ultimum ordinantur.

5. Praeterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid de necessitate consequitur illud nisi sit aliquid impediens; sed voluntas «naturaliter vult bonum» ut dicit glosa Rom VII, 15; ergo immutabiliter vult bonum cum non sit aliquid quod eam impedire posset, eo quod «est sub Deo potentissima» secundum Bernardum.

6. Praeterea, sicut tenebra opponitur luci ita malum bono; sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida ita naturaliter ea videt quod illud quod est tenebrosum videre non potest; ergo et voluntas cuius obiectum est bonum ita immutabiliter vult bonum quod malum nullo modo velle poterit, et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi sed etiam respectu aliorum.

---

[92] ARISTÓTELES, 6 c.10 (1144a31); 7 c.8 (1151a16).
[93] *Supra* a.5.
[94] De PEDRO LOMBARDO: ML 191,1423A.
[95] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.10: ML 182,1019A-B.

PERO EN CONTRA. 1. Agustín[96] dice que la *voluntad es con la que se peca y se vive rectamente;* luego la voluntad no se relaciona inmutablemente ni con el bien ni con el mal.

2. Según Agustín[97], *el pecado es hasta tal punto voluntario que, si no hay voluntario, no hay pecado;* si, por tanto, el pecado de ningún modo procede de la voluntad, no hay pecado de ningún modo, lo que es manifiestamente falso por experiencia.

RESPUESTA. Hay que decir que afirmamos que algo es necesario precisamente porque está inmutablemente determinado a una cosa. Por eso, como la voluntad se relaciona de un modo indeterminado con respecto a muchas cosas, no tiene necesidad respecto a todas, sino sólo respecto a las que está determinada con inclinación natural, como se ha dicho[98]. Y porque todo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a principio, es necesario que aquello a lo que la voluntad está determinada sea el principio de apetecer las cosas con respecto a las cuales no está determinada, y esto es el fin último, como hemos dicho[99]. Ahora bien, hallamos indeterminación de la voluntad respecto a tres cosas: respecto al objeto, respecto al acto y respecto al orden hacia el fin.

Respecto al objeto está, en efecto, indeterminada la voluntad respecto a las cosas que son para el fin, no en cuanto al fin último mismo, como se ha dicho[100]. Y esto sucede porque se puede llegar al fin último por muchas vías, y a entes diversos competen diversas vías para llegar a él. Por eso no pudo estar el apetito de la voluntad determinado con respecto a las cosas que son para el fin, como lo está en las cosas naturales, que para llegar a un fin cierto y determinado sólo tienen vías ciertas y deter-

SED CONTRA, Augustinus dicit quod «voluntas est qua peccatur et recte vivitur»; ergo voluntas non se habet immutabiliter neque ad bonum neque ad malum.

2. Praeterea, secundum Augustinum, «peccatum adeo est voluntarium quod nisi sit voluntarium non est peccatum»; si igitur peccatum, nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit, quod experimento patet esse falsum.

RESPONIO. Dicendum quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile et indeterminatum ad determinatum sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus, ut dictum est. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis in finem.

Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determi-

[96] *Retract.* 1 c.9: ML 32,596; cf. S. TH., *Summa* 1-2 q.20 a.1 sed c.1.
[97] Cf. *De vera relig.* c.14: ML 34,133; *Obras completas,* o.c. IV, 98.
[98] *Supra* a.5.
[99] Ibid.
[100] Ibid.

minadas. Y así queda claro que las cosas naturales apetecen las cosas que son para el fin con igual necesidad que el fin, de modo que no hallamos en ellas nada que puedan apetecer o no apetecer. La voluntad, en cambio, apetece necesariamente el fin último, de modo que no puede no apetecerlo, pero no apetece con necesidad nada de lo que conduce al fin; por eso, respecto a lo que es para el fin, está en su potestad apetecer una cosa u otra.

En segundo lugar, la voluntad está indeterminada también respecto al acto, porque incluso con respecto a un objeto determinado puede usar su acto cuando quiere, o no usarlo, pues puede pasar al acto de querer cualquier cosa o no pasar, y esto no ocurre en las cosas naturales, porque un cuerpo grave desciende siempre hacia abajo, si no lo impide algo; y esto procede de que las cosas inanimadas no son movidas por sí mismas sino por otras, y de ahí que no tengan en ellas la potestad de moverse o no moverse; las cosas animadas, en cambio, se mueven a sí mismas, y de ahí que la voluntad pueda querer y no querer.

La tercera indeterminación de la voluntad es respecto al orden hacia el fin, en cuanto que la voluntad puede apetecer lo que de verdad está ordenado al fin debido o lo que simplemente lo está en apariencia. Y esta indeterminación se debe a dos cosas: *1)* a la indeterminación en cuanto al objeto en las cosas que son para el fin, y *2)* a la indeterminación de la aprehensión, que puede ser recta o no recta. Pues igual que de un principio verdadero dado no se sigue una conclusión falsa si no hay en la razón falsedad por una falsa asunción o por falsedad en el ordenamiento del principio hasta la conclusión, así también, de la presencia del apetito recto del fin último, no podría seguirse que alguien apeteciera algo desordenadamente si la razón no tomara como ordenable al fin algo que no es ordenable al fin; por ejemplo, quien apetece natu-

natum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem ita et ea quae sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum ut non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem: unde respectu huiusmodi est in eius potestate appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata etiam respectu actus, quia etiam circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet vel non exire, quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu nisi aliquid prohibeat, quod exinde contingit quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis sed ab aliis, unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatae moventur a se ipsis, et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertia indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur vel quod secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit, scilicet ex indeterminatione circa obiectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis quae potest esse recta vel non recta. Sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam vel falso ordinantis principium in conclusionem, ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis inordinate aliquid appeteret nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem quod non est in finem ordinabile; sicut qui appetit naturaliter beatitudinem appetitu recto numquam deduceretur in appeten-

ralmente la bienaventuranza con apetito recto nunca sería llevado a apetecer la fornicación, si no la aprehendiera como un bien del hombre por cuanto que es algo deleitable, y, así, quiere como ordenable a la bienaventuranza una imagen de ésta. Y de esto se sigue la indeterminación de la voluntad, con la que puede apetecer el bien y el mal.

Ahora bien, dado que llamamos libre a la voluntad que carece de necesidad, la libertad de la voluntad se considerará en tres cosas: *1)* en cuanto al acto, en cuanto que puede querer y no querer, *2)* en cuanto al objeto, pues puede querer una cosa u otra, e incluso su opuesta, 3) en cuanto al orden al fin, porque puede querer el bien o el mal. En cuanto a la primera de ellas la voluntad tiene libertad en cualquier estado natural respecto a cualquier objeto, pues el acto de cualquier voluntad está en su potestad respecto a cualquier objeto. La segunda, en cambio, se refiere a algunos objetos, a las cosas que son para el fin y no al fin mismo, y también según cualquier estado de la naturaleza[101]. La tercera, por su parte, no es respecto a todos los objetos, sino respecto a las cosas que son para el fin, ni respecto a cualquier estado de la naturaleza, sino sólo respecto a aquel en el que la naturaleza puede fallar, pues cuando no hay fallo en la aprehensión o en el razonamiento no puede haber voluntad[102] de mal, ni siquiera en las cosas que son para el fin, como sucede en los bienaventurados. Por tanto, decimos que querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad[103], aunque sea un signo de libertad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El ser del alma no está determinado por ella misma, sino por otro; pero ella sí determina su propio querer; y, por eso, aunque el ser sea inmutable, el querer es indetermi-

dam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quiddam delectabile et sic ut ordinabilem in beatitudinem velut quandam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum in quantum potest velle vel non velle, et quantum ad obiectum in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum, et quantum ad ordinem finis in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti; cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem, nec respectu cuiuslibet status naturae sed illius tantum in qua natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis quamvis sit quoddam libertatis signum.

1. Ad primum igitur dicendum quod esse animae non est ei determinatum a se ipsa sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo quamvis esse sit immu-

---

[101] Los estados de la naturaleza humana son: *1)* antes del pecado original, *2)* después del pecado y antes de la gracia, *3)* en la gracia, *4)* en la gloria (cf. S. TH., *Summa* 3 q.53 a.2). O al menos, de naturaleza íntegra y de naturaleza corrupta (cf. *Summa* 1 q.94 a.2).

[102] Voluntad o volición.

[103] ANSELMO, *De lib. arb.* c.1: ML 158,490B.

nado y, por eso, adaptable a cosas diversas. No obstante, no es verdad que entender y querer sean más nobles que ser, si se eliminan del ser, incluso ser así es más noble que entender y querer, según Dionisio en *De divinis nominibus*[104] cap. 5.

2. La conformidad de imagen la observamos en las potencias naturales que le han sido determinadas por la naturaleza, por eso esta conformidad permanece siempre. Pero la conformidad que es de semejanza, se debe a la gracia, a los hábitos y a los actos de las virtudes, a los que se ordena el alma mediante un acto de la voluntad que está en su propia potestad, y por eso esta conformidad no permanece siempre.

3. En Dios no hay potencia pasiva o material, distinta del acto, acerca de la cual trata el argumento, sino que hay potencia activa que es el acto mismo, porque cada ente es capaz de obrar en la medida de que es acto. No obstante, el que la voluntad pueda inclinarse al mal no le viene de que proceda de Dios, sino de que procede de la nada.

4. En las ciencias demostrativas las conclusiones se relacionan con los principios de tal modo que, si se remueve la conclusión, queda removido el principio; y así, por esta determinación de las conclusiones respecto a los principios, el entendimiento está obligado a consentir con las conclusiones a partir de los principios. En cambio, las cosas que son para el fin no tienen esta determinación respecto al fin, de modo que si se quita alguna de ellas se suprima el fin, puesto que se puede acceder al fin último por distintas vías, tanto según la verdad como según la apariencia. Y por eso, de la necesidad inherente al apetito de la voluntad respecto al fin, no le surge necesidad respecto a las cosas que son para el fin.

5. La voluntad quiere por naturaleza el bien, pero no determinadamente un bien concreto; igual que la vista ve por naturaleza el color,

tabile tamen velle indeterminatum est ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam esse si secernantur ab esse, immo sic esse est eis nobilius, secundum Dionysium v cap. De divinis nominibus.

2. Ad secundum dicendum quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales quae sunt ei determinatae a natura, et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas quae est similitudinis, est per gratiam et habitus et actus virtutum, ad quae anima ordinatur per actum voluntatis qui in sua potestate consistit, et ideo ista conformitas non semper manet.

3. Ad tertium dicendum quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quae distinguitur contra actum, de qua obiectio procedit, sed potentia activa quae est ipse actus, quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen hoc quod voluntas sit flexibilis ad malum non habet secundum quod est a Deo sed secundum quod est de nihilo.

4. Ad quartum dicendum quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia quod remota conclusione removetur principium: et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quae sunt ad finem non habent hanc determinationem respectu finis ut remoto aliquo eorum removetur finis, cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas vult naturaliter bonum sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem sed non hunc vel illum

[104] § 3: MG 3,817A; Dion. 327.

pero no ve determinadamente un color u otro. Y, por eso, todo cuanto quiere, lo quiere bajo la razón de bien, pero no es necesario que quiera siempre este bien o aquél.

6. Nada es tan malo que no pueda tener alguna especie de bien, y en razón de esa bondad tiene el poder mover al apetito.

Artículo 7

Si alguien adquiere mérito queriendo lo que quiere necesariamente

Argumentos por los que parece que no. 1. Aquello que uno quiere necesariamente, lo quiere por naturaleza; pero no merecemos por las cosas naturales; luego no merecemos por esa voluntad.

2. El mérito y el demérito se refieren a lo mismo, pero *nadie desmerece por lo que no puede evitar,* según Agustín[105]; luego nadie merece por lo que quiere por necesidad.

3. Nadie merece si no es mediante un acto de virtud; pero todo acto de virtud procede de una elección, no de la inclinación natural; luego nadie merece por aquello que quiere necesariamente.

Pero en contra. 1. Toda criatura desea a Dios natural y necesariamente, pero merecemos por el amor de Dios, luego se puede merecer por lo que uno quiere necesariamente.

2. La bienaventuranza consiste en la vida eterna, pero los santos merecen apeteciendo la vida eterna, luego alguien merece queriendo lo que quiere naturalmente.

determinate. Et propter hoc quicquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

6. Ad sextum dicendum quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni, et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult. Et videtur quod non, quia illud quod quis de necessitate vult naturaliter vult; sed naturalibus non meremur: ergo tali voluntate non meremur.

2. Praeterea, meritum et demeritum sunt circa idem; sed «nullus demeretur in eo quod vitare non potest» secundum Augustinum; ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Praeterea, nullus meretur nisi per actum virtutis; sed omnis actus virtutis est ex electione non autem ex naturali inclinatione; ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

Sed contra. Deum naturaliter et ex necessitate quaelibet creatura appetit; sed in dilectione Dei meremur; ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

2. Praeterea, beatitudo in vita aeterna consistit; sed sancti appetendo vitam aeternam merentur; ergo, aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

---

[105] *De duabus anim.* c.10: ML 42,103; c.11: ML 42,105; *De lib. arb.* III c.18: ML 1295; cf. *Summa* 1-2 q.109 a.8 arg.1.

RESPUESTA. Hay que decir que, de un modo, se adquiere mérito queriendo lo que se quiere necesariamente, y de otro no. Para verlo hay que saber que al hombre y a los animales, de modo diferente, se nos ha proporcionado algo por naturaleza, tanto según el cuerpo como según el alma. A los otros animales, según el cuerpo, se les han proporcionado vestidos específicos, como piel dura, plumas y cosas parecidas, y defensas específicas, como cuernos, garras y similares; y esto es así porque tienen pocas vías para obrar, a las que pueden ordenarse instrumentos determinados. Pero al hombre estas cosas se le han proporcionado en general, por cuanto que la naturaleza le ha dado manos, con las que puede prepararse varias cosas, tanto vestidos como defensas. Y esto precisamente porque la razón del hombre es tan múltiple y alcanza cosas tan diversas que unos instrumentos determinados no podrían proporcionarle las cosas necesarias.

Algo semejante ocurre por parte de la aprehensión, porque a los otros animales se les ha otorgado, según la estimación natural, unas concepciones especiales que les son necesarias; por ejemplo, a la oveja, que el lobo es su enemigo, y otras cosas parecidas. Pero, en vez de esto, al hombre se le han otorgado principios universales entendidos naturalmente, con los cuales puede llegar a todo lo que le es necesario. Y de modo semejante también por parte del apetito, pues a las demás cosas se les ha proporcionado un apetito de algo determinado, así a los graves que tiendan hacia abajo [106], y también a cada animal lo que le es conveniente según su naturaleza. Al hombre, en cambio, se le ha proporcionado el apetito de su último fin en común, es decir, que apetezca por naturaleza ser perfecto en bondad. Pero en qué consista esta perfección, si en las virtudes, o en las ciencias, o en los deleites, o en alguna otra cosa, no le ha sido determinado por la naturaleza.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquis volendo id quod naturaliter vult quodam modo meretur et quodam modo non. Ad cuius evidentiam sciendum est quod differenter est aliquid provisum naturaliter homini et ceteris animalibus tam secundum corpus quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum et plumae et aliqua huiusmodi, specialia etiam munimenta sicut cornua et ungues et huiusmodi, et hoc quia habent paucas vias operandi ad quae possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare. Et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia praeparari.

Similiter etiam est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem extimationem quaedam speciales conceptiones eis necessariae, sicut ovi quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi. Sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria procedere potest. Et similiter etiam est ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique etiam animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus vel scientiis vel delectationibus vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

---

[106] Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 2, c.15 (200a2).

Por consiguiente, cuando el hombre con su propia razón, ayudado de la divina gracia, aprehende un bien específico como su bienaventuranza, y en él consiste su bienaventuranza realmente, entonces adquiere mérito no por apetecer la bienaventuranza que apetece por naturaleza, sino por apetecer esto específico que no apetece por naturaleza, como la visión de Dios, en la cual, por otra parte, consiste su bienaventuranza con toda verdad. Ahora bien, si alguien con razonamiento erróneo es llevado a apetecer algo específico como su bienaventuranza, por ejemplo los deleites corporales, en los cuales, en realidad de verdad, no consiste su bienaventuranza; apeteciendo así, desmerece, no por apetecer la bienaventuranza, sino por apetecer indebidamente como bienaventuranza algo en lo que ésta no está. Queda, por tanto, claro que el querer lo que se quiere por naturaleza en sí mismo no es meritorio ni demeritorio; pero cuando se especifica a una cosa o a otra, puede ser meritorio o demeritorio. Y de este modo los santos merecen deseando a Dios y la vida eterna.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1-3. Y con esto queda clara la respuesta a los argumentos.

ARTÍCULO 8

Si Dios puede obligar a la voluntad [107]

ARGUMENTOS por los que parece que sí. 1. Quien puede dirigir alguna cosa hacia donde quisiere, puede obligarla; pero, como se dice en Prov 21,1: *El corazón del rey está en las manos de Dios, y lo dirigirá hacia donde quisiere;* luego Dios puede obligar a la voluntad.

Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquid speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem in quo beatitudo non est. Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est neque meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud potest esse vel meritorium vel demeritorium. Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum et vitam aeternam.

1-3. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS OCTAVUS

Octavo quaeritur utrum Deus possit cogere voluntatem. Et videtur quod sic: quicumque enim vertit aliquid quocumque vult potest illud cogere; sed, sicut dicitur Prov. XXI, 1, «Cor regum in manu Dei, quocucumque voluerit vertet illud»; ergo Deus potest cogere voluntatem.

---

[107] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.25 a.2; *Summa* 1 q.105 a.4; 1-2 q.9 a.4. 6.

2. La glosa[108] de Agustín sobre el texto de Rom 1,24: *Porque Dios los entregó,* etc., dice: *Es manifiesto que Dios actúa en los corazones de los hombres para inclinar sus voluntades hacia donde quisiere, ya sea al bien por su misericordia, como al mal por sus méritos.* Luego Dios puede obligar a la voluntad.

3. Si lo finito obra finitamente, lo infinito obrará infinitamente; pero alguna criatura atrae a la voluntad finitamente porque, como dice Cicerón[109], es honesto lo que nos atrae con su fuerza y nos seduce con su dignidad; luego Dios, que tiene virtud infinita para obrar, puede obligar totalmente a la voluntad.

4. Llamamos propiamente obligado a algo a quien no puede no hacerlo, quiera o no quiera; pero la voluntad no puede no querer lo que Dios quiere, con voluntad de beneplácito, que ella quiera; de lo contrario la voluntad de Dios sería ineficaz respecto a nuestra voluntad; luego Dios puede obligar a la voluntad.

5. En cada criatura está implantada la obediencia perfecta al creador; pero la voluntad es una criatura; luego está inserta en ella la obediencia perfecta al Creador; luego Dios puede obligarla a lo que quiera.

PERO EN CONTRA está que el ser libre de coacción es natural a la voluntad; pero las cosas naturales nada las puede retirar; luego la voluntad no puede ser obligada por Dios.

2. Dios no puede hacer que cosas opuestas sean a la vez verdaderas[110]; pero lo voluntario y lo violento son opuestos, porque lo violento es una especie de lo involuntario, como se demuestra en el III de la

2. Praeterea, Rom 1, 24 super illud 'Propter quod tradidit Deus illos' etc., dicit glosa Augustini «Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum, in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua sive ad mala pro meritis eorum»; ergo Deus potest cogere voluntatem.

3. Praeterea, si finitum finite agit infinitum aget infinite; sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit; ergo Deus qui habet infinitam virtutem in agendo potest totaliter cogere voluntatem.

4. Praeterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud sive velit sive non velit; sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle, alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostrae; ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Praeterea, cuilibet creaturae inest perfecta oboedientia ad Creatorem; sed voluntas creatura quaedam est; ergo inest ei oboedientia perfecta ad Creatorem; ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

SED CONTRA est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati; sed naturalia non possunt ab aliquo removeri; ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera; sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est speciés involuntarii ut patet in III

---

[108] PEDRO LOMBARDO: ML 191,1332A, tomado de AGUSTÍN, *De grat. et lib. arb.* c.21: ML 44,909; cf. S. TH., *Summa* 1-2 q.79 a.1 ad 1.

[109] *De inventione* 2 c.52 n.157, literalmente se encuentra en *Moralium dogma philos.* q.1 n.4: ML 171,1009; Holmber, p.7.

[110] Cf. AGUSTÍN, *Cont. Faust.* 26 c.5: ML 42,481; *Obras completas,* o.c. XXXI, 682. Cf. S. TH., *In Sent.* 1 d.42 q.2 a.2.

Ética[111]. Luego Dios no puede hacer que la voluntad quiera algo con coacción y, así, no puede obligar a la voluntad.

RESPUESTA. Hay que decir que Dios puede cambiar la voluntad con necesidad, pero de ningún modo obligarla, pues no decimos que la voluntad esté obligada a algo cada vez que cambia hacia algo. Y la razón es que el mismo querer algo es inclinarse a ello, mientras que la coacción o violencia es contraria a la inclinación de aquello que es obligado. Así pues, dado que Dios cambia la voluntad, hace que a una primera inclinación le suceda otra inclinación, de modo que la primera desaparezca y la segunda permanezca. Por eso, a aquello a lo que induce a la voluntad no es contrario a la inclinación ahora existente, sino a la inclinación que había antes, por tanto no hay violencia ni coacción. Por ejemplo, en la piedra, en razón de su gravedad, está inserta una inclinación hacia el lugar inferior; mientras permanezca esta inclinación, si es arrojada hacia arriba, habrá violencia; pero si Dios le quita a la piedra la inclinación de la gravedad y le da la inclinación de la levedad, entonces el ser llevada hacia arriba no le será violento. Y, así, puede haber cambio de movimiento sin violencia. Hay que entender que de este modo Dios puede cambiar la voluntad sin obligarla.

Ahora bien, Dios puede cambiar la voluntad porque Dios mismo obra en la voluntad igual que lo hace en la naturaleza, por eso, igual que toda acción natural procede de Dios, toda acción de la voluntad en cuanto es acción, no sólo procede de la voluntad como de agente inmediato sino que también procede de Dios, como primer agente que imprime más vehementemente. Por eso, igual que la voluntad puede cambiar su acto hacia otra cosa, como está claro por lo dicho[112], igual y mucho

Ethicorum; ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit et ita non potest cogere voluntatem.

RESPONSIO. Dicendum quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid non dicitur cogi in illud; cuius ratio est quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi iam existenti sed inclinationi quae prius inerat, unde non est violentia nec coactio. Sicut in lapide ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur erit violentia; si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum, et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine hoc quod voluntatem cogat.

Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura, unde sicut omnis actio naturalis est a Deo ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente sed etiam a Deo ut primo agente qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita etiam et multo amplius Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet

[111] ARISTÓTELES, *Ethica* 3 c.1 (1109b35)
[112] *Supra* a.6.

más puede hacerlo Dios. Ahora bien, Dios cambia la voluntad de dos modos: *a)* moviendo únicamente, como cuando mueve a la voluntad a querer algo sin, por ello, imprimir una forma en la voluntad; por ejemplo, sin añadir ningún hábito, a veces hace que un hombre quiera una cosa que antes no quería. *b)* Imprimiendo una forma en la voluntad, pues, igual que la voluntad se inclina a querer algo por la naturaleza misma que Dios le dio, como se desprende de lo dicho[113], así por algo sobreañadido, como es la gracia o una virtud, se inclina el alma ahora a querer algo hacia lo que antes no estaba determinada por inclinación natural.

Esta inclinación sobreañadida, no obstante, unas veces es perfecta y otras no. En efecto, cuando es perfecta produce una inclinación hacia lo que ella determina tan necesaria, como la naturaleza inclina a la voluntad a querer necesariamente el fin; esto ocurre en los bienaventurados, en quienes la caridad perfecta inclina suficientemente hacia el bien, no sólo en cuanto al fin último sino también en cuanto a las cosas que son para el fin. Otras veces, en cambio, la forma sobreañadida no es perfecta del todo, como ocurre en los viadores; y, entonces, por la forma sobreañadida, la voluntad se inclina ciertamente, pero no con necesidad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. Con esto quedan respondidos los argumentos, pues los primeros razonamientos probaban que Dios puede mover la voluntad y los segundos que no puede obligarla, y ambas cosas son verdaderas, como acabamos de demostrar.

2. Hay, sin embargo, que saber que donde se dice en la glosa citada[114] que *Dios obra en los corazones de los hombres para inclinar sus voluntades al mal, no hay que entender* —como dice allí mismo la glosa—

ad aliquid volendum sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat; alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem: sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet, ita ex aliquo superaddito sicut est gratia vel virtus inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione.

Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque autem imperfecta. Quando quidem est perfecta ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum non solum quantum ad finem ultimum sed etiam quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem sed non de necessitate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, nam primae rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem, secundae vero quod non potest eam cogere, quorum utrumque verum est, ut ex dictis patet.

2. Sciendum tamen quod ubi dicitur in glosa inducta quod «Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in malum, non est intelligendum —ut glosa ibidem dicit— quasi Deus malitiam impertiatur, sed quia sicut apponit

---

[113] *Supra* a.5.6.

[114] PEDRO LOMBARDO: ML 191,1332A, tomado de AGUSTÍN, *De grat. et lib. arb.* c.21: ML 44,909; cf. S. TH., *Summa* 1-2 q.79 a.1 ad 1.

que Dios proporcione maldad sino que, igual que añade la gracia que inclina la voluntad de los hombres hacia el bien, así se la retira a algunos, y si se les retira, su voluntad queda avocada al mal.

Artículo 9

Si alguna criatura puede cambiar la voluntad o influir en ella [115]

Argumentos por los que parece que sí. 1. La misma voluntad es una criatura; pero la voluntad cambia su acto hacia donde quiere; luego parece que alguna criatura cambia la voluntad y la obliga.

2. Es más difícil cambiar el todo que la parte; pero, según algunos filósofos [116], los cuerpos celestes cambian toda la multitud a querer algo; luego parece que con mucha más fuerza podrán obligar la voluntad de uno cualquiera.

3. Quien es vencido por alguien, es obligado por él; pero, según el Filósofo en el VII de la *Ética* [117], los incontinentes son vencidos por las pasiones; luego las pasiones cambian y obligan la voluntad del incontinente.

4. Según Agustín en el III *De Trinitate* [118], los seres superiores, tanto en el orden espiritual como en el corporal, mueven a los inferiores con un orden natural; pero igual que el entendimiento de los ángeles bienaventurados es superior y más perfecto que el nuestro, también lo es su voluntad; luego, igual que mediante su entendimiento pueden influir en nuestro entendimiento iluminándolo, de acuerdo con la doctrina de

gratiam unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam, qua subtracta incurvatur voluntas eorum ad malum».

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam. Et videtur quod <sic>, quia ipsa voluntas creatura quaedam est; sed voluntas actum suum immutat quo vult; ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Praeterea, difficilius est immutare totum quam partem; sed secundum quosdam philosophos corpora caelestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum; ergo multo fortius videtur quod possint cogere voluntatem alicuius unius.

3. Praeterea, quicumque vincitur ab aliquo cogitur ab illo; sed secundum Philosophum in VII Ethicorum, incontinentes vincuntur a passionibus; ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Praeterea, secundum Augustinum in III De Trinitate, superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine; sed angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas nostra volun-

---

[115] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.106 a.2; q.111 a.2; *Cont. Gent.* 3 c.88.

[116] Ptolomeo, *Quadripartitum* tr.2 c.8 (Venetiis 1493 f.44a); Ps-Aristóteles, *De causis prop. elem.* c.1 (ed. Averroes VII 207L). Cf. Alberto Magno, *Super Sent.* 2 d.15 a.15; Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.14 p.2 a.2 q.3 arg.2.

[117] Aristóteles, c.6 (1149b3); c.7 (1150a9).

[118] C.4: ML 42,873.

Dionisio[119], parece que mediante su voluntad podrán influir en nuestra voluntad cambiándola de algún modo.

5. Según Dionisio[120], los ángeles superiores iluminan, purifican y perfeccionan a los inferiores; pero igual que la iluminación pertenece al entendimiento, parece que la purificación pertenece al afecto; luego, igual que los ángeles pueden influir en el entendimiento, también pueden hacerlo en la voluntad.

6. Es más natural ser cambiado por una naturaleza superior que por una inferior; pero igual que el apetito sensible es inferior a nuestra voluntad, la voluntad de los ángeles es superior; luego, dado que el apetito sensible algunas veces cambia a la voluntad, con mucha más razón la voluntad angélica podrá cambiar nuestra voluntad.

7. En Lc 14,23 el padre de familia dice al criado: *Oblígalos a entrar;* y entraron voluntariamente a la cena; luego mediante el ángel[121], que es servidor de Dios, nuestra voluntad puede ser obligada a algo.

PERO EN CONTRA está que Bernardo[122] dice: *El libre albedrío es lo más poderoso que hay después de Dios.* Pero nada puede ser cambiado sino por algo más fuerte; luego nada puede cambiar la voluntad.

2. El mérito y el demérito se encuentran de algún modo en la voluntad; luego, si alguna criatura pudiera cambiar la voluntad, uno podría ser justificado o convertirse en pecador mediante otra criatura, lo cual es falso, porque nadie se hace pecador si no es por sí mismo, y nadie se hace justo si no es por la acción de Dios y su propia cooperación.

tate; ergo sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando secundum doctrinam Dionysii, ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliqualiter eam immutando.

5. Praeterea, secundum Dionysium superiores angeli illuminant, purgant et perficiunt inferiores; sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum ita purgatio videtur pertinere ad affectum; ergo sicut angeli possunt imprimere in intellectum ita etiam in voluntatem.

6. Praeterea, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori; sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis ita est superior voluntas angelica; ergo cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Praeterea, Luc. XIV, 23 dicit paterfamilias servo suo «Compelle intrare»; intratur autem per voluntatem ad illam cenam; ergo per angelum qui est minister Dei potest voluntas nostra ad aliquid cogi.

SED CONTRA est quod Bernardus dicit «liberum arbitrium est potentissimum sub Deo»; sed nihil immutatur nisi a fortiori; ergo nihil potest voluntatem immutare.

2. Praeterea, meritum et demeritum in voluntate aliquo modo consistit: si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis iustificari vel peccator effici per aliquam creaturam, quod falsum est, quia nullus fit peccator nisi per se ipsum, nec aliquis fit iustus nisi Deo operante et ipso cooperante.

---

[119] Cf. *De cael. hier.* c.4 § 4: MG 3,181B, según la traducción de ESCOTO ERIÚGENA (Dion. 814).
[120] Cf. *De cael. hier.* c.8 § 2: MG 3,240 (Dion. 880).
[121] Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 103,4 sermo 1: ML 37,1349.
[122] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.10: ML 182,1019A-B.

RESPUESTA. Hay que decir que podemos entender que la voluntad es cambiada por algo de dos modos: *a)* por su objeto, como es cambiada por lo apetecible; y así, no nos preguntamos aquí por lo que cambia a la voluntad, pues esto ya lo hemos señalado más arriba cuando dijimos [123] que algún bien mueve necesariamente a la voluntad como objeto, aunque la voluntad no sea obligada. *b)* Podemos entender que la voluntad es cambiada por otro que actúa como causa eficiente, y así decimos que no sólo ninguna criatura puede obligar a la voluntad actuando sobre ella, porque esto ni Dios lo podría, sino que tampoco puede influir directamente sobre ella de modo que la cambie necesariamente o la incline a cualquier lado, y esto sí lo puede Dios. No obstante, una criatura puede indirectamente inclinar de algún modo la voluntad, pero no cambiarla necesariamente. Y la razón es que, dado que el acto de la voluntad es como algo medio entre la potencia y el objeto, podemos considerarlo tanto desde la voluntad como desde el objeto.

Desde la voluntad, sólo puede cambiar su acto lo que obre dentro de la voluntad [124], y esto lo hace la voluntad y la causa del ser de la voluntad, que según la fe sólo es Dios. Por eso únicamente Dios puede trasladar la inclinación de una voluntad, que él le dio, de una cosa a otra según le plazca. Pero según los que afirman [125] que el alma fue creada por las inteligencias —lo que es contrario a la fe—, el ángel o la inteligencia tiene algún influjo en el interior de la voluntad por cuanto causa el ser que es intrínseco a la voluntad misma. De acuerdo con esto, Avicena afirma que igual que nuestros cuerpos son alterados por los cuerpos celestes, también nuestras voluntades son cambiadas por la voluntad de las almas celestes, pero esto es completamente herético.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter: uno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili; et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem, hoc enim supra ostensum est quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum obiecti quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis, et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest. Sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura non tamen necessario immutare. Cuius ratio est quia cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis vel ex parte obiecti. Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas et id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis, –quod tamen fidei contrarium est–, ipse angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus caelestibus, ita voluntates nostrae immutantur a voluntate animarum caelestium, quod tamen est omnino haereticum.

---

[123] *Supra* a.5.

[124] PS.-AGUSTÍN, *De ecclesiasticis dogmatibus* c.83: ML 58,999B.

[125] Cf. AVICENA, *Metaph.* 9 c.4 (f.104vbB); cf. S. TH., *In Sent.* 4 d.5 q.1 a.3 qc.3 arg.1; *Cont. Gent.* 2 c.42; *Summa* 1 q.45 a.5; ALGAZEL, *Metaph.* p.1 tra.5 (ed. Muckle p.120); cf. S. TH., *De pot.* q.3 a.16.

Si, en cambio, consideramos el acto de la voluntad desde el objeto, hallamos dos objetos de la voluntad: uno, al que está determinada con necesidad de inclinación natural, y este objeto ha sido donado y propuesto por el Creador, que le dio a la voluntad la inclinación natural hacia él; de ahí que nadie, salvo Dios, pueda alterar la voluntad con necesidad mediante tal objeto. El otro objeto de la voluntad es aquel cuya naturaleza inclina a la voluntad por cuanto hay en él alguna semejanza u orden respecto al fin último deseado naturalmente; a causa de este objeto, no obstante, el alma no es cambiada necesariamente, como ya hemos dicho, porque no se encuentra en él singularmente el orden al fin último que es deseado por naturaleza. Mediante este objeto una criatura puede inclinar la voluntad de algún modo, pero no cambiarla con necesidad, como es manifiesto cuando alguien persuade a otro a hacer algo, haciéndole ver su utilidad o su honestidad; sin embargo, está en la potestad de la voluntad el aceptarlo o no, puesto que no está determinada a ello por naturaleza.

Así, por tanto, es claro que ninguna criatura puede cambiar directamente la voluntad, como actuando dentro de ella; puede, no obstante, desde fuera inducirla de algún modo, proponiendo algo a la voluntad, pero no cambiarla necesariamente.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La voluntad puede cambiarse a sí misma respecto a algunas cosas incluso directamente, puesto que es dueña de sus actos; y cuando se dice que no es cambiada directamente por una criatura, se entiende por una criatura distinta de ella misma. Ahora bien, la voluntad no puede obligarse a sí misma, porque en esto habría contradicción, es decir, que una cosa sea obligada por sí misma, porque *violento es aquello en lo que quien sufre la violencia no contribuye*[126],

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic voluntatis invenitur duplex obiectum: unum ad quod de necessitate naturalis inclinationis determinatur, et hoc quidem obiectum est voluntati inditum et propositum a Creatore qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare, sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei eius utilitatem vel honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad illud.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliqualiter inducere, non tamen necessario immutare.

1. Ad primum igitur dicendum quod voluntas potest se ipsam immutare respectu aliquorum etiam directe cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit coactum a se ipso, quia «violentum est in quo nil confert vim patiens», confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic ipsa in illa vi aliquid conferret in quantum cogeret

[126] ARISTÓTELES, *Ethica* 3 c.1 (1110a1.b15) según la traducción de ROBERTO GROSSETESTE (ed. Gauthier 179.181).

mientras que sí contribuye quien la infiere. Y así la voluntad no puede obligarse a sí misma, porque así la voluntad contribuiría algo en esa violencia por cuanto se obligaría a sí misma, y no conferiría, por cuanto es obligada, y esto es imposible. De este modo demuestra también el Filósofo, en el V de la *Ética*[127], que nadie padece injusticia de parte de sí mismo, porque quien padece injusticia padece algo contra su voluntad, y si hace injusticia actúa según su voluntad.

2. Los cuerpos celestes no pueden cambiar la voluntad necesariamente, ni de un solo hombre ni de la multitud, pero pueden cambiar los cuerpos. Por influjo del cuerpo la voluntad puede inclinarse de algún modo, aunque no con necesidad, porque puede resistir; por ejemplo, los coléricos por complexión natural están inclinados a la ira[128], y no obstante algún colérico puede resistir a esta inclinación mediante la voluntad. Ahora bien, sólo los sabios resisten a las inclinaciones corporales, aunque son pocos respecto a los necios, pues *la cantidad de los necios es infinita,* Ecl 1,15 [Vg]. Y por eso se dice que los cuerpos celestes cambian a la multitud, por cuanto la multitud sigue las inclinaciones corporales, pero no cambia a este o a aquel que, mediante la prudencia, resisten a esa inclinación.

3. No decimos que el incontinente sea vencido por las pasiones como si las pasiones corporales obligaran o cambiaran necesariamente su voluntad, de lo contrario el incontinente no debería ser castigado, pues no se debe penar lo involuntario. Tampoco decimos que el incontinente obre involuntariamente, según el Filósofo en el III de la *Ética*[129]; sino que decimos que el incontinente es vencido por las pasiones por cuanto cede voluntariamente a sus impulsos.

4. Los ángeles no influyen en el entendimiento como si actuaran en el interior del entendimiento, sino sólo desde el objeto, porque propo-

se, et nil conferret in quantum cogeretur, quod est impossibile. Per quem etiam modum probat Philosophus in V Ethicorum quod nullus patitur iniustum a se ipso, quia qui patitur iniustum patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat iniustum est secundum suam voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod corpora caelestia non possunt de necessitate immutare voluntatem neque unius hominis neque multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur licet non necessario, quia resistere potest; sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram, tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum, quia «Stultorum infinitus est numerus», Ecc 1, 115. Et ideo dicitur quod corpora caelestia immutant multitudinem in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum qui per prudentiam resistunt inclinationi praedictae.

3. Ad tertium dicendum quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsae passiones corporales cogant vel immutent necessario voluntatem, alioquin incontinens non esset puniendus quia poena non debetur involuntario. Incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III Ethicorum; sed dicitur incontinens vinci a passionibus in quantum earum impulsui voluntarie cedit.

4. Ad quartum, dicendum quod angeli non imprimunt in intellectum quasi interius in intellectu aliquid agentes sed solum ex parte obiecti in quantum aliquod intelligibile

[127] ARISTÓTELES, c.17 (1138a4ss).
[128] Cf. ARISTÓTELES, *Ethica* 4 c.13 (1126a13).
[129] ARISTÓTELES, c.4 (1111a22ss).

nen algo inteligible con lo que nuestro entendimiento se ve confortado y convencido a asentir. El objeto de la voluntad propuesto por los ángeles, en cambio, no cambia la voluntad con necesidad, como hemos dicho, y por eso no es igual.

5. La purificación con la que son purificados los ángeles pertenece al entendimiento, pues es una purificación de la ignorancia, como dice Dionisio en el capítulo 6 *Ecclesiasticae hierarchiae*[130]. Si, por otra parte, perteneciera al afecto, diríamos que purificaban como persuadiendo.

6. Lo que es inferior a la voluntad, como el cuerpo o el apetito sensible, no cambia la voluntad actuando directamente en ella, sino desde el objeto; pues el objeto de la voluntad es un bien aprehendido; pero el bien aprehendido por la razón universal sólo mueve mediante una aprehensión particular, como se dice en el III *De anima*[131], porque los actos[132] se dan en las cosas particulares. De la pasión del apetito sensitivo —que puede estar causada alguna vez por la complexión del cuerpo o por una impresión corporal, pues el apetito sensitivo usa órgano corpóreo— procede que sea entorpecida y en ocasiones completamente atada la aprehensión particular, hasta el punto de que lo que dicta la razón superior en universal no se aplique de hecho en algo particular. Y así la voluntad cuando quiere es movida hacia el bien que le presenta la aprehensión particular, pasando por alto el bien que presenta la razón universal. De este modo tales pasiones inclinan la voluntad, pero no la cambian necesariamente, pues está en la potestad de la voluntad reprimir estas pasiones, de modo que no impidan el uso de la razón, de acuerdo con Gén 4,7: *Te estará sometido*[133] *el apetito de aquello*, es decir[134], del pecado.

proponunt quo et intellectus noster confortatur et convincitur ad assensum. Sed obiectum voluntatis per angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est, et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum quod purgatio illa secundum quam angeli purgantur, ad intellectum pertinet; est enim purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit VI cap. Ecclesiasticae hierarchiae; si tamen pertineret ad affectum dicerentur purgare quasi persuadendo.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte obiecti. Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III De anima, eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi, cuius causa potest esse interdum complexio corporis vel quaecumque impressio corporalis ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, ut id quod ratio superior dictat in universali non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem inclinant non tamen de necessitate immutant, quia in potestate voluntatis est huiusmodi passiones comprimere, ut usus rationis non impediatur, secundum id Gen. IV, 7 «Subter te erit appetitus illius», scilicet peccati.

---

[130] Parte 3 § 6: MG 3,537B; Dion. 1404.
[131] ARISTÓTELES, c.16 (434a16).
[132] Cf. ARISTÓTELES, *Ethica* 3 c.2 (1110b6), c.4 (1111a23).
[133] Cf. *Summa* 1-2 q.10 a.3 sed c.; q.77 a.3 arg.3; 2-2 q.58 a.2 arg.2; BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.28 a.1 q.2 arg.1.
[134] Cf. *Glossa ordin.* ibid.

7. La obligación que ahí se menciona no es la de coacción sino la de persuasión eficaz, con modales duros o suaves.

Artículo 10

Si la voluntad y el entendimiento son una única potencia [135]

Argumentos por los que parece que sí. 1. Las potencias se distinguen por los objetos [136], y el objeto del entendimiento es la verdad mientras que el de la voluntad es el bien; luego, dado que el bien y la verdad se identifican en el ente singular y difieren según la razón, parece que el entendimiento y la voluntad son en la realidad una misma cosa y difieren sólo según la razón.

2. Según el Filósofo en el III *De anima* [137], la voluntad está en la razón; luego o es lo mismo que la razón o es una parte de ella; pero la razón es la misma potencia que el entendimiento, luego también lo es la voluntad.

3. Las potencias del alma se dividen comúnmente en racional, concupiscible e irascible; pero la voluntad es distinta de la irascible y de la concupiscible [138]; luego pertenece a la racional.

4. En cualquier sitio donde se encuentre el mismo objeto según la realidad y según la razón, hay una sola potencia; pero la voluntad y el entendimiento práctico tienen el mismo objeto según la realidad y según la razón; luego el entendimiento práctico no es una potencia distinta de la voluntad. Pero el entendimiento especulativo no es una potencia dis-

7. Ad septimum dicendum quod compulsio illa de qua ibi fit mentio non est coactionis sed efficacis persuasionis vel per aspera vel per lenia.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum voluntas et intellectus sint una potentia. Et videtur quod sic: potentiae enim distinguuntur secundum obiecta; obiectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum: cum igitur bonum et verum sint idem supposito et differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re sed differant solum ratione.

2. Praeterea, secundum Philosophum in III De anima, voluntas est in ratione; ergo vel est idem quod ratio vel pars rationis; sed ratio est eadem potentia cum intellectu, igitur et voluntas.

3. Praeterea, vires animae communiter dividuntur in rationale, concupiscibile et irascibile; sed voluntas distinguitur ab irascibili et concupiscibili; ergo continetur sub rationali.

4. Praeterea, ubicumque invenitur idem obiectum re et ratione, est una potentia; sed voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione: utriusque enim obiectum videtur bonum; ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus quia, secundum Phi-

---

[135] Lugar paralelo: *Summa* 1 q.80 a.1.

[136] Aristóteles, *De anima* 2 c.6 (415a18); cf. S. Th., *In Sent.* 1 d.48 a.2 arg.2; *In Sent.* 1 d.38 a.4 arg.1.

[137] C.14 (432b5).

[138] División atribuida a Platón por Averroes, *De anima* 3 comm.41 (VI,1, 190A) y Jerónimo, *Comment. in Ez.* 1 c.1: ML 25,22A-B.

tinta del práctico porque, según el Filósofo en el III *De anima*[139], *el especulativo por extensión se hace práctico;* luego la voluntad y el entendimiento son propiamente una sola potencia.

5. Como, para conocer la diferencia de dos cosas entre sí, es necesario que sea uno mismo quien conozca las dos cosas de cuya diferencia se juzga, también es necesario que sea el mismo quien conoce y quien quiere; pero para conocer la diferencia entre dos cosas, como entre lo blanco y lo dulce, es necesario que sea una misma potencia la que conozca ambos, de donde concluye el Filósofo en el II *De anima*[140] que hay un sentido común; luego, por la misma razón, es necesario que sea una sola la potencia que conoce y quiere, y así el entendimiento y la voluntad son una sola potencia, como parece.

PERO EN CONTRA está que el género apetitivo del alma es distinto del intelectivo, según el Filósofo[141]; pero la voluntad está incluida en el apetito, luego la voluntad es una potencia distinta del entendimiento.

2. El entendimiento puede ser coaccionado según el Filósofo en el V de la *Metafísica*[142]; pero la voluntad no puede ser coaccionada, como hemos dicho[143]; luego el entendimiento y la voluntad no son una sola potencia.

RESPUESTA. Hay que decir que la voluntad y el entendimiento son potencias distintas, que además pertenecen a géneros distintos de potencias. Para verlo hay que saber que, dado que la distinción de potencias se establece según los actos y los objetos, no cualquier diferencia de objetos muestra diversidad de potencias, sino la diferencia de objetos en

losophum in III De anima, «speculativus per extensionem fit practicus»; ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Praeterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem oportet quod idem sit qui cognoscat utrumque eorum inter quae differentia consideratur, ita oportet quod idem sit qui cognoscit et vult; sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo ut inter album et dulce oportet quod eadem potentia <sit> quae cognoscat utrumque, ex quo probat Philosophus in II De anima sensum communem esse; ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quae cognoscit et vult, et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

SED CONTRA <est> quod appetitivum genus animae est aliud ab intellectivo secundum Philosophum; sed voluntas continetur sub appetitivo; ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

2. Praeterea, intellectus cogi potest secundum Philosophum in V Metaphysicae; sed voluntas non potest cogi, ut dictum est; ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, etiam ad diversa genera potentiarum pertinentes. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, sed differentia obiectorum in quantum

---

[139] ARISTÓTELES, c.9 (433a1) según la traducción antigua (ed. Alonso, p.355,14).
[140] ARISTÓTELES, 3 c.3 (426b12).
[141] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.5 (414a31); 3 c.15 (433a31).
[142] ARISTÓTELES, c.6 (1015b6).
[143] *Supra* a.8.9.

cuanto que son objetos, pero no una diferencia accidental que —por así decir— acontezca al objeto en cuanto que es objeto, pues a lo sensible en cuanto que es sensible le es accidental ser animado o inanimado, aunque para las cosas que son percibidas por los sentidos estas diferencias sean esenciales. Por consiguiente según estas diferencias no se diversifican las potencias sensitivas, sino según lo audible, lo visible y lo tangible, que son diferencias de lo sensible en cuanto que es sensible, ya sea por ser sensible mediante un medio o sin un medio. Y, en efecto, cuando las diferencias esenciales de los objetos en cuanto que son objetos se establecen como dividiendo propiamente un objeto especial del alma, de ahí se diversifican las potencias, pero no los géneros de las potencias; por ejemplo, lo sensible designa un objeto que se diversifica propiamente con esas potencias, no un objeto del alma propiamente dicho. Por eso la vista, el oído y el tacto son potencias distintas especiales que pertenecen al mismo género de potencias del alma, al género de los sentidos. Pero cuando las diferencias observadas distinguen el objeto mismo en su acepción común, entonces de esa diferencia surgen géneros diversos de potencias.

Ahora bien, se dice que algo es objeto del alma en la medida que tiene alguna relación con ella. Por eso, cuando encontramos distintas razones de relación con el alma, encontramos propiamente una diferencia de objeto del alma que indica diversidad de género de potencias del alma. Ahora bien, encontramos que cualquier cosa tiene doble relación con el alma: una, según que esa cosa está en el alma al modo del alma y no al modo suyo; otra, según que el alma se compara con la cosa que existe en su propio ser. Y así algo es objeto del alma de dos modos: *a)* en cuanto que es capaz de estar en el alma no según su ser propio sino según el ser del alma, esto es espiritualmente, y ésta es la naturaleza o razón de lo cognoscible en cuanto que cognoscible; *b)* en cuanto que el

obiecta sunt, non autem aliqua accidentalis differentia quae, dico, accidat obiecto secundum quod est obiectum: sensibili enim in quantum est sensibile accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus quae sentiuntur hae differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiae essentiales obiectorum in quantum obiecta sunt sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diversificantur potentiae sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter sed quoddam obiectum quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum obiectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia genera diversa potentiarum innotescunt.

Dicitur autem aliquid esse obiectum animae secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam obiecti animae, demonstrantem diversum genus potentiarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae et non per modum sui, aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter: uno modo in quantum natura est esse in anima non secundum esse proprium sed secundum modum animae, id est spiritualiter, et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile; alio modo est aliquid obiectum animae

alma se inclina y ordena según el modo de ser de la cosa misma que existe en sí misma, y ésta es la naturaleza o razón de lo apetecible en cuanto que es apetecible. Por consiguiente el cognoscitivo y el apetitivo constituyen en el alma géneros diversos de potencias. De ahí que sea necesario que el entendimiento y la voluntad sean potencias diversas incluso en el género, puesto que el entendimiento pertenece al cognoscitivo y la voluntad al apetitivo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La distinción de potencias no se observa a partir de los objetos considerados según la realidad, sino según la razón, porque son las razones de los objetos las que especifican las operaciones de las potencias. Y, por eso, donde hay una razón de objeto diversa, allí encontramos una potencia diversa, aunque sea la misma cosa la que subyace a las distintas razones, como ocurre con el bien y la verdad. Y esto es también manifiesto en las cosas materiales, pues el aire recibe la acción del fuego en cuanto que éste es cálido, por cuanto que el aire es cálido en potencia; pero en cuanto que el fuego es luminoso actúa sobre el aire, por cuanto que es diáfano[144], y no es la misma la potencia del aire según la que es cálido en potencia y según la que es diáfano, aunque sea el mismo fuego el que actúa sobre ambas potencias.

2. Una potencia puede ser considerada de dos modos: relacionada con el objeto o relacionada con la esencia del alma en la que radica. Por tanto, si se considera la voluntad en relación con el objeto, entonces pertenece a un género del alma distinto del entendimiento, y así la voluntad se distingue de la razón y del entendimiento, como se ha dicho. Pero si se considera la voluntad en cuanto a aquello en lo que radica, dado que la voluntad no tiene órgano corpóreo como tampoco lo tiene el entendimiento, el entendimiento y la voluntad se reducen a la misma

secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis, et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile: unde cognoscitivum in anima et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum. Unde cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, voluntas autem sub appetitivo, oportet voluntatem et intellectum esse potentias etiam genere diversas.

1. Ad primum ergo dicendum quod distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis sed secundum rationem, quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo ubi est diversa ratio obiecti ibi invenimus diversam potentiam quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc etiam patet in rebus materialibus, nam aer patitur ab igne in quantum est calidus secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus patitur ab eo aer secundum <quod> ipse est diaphanus, nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus et secundum quam dicitur potentia calidus quamvis idem ignis sit qui <in> utramque potentiam agat.

2. Ad secundum dicendum quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animae in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus, et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est; si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eandem partem

[144] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.14 (418b4).

parte del alma. Y así a veces el entendimiento y la razón se toman como incluyendo en sí ambas potencias, y así decimos que la voluntad está en la razón; y de acuerdo con esto el racional, que incluye el entendimiento y la voluntad, se distingue del irascible y el concupiscible.

3. Y con esto queda clara la respuesta al tercero.

4. El objeto del entendimiento práctico no es el bien, sino la verdad relacionada con la obra.

5. Querer y conocer no son actos de una sola razón o naturaleza, y por eso no pueden pertenecer a una sola potencia como conocer lo dulce y lo blanco, y por eso no es igual.

Artículo 11

Si la voluntad es una potencia más elevada que el entendimiento o al revés [145]

Argumentos por los que parece que el entendimiento es más noble y más elevado. 1. La nobleza del alma consiste en que es a imagen de Dios; pero el alma es a imagen de Dios según la razón o la inteligencia; por eso dice Agustín en III *Super Genesim ad litteram* [146]: *Entendamos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios en aquello en lo que precede a los vivientes irracionales; pues bien, esto es la razón, o la mente, o la inteligencia o como sea más oportuno llamarla.* Luego la potencia más excelente del alma es el entendimiento.

2. Se ha replicado que igual que la imagen está en el entendimiento, así también está en la voluntad, puesto que la imagen según Agus-

animae reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque, et sic dicitur quod voluntas est in ratione; et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

3. Et per hoc patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod obiectum intellectus practici non est bonum sed verum relatum ad opus.

5. Ad quintum dicendum quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis, et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam sicut cognoscere dulce et album, unde non est simile.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel e converso. Et videtur quod intellectus sit nobilior et altior: nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei; sed anima est ad imaginem Dei secundum rationem vel intelligentiam; unde Augustinus dicit in III Super Genesim ad litteram «Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationabilibus animantibus antecellit; id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur»; ergo excellentissima potentia animae est intellectus.

2. Ipse dicebat quod sicut imago est in intellectu ita est etiam in voluntate cum imago secundum Augustinum in libro De Trinitate attendatur secundum memoriam,

---

[145] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.25 a.2 ad 4; 3 d.27 q.1 a.4; *Summa* 1 q.82 a.3; a.4 ad 1; 1-2 q.3 a.4 ad 4; 2-2 q.23 a.6 ad 1; *Cont. Gent.* 3 c.26; *De carit.* a.3 ad 12.13.

[146] C. 20: ML 34,292.

tín en el libro *De Trinitate*[147] se observa en la memoria, el entendimiento y la voluntad.—*Pero en contra,* dado que se considera la nobleza del alma según la imagen, es necesario que lo más excelente del alma sea aquello en lo que se encuentra más propiamente la razón de imagen; pero también, si la imagen está en la voluntad y en el entendimiento, está más propiamente en el entendimiento que en la voluntad. Por eso el Maestro en II de las *Sentencias*[148], distinción 16, dice que la imagen está en el conocimiento de la verdad, la semejanza en el amor del bien. Luego aún es necesario que el entendimiento sea más noble que la voluntad.

3. Puesto que juzgamos de las potencias a partir de los actos, es necesario que sea más noble aquella potencia cuyo acto es más noble; pero entender es más noble que querer; luego el entendimiento es más noble que la voluntad. Prueba de la menor: puesto que los actos se especifican por los términos, es necesario que sea más noble el acto cuyo término es más noble; pero el acto del entendimiento es según un movimiento hacia el alma, mientras que el acto de la voluntad es según un movimiento desde el alma hacia las cosas; luego, como el alma es más noble que las cosas exteriores, entender será más noble que querer.

4. Entre las cosas ordenadas, cuanto más dista una de lo más bajo tanto más alta es; pero lo más bajo en las potencias del alma son los sentidos, y la voluntad se acerca más a los sentidos que el entendimiento, pues la voluntad tiene en común con los sentidos la condición del objeto; pues igual que el objeto de los sentidos son las cosas particulares, así también es el de la voluntad, ya que queremos la salud particular y no el universal que es la salud. El objeto del entendimiento, por su parte, son los universales; luego el entendimiento es una potencia más elevada que la voluntad.

intelligentiam et voluntatem. –Sed contra, ex quo nobilitas animae penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animae ubi magis proprie invenitur ratio imaginis; sed etiam si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate; unde Magister in II Sententiarum XVI dist. dicit imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni; ergo adhuc oportet quod intellectus sit nobilior voluntate.

3. Praeterea, cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet illam potentiam esse nobiliorem cuius actus est nobilior; sed intelligere est nobilius quam velle; ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediae: cum actus specificentur ex terminis, oportet illum actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior; sed actus intellectus est secundum motum ad animam, voluntatis autem actus est secundum motum ab anima ad res; ergo cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

4. Praeterea, in omnibus ordinatis quanto aliquid magis distat ab infimo tanto est altius; sed infimum in potentiis animae est sensus; voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus, nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in condicione obiecti; sicut enim sensus est particularium ita et voluntas: volumus enim particularem sanitatem et non hoc universale quod est sanitas; intellectus autem est universalium; ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

---

[147] Libro 10 c.12: ML 42,984; cf. S. Th., *Summa* 1 q.93 a.7 arg.3.
[148] C.3.

5. Lo que rige es más noble que lo regido; pero el entendimiento rige a la voluntad; luego es más noble que la voluntad.

6. Aquello de lo que procede una cosa, tiene autoridad sobre ella y es mayor que ella, si es de esencia diversa; pero la inteligencia procede de la memoria como el Hijo del Padre, y la voluntad procede de la memoria y de la inteligencia como el Espíritu Santo del Padre y del Hijo; luego la inteligencia tiene autoridad respecto a la voluntad y es mayor y más noble.

7. Un acto cuanto más simple y más inmaterial es, es más noble; pero el acto del entendimiento es más simple que el de la voluntad y más inmaterial, porque el entendimiento abstrae de la materia, mientras que la voluntad no; luego el acto del entendimiento es más noble que el de la voluntad.

8. El entendimiento en el alma se parece al esplendor en las cosas materiales, la voluntad o el afecto al calor, como se desprende de lo dicho por los santos[149]; pero el esplendor es más noble que el calor, pues es cualidad de los cuerpos más nobles; luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

9. Lo que es propio del hombre en cuanto que es hombre, según el Filósofo en la *Ética*[150], es más noble que lo que es común al hombre y a los otros animales; pero entender es propio del hombre, mientras que querer se da también en los otros animales, por lo que el Filósofo dice en III de la *Ética*[151] que de lo voluntario participan los niños y los animales brutos; luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

10. Una cosa cuanto más cercana está al fin, más noble es, pues del fin procede la razón de bondad en las cosas que son para el fin; pero el entendimiento parece más próximo al fin que la voluntad, pues el

5. Praeterea, regens est nobilius recto; sed intellectus regit voluntatem; ergo est nobilior voluntate.

6. Praeterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum et maioritatem si sit diversum in essentia; sed intelligentia est a memoria sicut Filius a Patre, voluntas autem a memoria et intelligentia sicut Spiritus Sanctus a Patre et Filio; ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis et est maior et potior ea.

7. Praeterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior tanto est nobilior; sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis et immaterialior, quia intellectus abstrahit a materia non autem voluntas; ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Praeterea, intellectus in anima comparatur splendori in materialibus, voluntas autem sive affectus calori, ut patet ex dictis sanctorum; sed splendor est nobilior calore cum sit qualitas nobilioris corporis; ergo et intellectus est nobilior voluntate.

9. Praeterea, illud quod est proprium hominis in quantum est homo, secundum Philosophum in Ethicis, est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus; sed intelligere est proprium hominis, velle autem etiam aliis animalibus convenit, unde Philosophus dicit in III Ethicorum quod «voluntario participant pueri et bruta»; ergo intellectus <nobilior> est voluntate.

10. Praeterea, quanto aliquid est propinquius fini tanto est nobilius, cum ex fine sit ratio bonitatis in his quae sunt ad finem; sed intellectus videtur esse propinquior fini

---

[149] No se ha encontrado un pasaje preciso, no obstante cf. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.24 p.1 a.2 q.1 arg.7.

[150] ARISTÓTELES, 10 c.12 (1178b24ss).

[151] ARISTÓTELES, c.5 (1111b8).

hombre alcanza el fin mediante el entendimiento conociéndolo primero que apeteciéndolo con la voluntad; luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

11. Según Gregorio en VI *Moralium*[152], *la vida contemplativa es más meritoria que la activa*; pero la contemplativa pertenece al entendimiento y la activa a la voluntad; luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

12. Dice el Filósofo en el X de la *Ética*[153] que el entendimiento es lo mejor de cuanto hay en nosotros, luego es más noble que la voluntad.

PERO EN CONTRA. 1. El hábito de una potencia más perfecta es más perfecto; pero el hábito que perfecciona a la voluntad, esto es la caridad, es más noble que la fe y la ciencia, que perfeccionan al entendimiento, como aclara el Apóstol 1 Cor 13,2; luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

2. Lo que tiene libertad sobre sí mismo es más noble que lo que carece de ella; pero el entendimiento no tiene libertad sobre sí mismo, pues puede ser obligado[154], mientras que la voluntad es libre, pues no puede ser obligada; luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

3. El orden de las potencias es acorde con el orden de los objetos; pero el bien, que es el objeto de la voluntad, es más noble que la verdad, que es el objeto del entendimiento; luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

4. Según Dionisio en el capítulo 5 *De divinis nominibus*[155], cuanto más común sea una de las participaciones divinas, tanto más noble es; pero la voluntad es más común que el entendimiento, porque hay entes que participan de la voluntad y no participan del entendimiento,

quam voluntas: prius enim homo attingit finem per intellectum cognoscendo ipsum quam per voluntatem appetendo ipsum; ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Praeterea, secundum Gregorium in VI Moralium, «contemplativa vita est maioris meriti quam activa»; sed contemplativa pertinet ad intellectum activa autem ad voluntatem; ergo et intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Praeterea, Philosophus dicit in X Ethicorum quod intellectus est optimum eorum quae sunt in nobis; ergo est nobilior voluntate.

SED CONTRA, perfectioris potentiae perfectior est habitus; sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum 1 Cor. XIII, 2; ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Praeterea, illud quod est liberum sui est nobilius non libero; sed intellectus non est liber sui cum possit cogi; voluntas autem est libera cum cogi non possit; ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Praeterea, ordo potentiarum est secundum ordinem obiectorum; sed bonum quod est obiectum voluntatis est nobilius vero quod est obiectum intellectus; ergo et voluntas est nobilior intellectu.

4. Praeterea, secundum Dionysium in V cap De divinis nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior tanto es nobilior; sed voluntas est commu-

---

[152] C.37: ML 75,764D; cf. *In Ez.* 1 hom.3: ML 76,809B; cf. S. TH., *Summa* 2-2 q.182 a.2.

[153] ARISTÓTELES, c.11 (1177b27ss).

[154] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* 5 c.6 (1015b6).

[155] § 3: MG 3,817A; Dion. 327.

como antes hemos dicho; luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

5. Cuanto más cercano a Dios es algo, más noble es; pero la voluntad se acerca a Dios más que el entendimiento porque, como dice Hugo de San Víctor[156] sobre el capítulo 7 *Caelestis hierarchiae, allí entra el amor donde queda excluido el conocimiento;* pues amamos a Dios más de lo que podemos conocer acerca de él; luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

RESPUESTA. Hay que decir que se puede expresar que una cosa es más eminente que otra tanto con toda propiedad como bajo algún aspecto. Para demostrar que una cosa es con toda propiedad mejor que otra, es necesario que su comparación se establezca entre lo que les es esencial y no entre lo que les es accidental, porque así se demostraría que una cosa es superior a otra sólo bajo algún aspecto; por ejemplo, si comparamos al hombre con el león en cuanto a las diferencias esenciales hallamos que el hombre es con toda propiedad más noble, por cuanto el hombre es animal racional mientras que el león es irracional; el león, en cambio, es más excelente que el hombre si lo comparamos según la fortaleza corporal, y esto es ser más noble bajo algún aspecto. Por consiguiente, para considerar cuál de estas potencias es mejor con toda propiedad, si la voluntad o el entendimiento, esto hay que considerarlo a partir de sus diferencias esenciales.

La perfección y la dignidad del entendimiento consiste en que la especie de la cosa entendida se aloja en el entendimiento mismo, puesto que con ello realiza la intelección en acto, y en esto consiste toda su perfección. La nobleza de la voluntad, a su vez, y su acto radican en que el alma se ordena a una cosa noble según el ser que esa misma cosa tiene en sí. Por tanto, si hablamos con toda propiedad y absolutamente, es más

nior intellectu, quia quaedam participant voluntate quae non participant intellectu, ut prius dictum est; ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Praeterea, <quanto> aliquid est Deo propinquius tanto est nobilius; sed voluntas Deo magis appropinquat quam intellectus quia, sicut dicit Hugo de Sancto Victore super V cap. Caelestis hierarchiae, «ibi dilectio intrat ubi cognitio foris est»; plus enim Deum diligimus quam de ipso possimus cognoscere; ergo voluntas est nobilior intellectu.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia et non penes accidentalia, quia per hoc ostenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leo quantum ad differentias essentiales invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior si comparetur secundum fortitudinem corporalem, hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut igitur consideretur quae harum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse quod res illa habet in se ipsa.

---

[156] Libro 6: ML 175,1038D.

perfecto tener en sí la nobleza de otra cosa que relacionarse con algo noble que existe fuera de uno. Por eso, si consideramos de un modo absoluto la voluntad y el entendimiento, sin relacionarlos con una cosa o con otra, están ordenados de modo que el entendimiento es con toda propiedad más eminente que la voluntad.

Pero ocurre que es más eminente relacionarse con una cosa noble mediante un modo especial, que tener en sí mismo la nobleza de esa cosa, es decir, cuando se tiene la nobleza de esa cosa de un modo mucho más bajo que el grado de nobleza que tiene la cosa en sí misma. Si la nobleza de una cosa entra en otra con un grado igual o superior al que se da en la primera, entonces no hay ninguna duda de que será más noble lo que tenga en sí la nobleza de la otra cosa que el estar ordenado a la cosa noble de cualquier modo. Ahora bien, las formas de las cosas que son superiores al alma las percibe nuestro entendimiento de un modo inferior al que tienen en las cosas mismas, pues el entendimiento recibe algo según su capacidad, como se dice en el libro *De causis*[157]. Y, por la misma razón, las formas de las cosas que son inferiores al alma, como son las cosas corpóreas, son más nobles en el alma que en las cosas mismas.

Así, por tanto, el entendimiento y la voluntad pueden compararse de tres modos: *1)* absolutamente y en universal, no con respecto a una cosa u otra, y así el entendimiento es más eminente que la voluntad, igual que es más perfecto poseer la dignidad que hay en cualquier cosa que relacionarse con su nobleza; *2)* con respecto a las cosas materiales sensibles, y así también el entendimiento es con toda propiedad más noble, como por ejemplo entender una piedra que querer una piedra, porque la forma de la piedra está en el entendimiento de un modo más noble al ser entendida por el entendimiento, que en sí misma al ser querida por la voluntad;

Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate.

Sed contingit eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum quam eius nobilitatem in se ipso habere, quando scilicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas unius rei insit alii rei vel aeque nobiliter vel nobilius quam in re cuius est, tunc absque omni dubitatione nobilius erit quod in se nobilitatem alterius rei habebit quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in libro De causis. Et eadem ratione earum rerum quae sunt anima inferiores, sicut sunt res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem: uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei, et sic intellectus est eminentior voluntate, sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius; alio modo per respectum ad res materiales sensibiles, et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem, quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur; tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores, et sic velle est eminentius

[157] Comm.8 (7).

3) con respecto a las cosas divinas, que son superiores al alma, y así querer es más eminente que entender, igual que querer a Dios y amarle es más eminente que conocerle, porque la bondad divina está de un modo más perfecto en Dios, como es deseada por la voluntad, que siendo participada en nosotros como es conocida por el entendimiento.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS[158]. 1. Agustín entiende la razón y la inteligencia como el conjunto de la parte intelectiva, que comprende en sí tanto la aprehensión del entendimiento como el apetito de la voluntad; y así la voluntad no queda excluida de la imagen.

2. El Maestro apropia la imagen a la razón porque es anterior, y la semejanza al amor porque, en relación con Dios, el conocimiento se complementa mediante el amor, igual que una imagen se perfecciona y embellece mediante los colores y las demás cosas de esas con las que se la hace parecida al ejemplar.

3. Ese argumento vale en cuanto a las cosas que son menos nobles que el alma; pero con el mismo razonamiento se podría probar la preeminencia de la voluntad en comparación con las cosas que son más nobles que el alma.

4. La voluntad sólo tiene en común con los sentidos su objeto cuando es llevada hacia las cosas sensibles, que son inferiores al alma; pero cuando es llevada hacia las cosas inteligibles y divinas, se aleja más de los sentidos que el entendimiento, puesto que el entendimiento puede captar menos de las cosas divinas que lo que puede apetecer y amar el apetito.

5. El entendimiento dirige a la voluntad no inclinándola hasta lo que busca, sino mostrándole hacia dónde debe tender; luego, cuando el

quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere, quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in Deo ipso prout a voluntate desideratur quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur.

Originale dictatum hic deficit. 1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

2. Ad secundum dicendum quod Magister appropriat imaginem rationi eo quod prior est, similitudinem vero amori quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia huiusmodi quibus fit similis exemplari.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior; sed eadem ratione potest probari praeeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

4. Ad quartum dicendum quod voluntas non communicat obiecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quae sunt anima inferiores; secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis etiam elongatur a sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

5. Ad quintum dicendum quod intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat; quando ergo minus

[158] Aquí falta el dictado original.

entendimiento sólo pueda mostrar algo como noble menos de cuanto la inclinación de la voluntad es atraída hacia ello, la voluntad es mejor que el entendimiento.

6. La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia; por eso de ahí no se desprende un orden de dignidad, sino sólo un orden de origen, según el cual el entendimiento es anterior por naturaleza a la voluntad.

7. El entendimiento sólo abstrae de la materia cuando entiende cosas sensibles y materiales; pero cuando entiende cosas que le superan no abstrae, sino que más bien capta con menos propiedad lo que son las cosas en sí mismas; por eso el acto de la voluntad resulta más simple y más noble, pues es llevado hacia esas cosas como son en sí mismas.

8. Esas expresiones que comparan al entendimiento con el esplendor y al afecto con el calor, son metáforas; y a partir de tales expresiones, como advierte el Maestro en el III de las *Sentencias*[159], no se puede elaborar una argumentación. Dionisio dice también, en la *Epistola ad Titum*[160], que la teología simbólica no es argumentativa.

9. El entender es tan propio del hombre como el querer, si bien el apetecer sí es propiedad de otros entes además del hombre.

10. Aunque el alma se relacione primero con Dios mediante el entendimiento que mediante el afecto, no obstante llega más perfectamente a Él el afecto que el entendimiento, como hemos dicho.

11. La voluntad no está excluida de la vida contemplativa, por eso dice Gregorio, *Super Ezequielem*[161], que la vida contemplativa es amar a Dios y al prójimo; de ahí que la preeminencia de la vida contemplativa sobre la activa no prejuzgue a la voluntad.

potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas non directe ab intelligentia procedit, sed ab essentia animae praesupposita intelligentia; unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

7. Ad septimum dicendum quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in se ipsis; unde remanet actus voluntatis, qui fertur in ipsas res prout in se ipsis sunt, simplicior et nobilior.

8. Ad octavum dicendum quod locutiones illae, quibus intellectus splendori affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricae; et ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in III Sententiarum, non est trahenda argumentatio; Dionysius etiam dicit in Epistola ad Titum quod symbolica theologia non est argumentativa.

9. Ad nonum dicendum quod sicut intelligere est solius hominis ita et velle, quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis prius anima comparetur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod a contemplatione voluntas non excluditur, unde Gregorius dicit Super Ezechielem quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere: unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praeiudicat voluntati.

---

[159] Pedro Lombardo, d.11 c.2.
[160] *Epist. IX ad Titum* § 1: MG 3,1105D (Dion. 637).
[161] 2 hom.2: ML 76,953A.

12. El Filósofo habla del entendimiento tomándolo como el conjunto entero de la parte intelectiva, que incluye en sí también a la voluntad. —O podría decirse que considera al entendimiento y a las demás potencias del alma de un modo absoluto, no en cuanto que se relacionan con un objeto u otro.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1. El de caridad es un hábito que perfecciona a la voluntad en el orden hacia Dios, y en este orden la voluntad es más noble que el entendimiento.

2. La libertad de la voluntad no demuestra que ella sea más noble de un modo absoluto, sino que es más noble al mover, y esto quedará más claro con lo que diremos a continuación.

3. Dado que la verdad es un bien, pues es un bien del entendimiento como demuestra el Filósofo en el VI de la *Ética*[162], no hay que decir que el bien sea más noble que la verdad; como tampoco que el animal sea más noble que el hombre, ya que el hombre incluye en sí mismo la nobleza del animal y la supera. Pues hablamos aquí de la verdad y del bien en cuanto que son objetos de la voluntad y del entendimiento.

4. El querer no se halla en más entes que el entender, si bien se da en muchos el apetecer. No obstante hay que saber que en este argumento no es aducida la autoridad de Dionisio según su intención por dos razones: *a)* porque Dionisio habla cuando una cosa está incluida en la razón de la otra, como ser en vivir y vivir en entender, por eso dice que una cosa es más simple que otra; *b)* porque, aunque la participación más simple sea más noble, si la tomamos del modo como se encuentra en las cosas que carecen de las participaciones sobreañadidas, será menos noble; por ejemplo, ser, que es más noble que vivir, si lo tomamos del

12. Ad duodecimum dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se etiam voluntatem.—Vel potest dici quod considerat intellectum et alias potentias animae absolute, non secundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud.

1. Ad id vero quod primo in contrarium obicitur, dicendum quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in hoc ordine voluntas est nobilior intellectu.

2. Ad secundum dicendum quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter sed nobiliorem in movendo, quod ex sequentibus magis patebit.

3. Ad tertium dicendum quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus ut patet per Philosophum in VI Ethicorum, non est dicendum quod bonum sit nobilius vero; sicut nec quod animal sit nobilius homine, cum homo includat in se nobilitatem animalis et superaddat: loquimur enim nunc de vero et bono secundum quod sunt obiecta voluntatis et intellectus.

4. Ad quartum dicendum quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen est quod in hac ratione non inducitur auctoritas Dionysii secundum eius intentionem, propter duo: primo quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere et vivere in intelligere, unde dicit unum esse simplicius altero; secundo quia quamvis participatio quae est simplicior sit nobilior, tamen si accipiatur cum illo modo quo

[162] ARISTÓTELES, c.2 (1139a27).

modo en que son las cosas inanimadas, ese modo de ser será más innoble que el ser de los vivientes, que es vivir. Y así no es siempre necesario que lo que se da en muchos sea más noble, de lo contrario habría que decir que los sentidos son más nobles que el entendimiento, y que la potencia nutritiva lo es más que la sensitiva.

5. Ese argumento parte de la voluntad en el orden hacia Dios, y así concedemos que es más noble.

Artículo 12

Si la voluntad mueve al entendimiento y a las demás potencias del alma [163]

Argumentos por los que parece que no. 1. Lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido; pero la voluntad es posterior al entendimiento, pues nada es amado o deseado si no es conocido, según Agustín en el libro *De Trinitate* [164]; luego la voluntad no mueve al entendimiento.

2. Si la voluntad mueve al entendimiento a su acto, entonces se sigue que el entendimiento entiende porque la voluntad quiere que entienda; pero la voluntad no quiere nada que no haya sido entendido; luego el entendimiento entendió su propio entender antes de que la voluntad lo quisiera; pero antes de que el entendimiento entendiera esto, hay que afirmar que la voluntad lo quiere, porque se afirma que el entendimiento es movido por la voluntad; luego hay un proceso al infinito, y esto es imposible, luego la voluntad no mueve al entendimiento.

invenitur in rebus carentibus superadditis participationibus, erit innobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit innobilior quam esse viventium quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus sit nobilius, alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu et nutritivam potentiam quam sensitivam.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum, et sic conceditur esse nobilior.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires. Et videtur quod non: movens, enim est naturaliter prius moto; sed voluntas est posterior intellectu: nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in libro De Trinitate; ergo voluntas non movet intellectum.

2. Praeterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere; sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum; ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet: sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri; ergo est abire in infinitum; hoc autem est impossibile, ergo voluntas non movet intellectum.

---

[163] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1.
[164] 10 c.1: ML 42,971.

3. Toda potencia pasiva es movida por su objeto; pero la voluntad es una potencia pasiva, pues el apetito es un motor movido, como se dice en III *De anima*[165]; luego es movida por su objeto. Pero su objeto es el bien entendido o aprehendido, como se dice en III *De anima*[166]. Luego el entendimiento u otra potencia aprehensiva mueve a la voluntad, y no al revés.

4. Cuando se dice que una potencia mueve a otra, esto supone que una tiene imperio sobre la otra; pero imperar es propio de la razón, como se dice en I de la *Ética*[167]; luego es propio de la razón y no de la voluntad el mover a las otras potencias.

5. Según Agustín en XII *Super Genesim ad litteram*[168], lo moviente y agente es más noble que lo movido y hecho; pero el entendimiento, al menos respecto a las cosas sensibles, es más noble que la voluntad, como hemos dicho[169]; luego, al menos respecto a lo sensible, no es movido por la voluntad.

PERO EN CONTRA está que Anselmo dice en el libro *De similitudinibus*[170] que la voluntad mueve todas las potencias del alma.

2. Según Agustín, en VIII *Super Genesim ad litteram*[171], todo movimiento procede de un inmóvil; pero entre las potencias del alma únicamente la voluntad es inmóvil, porque no puede ser obligada por nada; luego todas las demás potencias son movidas por la voluntad.

3. Según el Filósofo en el II de la *Metafísica*[172], todo movimiento es por un fin; pero el bien y el fin son los objetos de la voluntad; luego la voluntad mueve las demás potencias.

3. Praeterea, omnis potentia passiva movetur a suo obiecto; sed voluntas est potentia passiva: est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III De anima; ergo movetur a suo obiecto. Sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III De anima; ergo intellectus aut alia vis apprehensiva movet voluntatem, et non e converso.

4. Praeterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet; imperare autem est rationis, ut dicitur in I Ethicorum; ergo eius est movere alias potentias et non voluntatis.

5. Praeterea, secundum Augustinum XII Super Genesim ad litteram, movens et agens est nobilius moto et facto; sed intellectus ad minus respectu sensibilium est nobilior quam voluntas, ut dictum est; ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit in libro De similitudinibus quod voluntas movet omnes animae vires.

2. Praeterea, secundum Augustinum VIII Super Genesim ad litteram, omnis motus procedit ab immobili; sed inter potentias animae sola voluntas est quae est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest; ergo omnes aliae vires a voluntate moventur.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Metaphysicae omnis motus est propter finem; sed bonum et finis est obiectum voluntatis; ergo voluntas movet alias vires.

---

[165] C.15 (433b16).
[166] C.15 (433b11).
[167] C.20 (1102b30).
[168] C.16: ML 34,467.
[169] *Supra* a.11.
[170] PSEUDO-ANSELMO (EDMERO), c.2: ML 159,605C.
[171] C.21: ML 34,388ss; cf. ALBERTO MAGNO, *Super Sent.* 1 d.8 a.17.
[172] ARISTÓTELES, c.4 (994b13).

4. Según Agustín [173], el amor hace en las cosas espirituales lo mismo que el peso en las corpóreas; pero el peso mueve los cuerpos; luego el amor de la voluntad mueve las potencias espirituales del alma.

RESPUESTA. Hay que decir que el entendimiento mueve a la voluntad de un modo y que la voluntad mueve al entendimiento y a las otras potencias de otro modo. Para verlo hay que saber que decimos que tanto el fin como la causa eficiente mueven, pero de distinto modo; pues dado que en toda acción se consideran dos cosas, el agente y la razón de obrar, igual que en el calentar, el fuego es el agente y el calor la razón de obrar, en el mover se dice que el fin mueve como razón de mover, mientras que la causa eficiente lo hace como agente del movimiento, esto es sacando al móvil de la potencia hasta el acto. Ahora bien, la razón de obrar es la forma mediante la que obra el agente, por eso es necesario que esté en el agente para obrar. Pero no está según su ser natural perfecto, puesto que una vez conseguido cesa el movimiento, sino que está en el agente como intención, pues el fin es anterior en la intención y posterior en el ser, y por eso el fin preexiste en lo que mueve propiamente según el entendimiento, cuya propiedad es recibir las cosas como intenciones, no según el ser natural. En consecuencia, el entendimiento mueve a la voluntad del mismo modo que decimos que lo hace el fin, es decir, en cuanto que concibe antes la razón del fin y se la propone a la voluntad.

En cambio, mover como causa agente es propio de la voluntad y no del entendimiento, porque la voluntad se relaciona con las cosas tal como son en sí mismas, mientras que el entendimiento se relaciona con las cosas tal como están espiritualmente en el alma; el obrar y el ser movido son propiedades de las cosas según su ser propio con el que subsisten

4. Praeterea, secundum Augustinum hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus; sed pondus movet corpora; ergo amor voluntatis movet spirituales animae potentias.

RESPONSIO. Dicendum quod intellectus aliquo modo movet voluntatem et alio modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cuius evidentiam sciendum est quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode. Cum enim in qualibet actione duo considerentur, scilicet agens et ratio agendi, ut in calefactione ignis est agens et ratio agendi calor, ita etiam in movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione sed posterior in esse, et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcipit rationem finis et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima: agere et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est

[173] Cf. *De civ. Dei* 11 c.28: ML 41,342; *Obras completas*... XVI (BAC) 738. *Confess.* 13 c.9: ML 32,849; *Obras completas*... II (BAC) 561. *Epist.* 55 c.10: ML 33,212; *Obras completas*... VIII (BAC) 338. *Epist.* 157 c.2: ML 33,677; *Obras completas*... XI (BAC) 377.

en sí mismas, y no según que están en el alma como intenciones, pues el calor que está en el alma no calienta, sino el que está en el fuego. Y por eso la relación de la voluntad con las cosas es acorde con el movimiento que les es propio, pero no es así la relación del entendimiento. Además el acto de la voluntad es una inclinación hacia algo, mientras que el acto del entendimiento no lo es; mas la inclinación es una disposición de lo que mueve como causa eficiente, y por ello queda claro que la voluntad, y no el entendimiento, es lo que mueve como causa agente.

Ahora bien, a las potencias superiores del alma, por ser inmateriales, les compete reflejarse sobre sí mismas y, por eso, tanto la voluntad como el entendimiento se reflejan las dos sobre sí mismas y una sobre la otra, y sobre la esencia del alma, y sobre todas las demás potencias. Pues el entendimiento se entiende a sí mismo y entiende a la voluntad, a la esencia del alma y a todas las potencias del alma; e igualmente la voluntad quiere ella misma querer y quiere que el entendimiento entienda, que el alma exista y así sucesivamente. Ahora bien, cuando una potencia es llevada sobre otra, se relaciona con ella según sus propiedades, así cuando el entendimiento entiende que la voluntad quiere, recibe en sí mismo la razón de querer; por eso la voluntad, cuando es llevada sobre las potencias del alma, es llevada a ellas como a cosas a las que les conviene el movimiento y la operación, e inclina a cada una de ellas a su propia operación. Y, así, la voluntad no sólo mueve como causa agente las cosas exteriores, sino que también mueve las potencias del alma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Como en la reflexión se da un parecido al movimiento circular, en el cual es final del movimiento lo que antes era principio, es necesario decir que, en la reflexión, lo que en un primer momento era anterior, en un segundo momento se convierte en posterior; y, por eso, aunque el entendimiento sea propiamente anterior a la voluntad, mediante la reflexión se convierte en posterior a la voluntad y, de este modo, la voluntad puede mover al entendimiento.

secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. Et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet: unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus.

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis sed etiam ipsas animae vires.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo

2. No hay un proceso al infinito, pues se detiene en el apetito natural, que inclina al entendimiento hacia su acto.

3. Este argumento demuestra que el entendimiento mueve como fin, pues de este modo se relaciona el bien aprehendido con la voluntad.

4. El imperio es propio tanto de la razón como de la voluntad con respecto a cosas distintas, pues lo es efectivamente de la voluntad en la medida en que el imperio implica cierta inclinación; y lo es, a su vez, de la razón en cuanto que esta inclinación es distribuida y ordenada para ser ejecutada por éste o por aquél.

5. Toda potencia tiene preeminencia sobre otra en aquello que le es propio, así el tacto es más perfecto en relación con el calor, que siente propiamente, que la vista que lo percibe accidentalmente. De un modo semejante el entendimiento se relaciona con la verdad más completamente que la voluntad y, por el contrario, la voluntad se relaciona más completamente con la bondad que hay en las cosas que el entendimiento. Por eso, aunque el entendimiento sea propiamente más noble que la voluntad, por lo menos respecto a algunas cosas, no obstante según la razón del mover, que le compete a la voluntad por la razón propia del objeto, encontramos a la voluntad más noble.

Artículo 13

Si la intención es un acto de la voluntad[174]

Argumentos por los que parece que no. 1. Acerca del pasaje de Lc 11,34: *la lámpara de tu cuerpo es tu ojo,* la glosa[175] añade *esto es, la*

quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

2. Ad secundum dicendum quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali quo inclinatur intellectus in suum actum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

4. Ad quartum dicendum quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa: voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quandam importat, rationis vero secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

5. Ad quintum dicendum quod quaelibet potentia praeeminet alteri in hoc quod est proprium sibi, sicut tactus perfectius comparatur ad calorem quem sentit per se, quam visus qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas, et e converso voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus quam intellectus. Unde quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum, tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur.

Articulus tertius decimus

Tertio decimo quaeritur utrum intentio sit actus voluntatis. Et videtur quod non, quia super illud Lucae xi, 34 «Lucerna corporis tui est oculus tuus», glosa 'id est

[174] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.38 a.8; *Summa* 1-2 q.12 a.1.
[175] *Glossa ordinaria.*

intención. Pero, en el alma, el ojo es la razón o el entendimiento; luego la intención pertenece a la razón o al entendimiento y no a la voluntad.

2. Mas decía que era de la voluntad en relación con la razón, y por eso era comparada con un ojo.—*Pero en contra*, el acto de una potencia superior y anterior no depende del acto de una potencia posterior; ahora bien, la voluntad es anterior al entendimiento en el obrar, porque la voluntad mueve al entendimiento, como hemos dicho [176]; luego el acto de la voluntad no depende de la razón. Por consiguiente, si la intención fuera un acto de la voluntad, de ningún modo pertenecería a la razón.

3. Mas decía que de acuerdo con eso el acto de la voluntad depende de la razón porque para querer se exige un conocimiento previo de lo querido, y así aunque la intención sea un acto de la voluntad, lo es de algún modo también de la razón.—*Pero en contra,* no hay ningún acto de la voluntad que no exija un conocimiento previo; luego de acuerdo con esto no se podría atribuir propiamente a la voluntad ningún acto, ni querer ni amar, sino conjuntamente a la voluntad y a la razón, pero esto es falso, luego también lo primero, es decir, que la intención es un acto de la voluntad.

4. El nombre mismo de intención connota una relación al fin; pero dirigir las cosas al fin pertenece a la razón; luego la intención es propia de la razón y no de la voluntad.

5. Pero decía que en la intención no sólo hay una relación al fin sino también un acto de la voluntad que es dirigido al fin; y ambas cosas se expresan con el término de intención.—*Pero en contra,* ese acto subyace a la relación al fin como lo material a lo formal; pero las cosas son denominadas más por lo formal que por lo material; luego la intención es denominada más por lo que es de la razón que por lo que es de la voluntad, y así debe ponerse más como acto de la razón que de la voluntad.

intentio'; sed oculus in anima est ratio vel intellectus; ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum et non ad voluntatem.

2. Sed dicebat quod erat voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur.—Sed contra, actus superioris et prioris potentiae non dependet ab actu posterioris; sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, ergo actus voluntatis non dependet a ratione; si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicebat quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad volendum praeexigitur cognitio voliti; et sic intentio quamvis sit actus voluntatis est tamen aliquo modo rationis.—Sed contra, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non praeexigat; ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare, sed voluntati et rationi simul: quod est falsum, ergo et primum, scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Praeterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem; sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem; ergo intentio est rationis et non voluntatis.

5. Sed dicebat quod in intentione non solum est relatio in finem sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur.—Sed contra, actus ille relationi in finem substernitur ut materiale formali; sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali; ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis quam ab eo quod est voluntatis, et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

---

[176] *Supra* a.12.

6. Igual que el primer motor dirige toda la naturaleza, la razón dirige a la voluntad; pero, en las cosas naturales se atribuye al primer motor la intención más propiamente que a las cosas naturales, pues no decimos que las cosas naturales intenten algo sino en cuanto que son dirigidas por el primer motor; luego, también en las potencias del alma la intención debe atribuirse más a la razón que a la voluntad.

7. La intención propiamente hablando sólo es propia de quien conoce; pero la voluntad no conoce; luego la intención no es de la voluntad.

8. No puede haber un único acto de cosas que de ningún modo son una única cosa; pero la voluntad y la razón de ningún modo son una única cosa, dado que pertenecen incluso a géneros diversos de potencias del alma, pues la voluntad está en el apetitivo mientras que la razón está en el intelectivo; luego la razón y la voluntad no pueden tener un único acto, y así, si la intención de algún modo es acto de la razón, no lo es de la voluntad.

9. La voluntad, según el Filósofo en el III de la *Ética*[177], sólo es del fin; pero sólo hay un único fin en un único orden; luego la voluntad según su acto se relaciona únicamente con una sola cosa. Ahora bien, allí, donde únicamente hay una sola cosa, no hay orden; por consiguiente, dado que la intención lleva consigo orden, parece que de ningún modo es de la voluntad.

10. Parece que la intención no es otra cosa que la dirección de la voluntad hacia el último fin; pero dirigir la voluntad es propio de la razón; luego la intención pertenece a la razón.

11. Como en la perversidad del pecado el error pertenece a la razón, el desprecio al irascible y el desorden de la voluntad al concupiscible, en la reforma del alma sucede por el contrario que la fe pertenece a la

6. Praeterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem; sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus, cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directae a primo motore; ergo et in potentiis animae magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Praeterea, intentio proprie loquendo non est nisi cognoscentis; sed voluntas non est cognoscens; ergo intentio non est voluntatis.

8. Praeterea, eorum quae nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus; sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum etiam ad diversa genera potentiarum animae pertineant, voluntas enim est in appetitivo sed ratio in intellectivo; ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum, et ita si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Praeterea, voluntas secundum Philosophum in III Ethicorum est finis tantum; sed finis est unus tantum in uno ordine; ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum; sed ubi est unum tantum ibi non est ordo: cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Praeterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem; sed dirigere voluntatem est rationis; ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Praeterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irrascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis, ita e contrario in reformatione animae fides

[177] ARISTÓTELES, c.5 (1111b26).

razón, la esperanza al irascible y la caridad al concupiscible; pero la fe según Agustín[178] es la que *dirige a la intención;* luego la intención es de la razón.

12. Según el Filósofo en el III de la *Ética*[179], la voluntad trata de cosas posibles e imposibles; la intención, en cambio, sólo de cosas posibles; luego la intención no es de la voluntad.

13. Lo que no está en el alma no está en la voluntad. Pero la intención no está en el alma, porque ni es potencia, pues así sería natural y no habría mérito en ella; ni es hábito, pues así estaría en quien está dormido; ni es pasión, pues así pertenecería a la parte sensible, como aclara el Filósofo en el VII de la *Física*[180]. Ahora bien, en el alma sólo hay estas tres cosas, como se señala en el II de la *Ética*[181]; luego la intención no está en la voluntad.

14. Ordenar es propio de la razón, puesto que pertenece al sabio, como se dice en el I de la *Metafísica*[182]; pero la intención es una ordenación hacia el fin; luego es propia de la razón.

15. La intención pertenece a quien dista del fin, pues el prefijo «in» significa distancia[183]; pero dista más del fin la razón que la voluntad, porque la razón sólo señala el fin, mientras que la voluntad se adhiere al fin como a su propio objeto; luego tener intención es más propio de la razón que de la voluntad.

16. Todo acto de la voluntad le pertenece o de un modo absoluto, o por relación con potencias superiores, o por relación a potencias inferiores; pero tener intención no es un acto de la voluntad de un modo absoluto, pues así sería lo mismo que querer o amar; ni es un acto suyo en relación a una potencia superior, es decir a la razón, pues el acto de

est rationis, spes irascibilis et caritas concupiscibilis; sed fides secundum Augustinum est quae «intentionem dirigit»; ergo intentio est rationis.

12. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum, voluntas est possibilium et impossibilium, intentio vero est solum possibilium; ergo intentio non est voluntatis.

13. Praeterea, quod non est in anima non est in voluntate; sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivae, ut patet per Philosophum in VII Physicorum: haec autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II Ethicorum; ergo intentio non est in voluntate.

14. Praeterea, ordinare rationis est cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I Metaphysicae; sed intentio ordinatio quaedam est in finem; ergo est rationis.

15. Praeterea, intentio est distantis a fine, haec praepositio ' in' distantiam importat; sed magis distat a fine ratio quam voluntas, quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhaeret fini sicut proprio obiecto; ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Praeterea, omnis actus voluntatis aut est eius absolute aut per comparationem ad superiores vires aut in comparatione ad inferiores; sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus eius in ordine

---

[178] Cf. *Enarr. 2 in Ps.* 31 n.4: ML 36,259; *Obras completas...* XIX (BAC) 389.
[179] Aristóteles, c.5 (1111b20).
[180] Aristóteles, c.6 (248b27).
[181] Cf. Aristóteles, c.5 (1105b20).
[182] Aristóteles, c.2 (982a17).
[183] Cf. Huguccio, *Liber derivationum* en la entrada *in* (ms. París B.N. lat. 7625A, f.82rb).

estas características es elegir; ni en relación a potencias inferiores, pues su acto así es imperar; luego tener intención de ningún modo es un acto de la voluntad.

PERO EN CONTRA. 1. La intención versa sólo acerca del fin; pero el fin y el bien son el objeto de la voluntad; luego la intención pertenece a la voluntad.

2. Tener intención es un cierto perseguir; pero la persecución y la fuga pertenecen a la voluntad, no a la razón, a la que pertenece únicamente decir que algo debe ser perseguido o rehuido; luego la intención es propia de la voluntad.

3. Todo mérito reside en la voluntad; pero la intención es meritoria, y según ella principalmente se juzga el mérito o el demérito; luego la intención es de la voluntad.

4. Ambrosio [184] dice: *El afecto pone el nombre a tu obra;* pero el acto es juzgado bueno o malo por la intención; luego la intención parece estar contenida en el afecto y así parece pertenecer a la voluntad y no a la razón.

RESPUESTA. Hay que decir que la intención es un acto de la voluntad, y esto aparece manifiestamente por su objeto. Es necesario, en efecto, que la potencia y el acto coincidan en el objeto, pues la potencia sólo se ordena al objeto mediante el acto, igual que es necesario que sea el mismo el objeto de la potencia visiva y el de la visión, es decir, el color. Luego, dado que el objeto de este acto que es la intención es el bien que es el fin, y que también es el objeto de la voluntad, es necesario que la intención sea un acto de la voluntad. Ahora bien, no es un acto de la voluntad de un modo absoluto, sino en relación a la razón.

ad superiorem, id est rationem, sic enim actus eius est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit eius actus imperare; ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

SED CONTRA, intentio est solum de fine; sed finis et bonum est obiectum voluntatis; ergo intentio ad voluntatem pertinet.

2. Praeterea, intendere est quoddam prosequi; sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet, non ad rationem, sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum; ergo intentio est voluntatis.

3. Praeterea, omne meritum in voluntate consistit; sed intentio est meritoria, et penes eam praecipue attenditur meritum vel demeritum; ergo intentio est voluntatis.

4. Praeterea, Ambrosius dicit «Affectus operi tuo nomen imponit»; sed actus iudicatur bonus vel malus ex intentione; ergo intentio in affectu videtur contineri, et sic videtur esse voluntatis et non rationis.

RESPONSIO. Dicendum quod intentio est actus voluntatis; quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto. Oportet enim potentiam et actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum: oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui est intentio sit bonum quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute sed in ordine ad rationem.

---

[184] *De officiis* 1 c.30: ML 16,71B, de donde la tomó PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.4 c.unic.

Para verlo claramente hay que saber que siempre que hay dos agentes ordenados, el segundo puede ser movido y actuar de dos modos: uno de acuerdo con su propia naturaleza, y otro acorde con la naturaleza del agente superior; pues el influjo del agente superior permanece en el inferior y, por eso, el agente inferior no obra sólo con acción propia, sino también con la acción del agente superior; como la esfera del sol se desplaza con su propio movimiento, que se completa en el espacio de un año, y con el movimiento del primer móvil, que es el movimiento diurno[185]; de modo semejante el agua se mueve con movimiento propio tendiendo al centro y tiene un movimiento por influjo de la luna que la mueve, como es claro en el flujo y el reflujo del mar. Los cuerpos mixtos tienen también operaciones propias que acompañan a la naturaleza de los cuatro elementos, como tender hacia abajo, calentar o enfriar; y tienen otras operaciones por influjo de los cuerpos celestes, así el imán atrae al hierro. Y aunque ninguna acción del agente inferior se lleva a cabo sin presuponer la acción del superior, no obstante la acción que le compete según su propia naturaleza se le atribuye de un modo absoluto, por ejemplo, que el agua se mueva hacia abajo; mientras que la que le compete por influjo del agente superior no se le atribuye de un modo absoluto, sino en relación con otra cosa, así decimos que el fluir y el refluir es un movimiento propio del mar no en cuanto que es agua, sino en cuanto que es movido por la luna.

Pues bien, la razón y la voluntad son potencias operativas ordenadas entre sí y, considerándolas de un modo absoluto, la razón es anterior, aunque mediante la reflexión la voluntad se convierte en anterior y superior por cuanto mueve a la razón. Por eso la voluntad puede tener dos actos: *a)* el que le compete según su naturaleza en cuanto que tiende a

Ad cuius evidentiam sciendum est quod quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest moveri vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae, alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis qui est motus diurnus; similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum et habet quendam motum ex impressione lunae quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias quae consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere vel infrigidare; et habent alias operationes ex impressione caelestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris, tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam attribuitur ei absolute, sicut aquae moveri deorsum; illa vero quae ei competit ex impressione superioris agentis non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud, sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris non in quantum est aqua sed in quantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam in quantum tendit in proprium

[185] ARISTÓTELES, *Metaph.* 12 c.6 (1072a9-17); c.4 (1071a15); cf. S. TH., *Summa* 1 q.104 a.2. Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* 2 c.10 (336a15ss).

su objeto propio de un modo absoluto, y este acto se le atribuye a la voluntad con toda propiedad, como querer y amar, aunque también para este acto se presupone la acción de la razón; *b)* el que se le atribuye a la voluntad en virtud de la huella que deja en ella la razón. Dado que lo propio de la razón es ordenar y relacionar, siempre que en un acto de la voluntad aparece algo de relación o de ordenación, tal acto será de la voluntad no de un modo absoluto sino en relación con la razón; y de este modo el tener intención es acto de la voluntad, puesto que tener intención no parece ser nada más que tender hacia otra cosa como a fin en virtud de lo que uno quiere. Y así tender hacia esto es distinto de querer, porque querer tiende al fin de un modo absoluto, mientras que tener intención dice orden al fin por cuanto el fin es aquello a lo que se ordenan las cosas que son para el fin. Y como la voluntad se mueve hacia su objeto que le ha sido propuesto por la razón, se mueve de un modo distinto según el modo como le haya sido propuesto el objeto. Por eso, cuando la razón le propone algo como absolutamente bueno, la voluntad se mueve hacia ello de un modo absoluto, y esto es querer; pero cuando le propone algo como un bien hacia el que se ordenan otras cosas como a un fin, entonces tiende hacia él con cierto orden que se encuentra en el acto de la voluntad, no según su propia naturaleza, sino según la exigencia de la razón; y así tener intención es un acto de la voluntad relacionada con la razón.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La intención se parece al ojo por lo que hay en ella de lo propio de la razón.

2. No sólo la razón mueve de algún modo a la voluntad, sino que también la voluntad mueve de algún modo a la razón, como acabamos de aclarar; y así una es anterior a la otra bajo aspectos distintos, y a cualquiera de ellas se le pueden atribuir actos relacionados con la otra.

obiectum absolute, et hic actus attribuitur voluntati simpliciter ut velle et amare, quamvis etiam ad hunc actum praesupponatur actio rationis; alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod impressio rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute sed in ordine ad rationem; et hoc modo intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute, sed intendere dicit ordinem in finem secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute, et hoc est velle; cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis non secundum propriam naturam sed secundum exigentiam rationis, et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

2. Ad secundum dicendum quod et ratio movet quodam modo voluntatem, et voluntas quodam modo rationem ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alterum.

3. Aunque todo acto de la voluntad presuponga conocimiento de la razón, sin embargo no siempre en el acto de la voluntad se manifiesta lo que es propio de la razón, como se desprende de lo dicho; y por eso el razonamiento no se sigue.

4. La relación activa con el fin es propia de la razón, pues es propio de la razón relacionar con el fin; pero la relación pasiva puede ser de cualquier cosa dirigida o relacionada con el fin por la razón, y también puede ser de la voluntad. Y de este modo pertenece a la intención la relación con el fin.

5. Y con esto queda clara la respuesta al quinto.

6. En el primer motor no sólo hay conocimiento, sino que también hay voluntad y, por eso, se le puede atribuir con propiedad la intención; a la razón en cambio sólo le pertenece el conocimiento, por eso no es similar.

7. Tener intención pertenece incluso a los no cognoscentes, pues también las cosas naturales tienden a un fin, aunque la intención presuponga un conocimiento. Pero si hablamos de la intención animal, así sólo es propia de los cognoscentes, como también lo es el querer. No obstante, no es necesario que el tener intención y el querer sean actos de la misma potencia a la que corresponde conocer, sino del mismo individuo (supuesto), pues no decimos con propiedad que conoce o tiene intención una potencia, sino el supuesto mediante la potencia.

8. La razón y la voluntad son una sola cosa por el orden, igual que decimos que el universo es una sola cosa; y así nada impide que un acto único pertenezca a las dos, a una inmediatamente y a la otra mediatamente.

9. Aunque la voluntad se refiera principalmente al fin, porque las cosas que son para el fin sólo son deseadas por causa del fin, no obstante también hay voluntad de las cosas que son para el fin. Y lo que dice el

3. Ad tertium dicendum quod quamvis quilibet actus voluntatis praesupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis patet, unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod relatio in finem activa est rationis, eius enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cuiuscumque directi vel relati in finem per rationem, et sic potest esse etiam voluntatis; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

5. Et per hoc patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas, et ideo proprie potest ei intentio attribui; sed ad rationem non pertinet nisi cognitio, unde non est simile.

7. Ad septimum dicendum quod intendere est etiam non cognoscentis, cum etiam res naturales intendant finem, quamvis intentio praesupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus eiusdem potentiae cuius est cognoscere, sed eiusdem suppositi: non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua sed suppositum per potentiam.

8. Ad octavum dicendum quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque, unius quidem immediate sed alterius mediate.

9. Ad nonum dicendum quod quamvis voluntas sit principaliter de fine ex eo quod ea quae sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen

Filósofo en el III de la *Ética*[186], *que la voluntad es del fin, la elección es de las cosas que son para el fin,* no se dice porque la voluntad sea siempre del fin, sino sólo alguna vez y principalmente. Y que la elección no es nunca del fin se demuestra porque no es lo mismo elegir que querer.

10. La dirección activa hacia el fin pertenece a la razón, pero la pasiva puede pertenecer a la voluntad, y así pertenece a la intención.

11. La fe dirige a la intención, como la razón a la voluntad; por eso, igual que la fe pertenece a la razón, la intención pertenece a la voluntad.

12. La voluntad no siempre es de cosas imposibles, sino sólo algunas veces; y esto es suficiente, según la intención del Filósofo, para mostrar la diferencia entre la voluntad y la elección, que siempre es de cosas posibles, es decir, para mostrar que elegir no es exactamente lo mismo que querer. Y de un modo semejante, tener intención no es exactamente lo mismo que querer, pero esto no impide que sea acto de la voluntad.

13. La intención es un acto del alma. En esa división trimembre del Filósofo no están incluidas las acciones del alma, porque las acciones no son del alma por estar en ella, sino más bien por proceder de ella. —También puede decirse que las acciones están incluidas en los hábitos como lo principiado está contenido en su principio.

14. Ordenar pertenece a la razón, pero ser ordenado puede pertenecer a la voluntad; y así la intención implica ordenación.

15. Ese razonamiento procedería si para la intención sólo se requiriera la distancia; ahora bien, se requiere una inclinación con cierta distancia, y esta inclinación compete a la voluntad y no a la razón, por eso el argumento no concluye.

est voluntas etiam eorum quae sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III Ethicorum quod «voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem» non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando et principalius; et ex hoc quod electio numquam est finis ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

10. Ad decimum dicendum quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere, et sic pertinet ad intentionem.

11. Ad undecimum dicendum quod fides dirigit intentionem sicut ratio voluntatem; unde sicut fides est rationis ita intentio voluntatis.

12. Ad duodecimum dicendum quod voluntas non semper est impossibilium sed aliquando; et hoc sufficit secundum intentionem Philosophi ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem quae semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle. Et similiter nec intendere est omnino idem quod velle, sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod intentio est quidam actus animae. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animae non continentur, quia actiones non sunt animae ut in anima sed magis ut ab anima.—Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus sicut principiatum continetur in suo principio.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis; et sic intentio ordinationem importat.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio cum aliqua distantia, quae quidem inclinatio voluntati competit et non rationi, unde ratio non sequitur.

---

[186] ARISTÓTELES, c.4 (1111b26) según la traducción de ROBERTO GROSSETESTE (ed. Gauthier 183).

16. La intención es un acto de la voluntad relacionada con la razón que ordena hacia el fin las cosas que son para el fin; la elección, en cambio, es un acto de la voluntad relacionada con la razón que conecta entre sí las cosas que son para el fin; y por eso difieren la intención y la elección.

Artículo 14

Si la voluntad quiere el fin y tiende hacia lo que conduce a él con un mismo acto [187]

Argumentos por los que parece que no. 1. Es imposible que un mismo acto sea a la vez bueno y malo; pero es que hay voluntad mala con intención buena, como cuando uno quiere robar para dar limosna; luego no es el mismo acto la intención y la voluntad.

2. Según el Filósofo en el X de la *Ética* [188], los movimientos que terminan en el medio y los que terminan en el extremo son diferentes en especie; pero las cosas que son para el fin y el fin se relacionan entre sí de algún modo como el medio y los extremos; luego la intención del fin y la voluntad [189] de lo que es para el fin difieren en especie.

3. Según el Filósofo en el VI y en el VII de la *Ética* [190], en los asuntos prácticos los fines son como los principios en las ciencias demostrativas; pero el acto del entendimiento especulativo con el que se entienden los principios no es el mismo que aquel con el que se piensan las conclusiones; y esto es claro, pues nacen de hábitos distintos, el hábito de los primeros principios es el entendimiento y el de las conclusiones la ciencia [191]; luego, en el ámbito de lo operativo, el acto de la voluntad

16. Ad sextum decimum dicendum quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt <ad finem> in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem; et propter hoc intentio et electio differunt.

Articulus quartus decimus

Quarto decimo quaeritur utrum eodem motu voluntas velit finem et intendat ea quae sunt ad finem. Et videtur quod non: impossibile enim est eundem actum esse simul bonum et malum; sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona, sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam; ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Praeterea, secundum Philosophum in X Ethicorum motus qui terminantur ad medium et ad extremum differunt specie; sed id quod est ad finem et finis se habent quodam modo ut medium et extrema; ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem differunt specie, et ita non sunt unus actus.

3. Praeterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethicorum, fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis; sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia et quo considerantur conclusiones: quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur, est enim intellectus habitus principiorum sed

[187] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.38 a.4; *Summa* 1-2 q.8 a.3; q.12 a.4.
[188] Aristóteles, c.5 (1174a19ss).
[189] Voluntad o volición.
[190] Aristóteles, 6 c.10 (1144a31), 7 c.8 (1151a16).
[191] Aristóteles, *Ethica* 6 c.3 (1139b31); c.5 (1141a7).

con el que tendemos hacia el fin no es el mismo que el acto con el que queremos las cosas que son para el fin.

4. Los actos se distinguen por sus objetos[192]; pero el fin y lo que es para el fin son cosas distintas; luego no son el mismo acto la intención del fin y la voluntad de lo que es para el fin.

PERO EN CONTRA. 1. No puede haber a la vez dos actos de una única potencia; pero la voluntad a la vez que quiere lo que es para el fin, tiende hacia el fin; luego la intención del fin y la voluntad de lo que es para el fin no son actos diversos.

2. Igual que la luz es la razón de la visibilidad del color, el fin es la razón de la apetitibilidad de lo que es para el fin; pero la vista ve con el mismo acto el color y la luz; luego con el mismo acto la voluntad quiere lo que es para el fin y tiende hacia el fin.

RESPUESTA. Hay que decir que acerca de esta cuestión hay dos opiniones, como dice el Maestro en el II de las *Sentencias*[193], dist. 38. Unos dijeron que la voluntad de lo que es para el fin es un acto distinto de la intención del fin; otros, en cambio, afirmaron por el contrario que son un solo acto, pero que se distinguen únicamente por la variedad de las cosas. Pues bien, ambas opiniones tienen algo de verdad.

Para verlo con claridad hay que saber que, puesto que se debe establecer la unidad de un acto por la unidad del objeto, si hubiera dos cosas que de algún modo constituyeran unidad, el acto que condujera hacia ellas en cuanto que constituyen una sola cosa sería uno solo, en cambio el acto que llevara a ellas en cuanto que son dos, serían dos actos. Por ejemplo, las partes de una línea son de algún modo dos cosas y de algún mod

scientia conclusionum; ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quae sunt ad finem.

4. Praeterea, actus distinguuntur per obiecta; sed finis et id quod est ad finem sunt diversa; ergo non idem actus est intentio finis et voluntas eius quod est ad finem.

SED CONTRA, duo actus non possunt esse simul unius potentiae; sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem intendit finem; ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem non sunt diversi actus.

2. Praeterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quae sunt ad finem; sed eodem actu visus videt colorem et lucem; ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem et intendit finem.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II Sententiarum dist. XXXVIII. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas eius quod est ad finem et intentio finis; quidam vero dixerunt e contrario quod sit unus actus, sed quod eorum distinctio sit tantum modo propter rerum varietatem: utraque autem opinio secundum aliquid est vera.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum unitas actus ex unitate obiecti pensanda sit, si sint aliqua duo quae per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus, actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo erunt duo. Sicut partes lineae sunt quodam modo duo, et quodam modo unum prout scilicet uniuntur

---

[192] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.6 (415a18); cf. S. TH., *In Sent.* 1 d.48 a.2 arg.2; 2 d.38 a.4 arg.1.

[193] PEDRO LOMBARDO, c.4.

una sola, por cuanto están unidas en el todo; y por eso el acto de la visión si se dirigiera a las dos partes de la línea en cuanto que son dos partes, es decir a cada una de ellas según lo que es exclusivo de ella, serían dos actos de visión y las dos partes no podrían ser vistas a la vez; pero si la visión se dirige a la línea entera que contiene las dos partes, habrá una única visión y será vista la línea entera. Ahora bien, todas las cosas que están ordenadas entre sí son ciertamente muchas, pues son cosas distintas si las consideramos en absoluto, pero constituyen una sola en el orden con el que están ordenadas entre sí y, por eso, el acto del alma que se dirige a ellas en cuanto que están ordenadas entre sí es un solo acto; mientras que el acto del alma que se dirige a cada una de ellas considerada en sí misma es múltiple. Esto es claro en la consideración de una estatua de Mercurio, si uno la considera como siendo una cosa, será distinta esta consideración y la consideración de Mercurio, del cual la estatua es imagen; ahora bien, si consideramos la estatua como imagen de Mercurio, será el mismo el modo de quien considere la estatua y a Mercurio. Igual ocurre también cuando un movimiento de la voluntad se dirige al fin y a lo que es para el fin, si se dirige a ambas cosas en cuanto que son cosas distintas que existen independientemente, el movimiento de la voluntad será diverso; y así es verdadera la opinión que afirma que la intención del fin y la volición o voluntad de lo que es para el fin son actos diversos. Ahora bien, si la voluntad se dirige a uno de ellos en cuanto que tiene orden al otro, así hay un único acto de la voluntad hacia ambos; y así es verdadera la opinión que afirma que es un único acto la intención del fin y la voluntad de lo que es para el fin.

Pero si se analiza rectamente la razón de la intención, se halla que esta opinión es más verdadera que la otra; pues no se llama intención al acto de la voluntad hacia el fin si se le considera en absoluto, sino que a éste se le llama propiamente querer; en cambio, se llama intención a la inclinación de la voluntad hacia el fin por cuanto terminan en él las cosas que son para el fin. Decimos que quien desea la salud, propiamen-

in toto; et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineae secundum quod sunt duae, id est in utramque per se secundum id quod est proprium sibi, erunt duae visiones nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio et simul tota linea videbitur. Omnia autem quae sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura in quantum sunt res quaedam per se consideratae, sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur; et ideo actus animae qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus; actus vero animae qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata est multiplex: sicut patet in consideratione statuae Mercurii, quam si aliquis consideret ut est quaedam res, erit alia consideratio eius et consideratio Mercurii cuius statua est imago; si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter etiam quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem, si feratur in ea secundum quod utrumque est quaedam res per se existens erit diversus motus voluntatis; et sic est vera opinio quae dicit quod intentio finis et voluntas eius quod est ad finem sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud sic est unus actus voluntatis in utrumque; et sic est vera alia opinio quae ponit unum actum esse intentionem finis et voluntatem eius quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur haec opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem absolute non dicitur intentio, sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem secundum quod ad finem terminantur ea quae sunt in finem. Qui enim vult sanitatem dicitur eam simpliciter velle; sed tunc

te la quiere; en cambio decimos que la intenta únicamente cuando quiere algo por causa de la salud. Y por eso hay que conceder que la intención no es un acto numéricamente distinto de la voluntad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque un único acto no pueda ser bueno y malo, no obstante puede haber alguna circunstancia buena en un acto malo; igual que es un acto vicioso el que uno coma más de lo que debe, aunque coma cuando debe; y así la voluntad con la que uno quiere robar para alimentar a un pobre es un acto malo en sí mismo, aunque tenga una circunstancia buena, pues la razón de obrar se considera como una de las circunstancias.

2. Hay que entender la expresión del Filósofo como válida para cuando se detiene en el medio; pues cuando pasa por el medio hacia el fin, entonces el acto es numéricamente uno; y así también cuando la voluntad se mueve hacia lo que es para el fin con orden al fin, hay un único acto.

3. Cuando la conclusión y los principios son considerados cada uno de ellos en sí mismo, hay consideraciones diversas; pero cuando se considera el principio relacionado con las conclusiones, es la misma la consideración de ambos, como ocurre al razonar.

4. El fin y lo que es para el fin son un único objeto, por cuanto una cosa es considerada en relación con la otra.

ARTÍCULO 15

Si la elección es un acto de la voluntad[194]

ARGUMENTOS por los que parece que no, sino de la razón. 1. La ignorancia no es de la voluntad, sino de la razón; pero la perversidad de

solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult. Et ideo concedendum est quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicuius actus mali potest esse aliqua circumstantia bona, sicut actus vitiosus est si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet; et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperem est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: propter quid enim ponitur una de circurmstantiis.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum quando sistitur in medio; quando enim per medium transitur ad terminum tunc est unus numero motus; et ita etiam quando voluntas movetur in id quod est ad finem cum ordine ad finem, est unus motus.

3. Ad tertium dicendum quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversae considerationes; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogizando.

4. Ad quartum dicendum quod finis et id quod est ad finem sunt unum obiectum in quantum consideratur unum in ordine ad aliud.

ARTICULUS QUINTUS DECIMUS

Quinto decimo quaeritur utrum electio sit actus voluntatis. Et videtur quod non sed rationis: ignorantia enim non est voluntatis sed rationis; sed perversitas electionis igno-

[194] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.13 a.1; *In Ethic.* 3 lect.6.9; 6 lect.2.

elección es una ignorancia, por lo que incluso a todo malo se le llama ignorante con ignorancia de elección, como es claro en III de la *Ética*[195]; luego la elección pertenece a la razón.

2. A la razón le pertenece la conclusión igual que la inquisición y la argumentación; pero la elección parece una conclusión del consejo, como se aclara en el III y el VII de la *Ética*[196]; luego, como el consejo pertenece a la razón, la elección será de la razón.

3. Según el Filósofo en el VIII de la *Ética*[197], la principalidad de la virtud moral reside en la elección; pero como él mismo dice en el VI de la *Ética*[198], lo que pertenece a la prudencia en las virtudes morales es lo principal, porque cumple formalmente la razón de virtud; luego la elección pertenece a la prudencia; pero la prudencia está en la razón, luego también la elección.

4. La elección comporta una selección; pero seleccionar es propio de la razón, luego también elegir.

PERO EN CONTRA está que elegir es, de dos cosas propuestas, preferir una a la otra, como aclara el Damasceno[199]; pero preferir es acto de la voluntad y no de la razón, luego también elegir.

2. Dice el Filósofo en el III de la *Ética*[200] que la elección es el deseo de lo que se ha considerado; pero el deseo pertenece a la voluntad y no a la razón, luego también la elección.

RESPUESTA. Hay que decir que la elección tiene en sí algo de la voluntad y algo de la razón. Pero el Filósofo en el VI de la *Ética*[201] parece dejar en duda si es propiamente acto de la voluntad o de la razón,

rantia quaedam est, unde et omnis malus dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Ethicorum; ergo et electio rationis est.

2. Praeterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita etiam conclusio; sed electio est quasi quaedam conclusio consilii, ut patet in III et VII Ethicorum; cum ergo consilium sit rationis, et electio rationis erit.

3. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Ethicorum, principalitas virtutis moralis in electione consistit; sed sicut ipse dicit in VI Ethicorum, id quod est prudentiae in virtutibus moralibus est principale quod formaliter complet rationem virtutis; ergo electio pertinet ad prudentiam; sed prudentia est in ratione, ergo et electio.

4. Praeterea, electio discretionem quandam importat; sed discernere rationis est, ergo et eligere.

SED CONTRA est quod eligere est duobus propositis unum alteri praeoptare, ut patet per Damascenum; sed optare est actus voluntatis et non rationis, ergo et eligere.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III Ethicorum quod electio est desiderium praeconsiliati; sed desiderium est voluntatis et non rationis, ergo et electio.

RESPONSIO. Dicendum quod electio habet in se aliquid voluntatis et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit quod electio est appetitus intellectivi, id est

---

[195] ARISTÓTELES, c.2 (1110b28).
[196] ARISTÓTELES, 3 c.8 (1112b20), 7 c.3 (1147a24ss).
[197] ARISTÓTELES, c.13 (1163a22).
[198] ARISTÓTELES, c.11 (1144b1ss).
[199] Cf. *De fide* 2 c.22: MG 94,945B; Bt 137.
[200] ARISTÓTELES, c.6 (1112a15).
[201] ARISTÓTELES, c.2 (1139b4).

cuando dice que la elección es del apetito electivo, es decir, del apetito relacionado con el entendimiento, o del entendimiento apetitivo, es decir, del entendimiento relacionado con el apetito. Mas lo primero es más verdadero, es decir, que es acto de la voluntad relacionada con la razón.

Que es directamente acto de la voluntad es claro por dos razones: *a)* por razón del objeto, porque el objeto propio de la elección es lo que es para el fin, que pertenece a la razón de bien y esto es el objeto de la voluntad, pues se dice bien no sólo el fin, como lo honesto y lo deleitable, sino lo que es para el fin, como lo útil[202]. *b)* Por razón del acto, pues la elección es la aceptación definitiva por la que se acepta algo para proseguir; y esto ciertamente no es de la razón sino de la voluntad, pues aunque la razón haya preferido una cosa a la otra, aún no ha sido aceptada para obrar hasta que la voluntad se inclina por una más que por otra; pues la voluntad no sigue necesariamente a la razón. Ahora bien, la elección es un acto de la voluntad no de un modo absoluto, sino relacionada con la razón, porque en la elección se manifiesta lo que es propio de la razón, es decir relacionar una cosa con otra y preferir; y esto efectivamente se encuentra en el acto de la voluntad por influjo de la razón, en cuanto que la razón propone algo a la voluntad no simplemente como útil, sino como más útil para el fin.

Así, por consiguiente, queda claro que es acto de la voluntad querer, elegir y tener intención; pero querer por cuanto la razón propone a la voluntad algo como bien de un modo absoluto, tanto si se trata de algo que ha de ser elegido como fin por sí mismo como si lo es por otra cosa, como lo que es para el fin, pues se dice que queremos una cosa y otra; elegir, en cambio, es acto de la voluntad en la medida que la razón le propone un bien como más útil; tener intención, a su vez, lo es en cuanto la razón le propone el bien como un fin a lograr a partir de lo que es para el fin.

appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, id est intellectus in ordine ad appetitum; primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis patet ex duobus: primo ex ratione obiecti, quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni quod est obiectum voluntatis, nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus: electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis sed voluntatis, nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptum ad operandum quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud; non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri vel praeferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle, eligere et intendere: sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum ut finis sive propter aliud ut quod est ad finem, utrumque enim velle dicimur; sed eligere est actus voluntatis secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem, intendere vero secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

---

[202] Cf. Ambrosio, *De officiis* 1 c.9: ML 16,35; cf. S. Th., *Summa* 1 q.5 a.6.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La ignorancia se atribuye a la elección por lo que tiene de razón.

2. La inquisición práctica tiene doble conclusión: una que está en la razón, es decir la sentencia que es un juicio acerca de las cosas ya deliberadas; y otra que está en la voluntad, y de este tipo es la elección, y se llama conclusión por cierta semejanza, porque igual que en el ámbito especulativo finalmente se detiene uno en la conclusión, en el ámbito operativo termina uno deteniéndose en la operación.

3. Se dice que la elección es lo principal en la virtud moral tanto por lo que tiene de razón como por lo que tiene de voluntad; pues ambas cosas son necesarias para la razón de virtud moral. Y se dice que la elección es lo principal con respecto a los actos externos, por lo que no es necesario que la elección sea acto de la prudencia totalmente, sino que participa algo de la prudencia igual que de la razón.

4. En la elección encontramos selección por cuanto pertenece a la razón, a cuya propiedad sigue la voluntad cuando elige, como hemos dicho.

1. Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

2. Ad secundum dicendum quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio et dicitur conclusio per quandam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

3. Ad aliud dicendum quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte eius quod habet de ratione et ex parte eius quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum; unde non oportet quod electio sit actus prudentiae totaliter, sed participat aliquid prudentiae sicut et rationis.

4. Ad quartum dicendum quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo ut dictum est.

CUESTIÓN SOBRE LA SENSUALIDAD

TRADUCCIÓN Y CITAS TÉCNICAS DE

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

INTRODUCCIÓN

La cuestión *Sobre la sensualidad* hace el número veinticinco de las cuestiones disputadas que las ediciones de las obras de Santo Tomás agrupan bajo el nombre *De Veritate*. Se trata de una compilación de cuestiones que tienen de común haber sido disputadas en la Universidad de París en los inicios de la docencia como «Magister in Sacra Pagina» de Santo Tomás. Corresponden a los ejercicios académicos llamados «disputationes», que, junto a la lección ordinaria de comentar la Sagrada Escritura, era el cometido de los maestros. Los historiadores de la obra de Santo Tomás dan como fecha segura de estas disputas los cursos académicos de 1256 hasta final del 1259. La cuestión de que ahora hablamos habría sido pronunciada en el curso de 1258-1259. Y, poco después, recibiría la redacción definitiva del joven profesor Santo Tomás y sería entregada a los bibliotecarios de la universidad, quienes pronto empezaron a difundir sus copias manuscritas. A. Dondaine nos certifica que su redacción escrita es cercana a los ejercicios académicos sobre los mismos temas y que los libreros parisinos dispusieron pronto del texto, que pasaron a difundir en múltiples copias, de las cuales han llegado a nosotros casi un centenar de manuscritos[1].

Contra lo que pudiera parecer por el título de la obra, no se trata aquí de investigar el conocimiento de la verdad, sino más bien de la voluntad y de su objeto, que es el bien, que son temas que se empiezan a tratar a partir de la cuestión 21 y que constituyeron el contenido de las disputas del tercer curso del maestro parisino. El bien moral es el objeto del apetito superior que es la voluntad, pero también es alcanzado por el apetito sensitivo, por lo cual sus estructuras deben ser conocidas por el moralista que estudia el bien y el mal moral. Es ahí donde se introduce la cuestión sobre la sensualidad que nos ocupa.

1. ¿Por qué un teólogo se interesa por la sensualidad?

La antropología es un esquema de pensamiento imprescindible para fundamentar la vida moral, ya que ésta es una dimensión singular de la persona humana. Santo Tomás usó mucho el tratado aristotélico *Sobre el alma* en la configuración de su original teología moral ya desde los inicios de su función magisterial. Una parte importante de su antropología estaba formada por las referencias a las facultades sensitivas del alma humana, sin la cual nunca se comprendería el conocimiento humano ni

---

[1] Cf. A. DONDAINE, *Prologue de Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t.22: *Quaestiones disputatae De veritate*, v.I (Editori di San Tommaso, Roma 1975) 5*.

el ejercicio del libre albedrío. Pero esa dimensión de la sensibilidad humana es común con los animales, lo cual exige diferenciar bien lo que hay de singular en esa sensibilidad humana por referencia al reino animal y cómo contribuye a la actividad de las facultades superiores del alma. Los antiguos pensaban que la investigación de la sensibilidad humana era una investigación en el confín de la vida animal y la vida humana. La obra de Santo Tomás supuso un paso adelante en el estudio de las potencias sensibles del alma y su progreso fue la tabla de lanzamiento desde la cual dio un salto importante el estudio de la teología moral.

La teología anterior ya había intuido la enorme importancia del conocimiento filosófico del alma humana para dilucidar muchos temas específicamente teológicos y cuyo esclarecimiento distaba de estar acabado. Existía, ante todo, el tema del pecado original y sus consecuencias en la naturaleza humana. Estaba cuestionado el tipo de consecuencias o lesiones que el pecado original había dejado en la parte sensible del alma, además por supuesto de la pérdida del don de la gracia. Estaba también el problema del libre albedrío humano y su alcance en la psicología humana. Siendo la libertad la condición de toda acción moral, era discutible si la libertad alcanzaba el ejercicio de la sensibilidad que nos es común con los animales. Y en dependencia de este mismo problema, se podría discutir todo el tema de las imperfecciones morales que son fruto de la sensibilidad, donde la deliberación plena y la libertad están ausentes. Al redactar su teología moral, el maestro Tomás se sirvió en muchos temas de sus ideas antropológicas de la sensibilidad. Así, por ejemplo, al distinguir las virtudes cardinales de fortaleza y templanza según los dos sujetos del apetito concupiscible y el irascible. E igualmente muchas de sus reflexiones sobre la virtud teologal de la esperanza se fundan en la índole de tener por objeto un objeto arduo y difícil, al igual que el apetito irascible. Así se explica que quien se propuso explanar todo el sector de la teología moral concediera una importancia desconocida anteriormente al estudio de las facultades sensibles del alma humana.

El interés por el estudio de las facultades inferiores del alma humana venía ya de lejos, antes de que Santo Tomás adivinara su valor para la teología moral. Desde San Agustín se venía planteando el tema del deseo natural de conocer y amar a Dios como una fuerza que arrastra todas las realidades creadas. Santo Tomás hizo de este tema una tesis de su teodicea. Pero para proceder con garantía en este tema había que diferenciar bien el apetito natural, el apetito sensitivo y el elícito de la voluntad. También la teología dogmática hacía tiempo que intentaba ofrecer alguna luz acerca de lo que fue la humanidad de Cristo, precisamente cuestionando si en la integridad de su naturaleza estaba presente también todo ese mundo instintivo de las pasiones y de los movimientos incontrolados de nuestra psique. Para ello hacía falta, como es evidente, aclarar en qué consistía la sensibilidad humana que es la esfera de nuestro ser que nos es común con el reino animal. Finalmente, la dogmática también se preguntaba sobre la índole de la vida eterna del alma humana y el modo como las facultades sensibles ejercerían allí su actividad. Por tanto, no debe sorprendernos que la actividad teológica de Santo Tomás diera gran relieve al estudio filosófico de la sensibilidad humana.

2. El problema teológico de la sensualidad

Sensualidad es un concepto de origen agustiniano con el que quería designar toda aquella actividad del alma que depende de la sensibilidad y que, por tanto, no es lo más noble del alma y donde más se manifiesta la incidencia negativa del mal moral en la realidad corporal de la persona. Este concepto planteaba cuestiones importantes en la investigación teológica, con las que ya se enfrentaron los primeros escolásticos. Cuando Santo Tomás aborda su estudio pretende clarificar dos cosas que a él le parecía necesario dilucidar para proceder con acierto en esta materia. La primera era salvar la identidad de la sensualidad con el apetito sensitivo de la concepción aristotélica. En la parte sensitiva del alma hay dos potencias paralelas a las que existen en la parte intelectiva, que son el conocimiento sensitivo y el apetito sensitivo. Si identificamos la sensualidad con el conocimiento sensitivo, descartamos su interés moral, pues en el conocimiento no está el mal moral. Había, por tanto, que mostrar que la sensualidad designa la parte apetitiva de la sensibilidad, es decir, el movimiento del alma hacia el bien que constituye la acción moralmente buena o mala.

En este punto, se imponía explicar rectamente unos textos de San Agustín, en que a primera vista la sensualidad era una actividad de la razón inferior ocupándose de las realidades sensibles del mundo, es decir, parecía asignar la sensualidad a la parte cognitiva del alma humana.

La segunda idea que debía aclararse era la vinculación del apetito sensitivo o de la sensualidad con el libre albedrío humano. Se venía repitiendo que la sensibilidad nos es común a hombres y animales irracionales tanto en su vertiente de conocimiento sensible como en la de apetito sensitivo. Surgía en consecuencia la duda inmediata de cómo se puede interesar el orden moral por la sensualidad, pues los animales carecen de la dimensión moral. Para salvar este escollo no había otro camino que mostrar la vinculación e interrelación existentes entre el apetito sensitivo y el apetito intelectivo donde reside el libre albedrío. Para ello, el maestro Tomás tuvo que investigar lo singular del apetito sensitivo humano que está condicionado tanto por las sensaciones externas como por la potencia estimativa, que tiene una conexión singular con el conocimiento de la inteligencia práctica y también el dominio especial que la voluntad ejerce sobre las potencias sensitivas del alma humana, que es capaz de imponer su movimiento y elección, aunque sea un dominio no absoluto. Y así resulta que la sensualidad tiene una conexión singular sea con la inteligencia práctica como con el libre albedrío y, de este modo, queda incorporada a la dimensión moral de la persona. Y la misma interdependencia que se da entre el conocimiento intelectivo y la voluntad existe entre el conocimiento sensitivo y el apetito sensitivo o sensualidad. La sensualidad designa básicamente el apetito sensitivo, pero éste requiere para su funcionamiento de un conocimiento sensitivo previo.

3. Doctrina de la cuestión disputada

En la presente cuestión Santo Tomás elabora un original tratado de la sensualidad en teología moral como no se había hecho antes y ha

quedado ya, en sus líneas generales, como modelo de síntesis moral del tema. La diferencia con lo que había enseñado pocos años antes en el *Comentario a las Sentencias* reside básicamente en la maduración del tema y en ofrecer una síntesis personal de la cuestión. Allí ya precisó el concepto de sensualidad y su diferencia respecto a la sensibilidad[2], se razonó la posibilidad de ser la sensualidad sujeto psíquico de pecado en razón del dominio preventivo que sobre ella puede ejercer la voluntad[3] y precisó cuál era el daño sufrido en la sensualidad por el pecado original[4]. Ahora esos mismos temas se rehacen en la cuestión disputada, pero de una manera más profunda y logrando una síntesis que ya no se modificará a lo largo de su enseñanza teológica.

Los siete artículos de la cuestión tratan los mismos capítulos de su enseñanza como bachiller sentenciario: noción de sensualidad (a.1-3), su condición de posible sujeto de pecado (a.4-5) y el modo como repercutió en ella el desorden del pecado original (a.6-7).

Respecto a la noción de sensualidad, empieza aclarando que la sensualidad no es otra cosa que el apetito sensitivo entendido como movimiento o tendencia al bien sensible. Es «el movimiento de la potencia apetitiva sensible a su objeto». Por tanto, debe excluirse de ella la actividad del conocimiento sensible, aunque éste sea prerrequerido a todo movimiento del apetito. No es, pues, igual sensibilidad, que comprende también el conocimiento sensible, y sensualidad, que sólo se refiere al movimiento consiguiente.

El apetito sensitivo, a su vez, se divide en dos especies de potencias: el irascible y el concupiscible, según que el movimiento del apetito se dirija a un bien sensible concupiscible y a rehuir lo que es contrario, o se dirija a dominar todo lo que nos impide poseer el bien o promueve el mal contrario. Ambas formas son diversas específicamente por tratarse de movimientos del apetito sensitivo de signo y carácter distinto y, por ser causados por potencias distintas, reciben el nombre de concupiscible e irascible. Sus operaciones diversas son el origen de las formas de pasión: seis del concupiscible (amor, odio, deseo, rechazo, gozo y tristeza) y cinco del irascible (esperanza, desesperación, temor, audacia e ira). En general, en la metafísica de Santo Tomás, la «actio» y «passio» se oponen y, consecuentemente, se diferencian como movimientos y potencias; por ejemplo, la diferencia entre entendimiento agente y posible. Estas diferencias no se encuentran en el apetito superior que es la sola potencia de la voluntad, pues ésta tiene por objeto el bien en su universalidad cognoscible y no las formas concretas y parciales del bien, cual sucede en el apetito sensible. Pero la sensualidad está sujeta y en dependencia de la voluntad, de modo semejante a como el conocimiento sensible está sujeto y apoya el conocimiento intelectual. A su vez, el apetito irascible está al servicio del concupiscible como potencia luchadora y defensora *(propugnatrix)* de su objeto, al igual que en el conocimiento sensitivo la estimativa es la potencia más noble. Por ello, como dice Santo Tomás, «todas las pasiones del irascible tienen su principio y su fin en el apetito concupiscible» (a.2).

---

[2] Cf. *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.1.
[3] Cf. *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2.
[4] Cf. *In Sent.* d.31 q.2 a.2.

Los artículos cuatro y cinco contemplan la posibilidad de pecado en la sensualidad. Las potencias apetitivas inferiores guardan una dependencia de la voluntad que las distancia de las similares en los irracionales. Y esa dependencia se hace patente en tres aspectos: primero, porque la inteligencia puede proponer, mediante la imaginación, nuevos objetos que activen las pasiones del apetito sensible; segundo, porque en él redundan las elecciones del libre albedrío; y, tercero, porque el apetito sensitivo está sometido al imperio de las potencias superiores. Esta dependencia del apetito sensitivo respecto a la voluntad ocasiona que el apetito sea un sujeto derivado de moralidad humana. Y, en consecuencia, puede hablarse de pecado en la sensualidad. Ahora bien, esta posibilidad de pecado no es tan profunda como en la voluntad, porque el pecado requiere perfecto conocimiento y deliberación, que no son actitudes propias del apetito sensitivo. Por eso, la pecaminosidad de la sensualidad no alcanza la perfecta razón de pecado que se encuentra en el pecado mortal, sino que sólo alcanza su forma disminuida que es el pecado venial.

En los dos últimos artículos el autor aborda la conexión entre sensualidad y efectos del pecado original. La corrupción introducida en nuestro ser por el pecado original alcanzó de modo especial las potencias apetitivas inferiores, al faltar ese principio unificador y vinculante que se llamaba justicia original. Y esa corrupción afectó en grado superior al apetito concupiscible que es el menos disciplinado por la voluntad. Y esta corrupción y desorden están tan arraigados en nuestra psicología que sólo por milagro podemos vernos libres de ellos. La fe confiesa esa intervención singular de Dios en el caso de la Virgen María, que milagrosamente fue liberada del «fomes peccati».

El autor no volvió sobre el tema de la sensualidad hasta que elaboró la *Suma de Teología*. Al redactar las cuestiones referentes a la antropología dedicó una cuestión a la sensualidad. En ella se detiene sólo en explicar la noción de sensualidad, pues los otros temas se relegan a su lugar apropiado dentro de la organización sistemática de la obra. La noción de sensualidad se dilucida en tres artículos que guardan perfecto paralelismo con los artículos 1, 2 y 4 de la presente cuestión disputada. Pero su exposición es mucho más compendiosa y su argumentación resumida. El recurso a las autoridades teológicas y filosóficas es también más reducido en la *Suma de Teología*, en la que no hay ninguna autoridad que no fuera recogida ya en la presente cuestión y algunas de las que aquí son discutidas allí han sido olvidadas. Todo ello es una prueba fehaciente de que la doctrina aquí expuesta no fue alterada al escribir la *Suma de Teología* al final de su carrera docente y que el tratamiento de las cuestiones disputadas es más académico y profundo que el resumen que hace para los estudiantes en la *Suma*.

4. Fuentes usadas en la exposición

La teología anterior a Santo Tomás ya había destacado la importancia de este concepto en la investigación moral, pero no se había hecho una síntesis tan coherente y profunda como la que elaboró el maestro de

Aquino en su enseñanza universitaria. Para definir el concepto de sensualidad aceptó la definición que había dado Pedro Lombardo, de clara dependencia agustiniana[5]. Pero esa definición recibió del maestro una apoyatura conceptual y filosófica que confería carácter teológico a la explicación vulgar del Maestro de las Sentencias.

La nueva conceptualización derivaba del pensamiento de Aristóteles, quien había diferenciado claramente las partes apetitivas del alma y las dos potencias distintas del apetito sensitivo, el irascible y el concupiscible, en razón de sus objetos distintos[6]. De él también se toma la idea de que las virtudes de fortaleza y templanza tienen como sujeto el concupiscible y el irascible[7].

San Agustín es el centro de las disquisiciones en torno a la sensualidad y su doctrina es el punto de referencia de las controversias sobre el tema, pues fue él quien introdujo este tema en la teología moral. Al redactar esta cuestión, Santo Tomás tuvo que explicar textos en los que parecía vincularse la sensualidad a la razón inferior y, por lo mismo, se daba una explicación cognitiva del pecado. La solución de Santo Tomás va en la vía de identificar la sensualidad con las potencias apetitivas sensibles, pero, al mismo tiempo, reconocer que las tendencias apetitivas son inexplicables sin un conocimiento previo, pues tal es la estructura del apetito elícito en cuanto distinto del apetito natural. De este modo, se salvan las expresiones agustinianas, pero se mantiene firme la estructura de la sensualidad como un movimiento de tendencia hacia el bien, como requiere la moralidad. También San Agustín tendría que hacer una explicación similar, ya que él defendió la existencia de pecado en la sensualidad y de él lo toma aquí Santo Tomás.

Otras autoridades de doctores eclesiásticos se recogen en esta cuestión. De San Juan Damasceno se recogen unos textos donde se explica la índole y diferencia entre el apetito irascible y el concupiscible. E igualmente la obra *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, de la que se sirvió con frecuencia y que tenía en gran estima, si bien la atribuía a San Gregorio de Nisa. Unas referencias precisas al Pseudo-Dionisio le sirven para fundar la doctrina de la dependencia del apetito sensitivo respecto de la razón y de la condición en que resta la naturaleza humana después del pecado.

5. Nuestra edición

El texto latino de nuestra edición es transcripción del texto crítico de la Edición Leonina de las obras de Santo Tomás sin el aparato crítico. Esta cuestión no forma parte del manuscrito vaticano (man. lat. 781), que sus editores reconocen como de autoridad excepcional, pues recoge el dictado directo de Santo Tomás a sus secretarios. Sin embargo, como sólo

---

[5] El Maestro de las Sentencias había definido así la sensualidad: «Quaedam vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium». *Libri IV Sententiarum,* l.II dist.24 cap.4.

[6] Cf. S. THOMAS, *In De Anima* 3 lect.14 n.802-806.

[7] Cf. S. THOMAS, *In Ethic.* 3 lect.15.

llega hasta la cuestión 22, para la presente cuestión han tenido que usar la familia de manuscritos originados en la universidad parisina y que recoge, al decir de sus editores, una tradición literal bastante infiel a lo dictado por Santo Tomás, comparado con el original del manuscrito vaticano[8].

En la traducción al español, que es la primera vez que se realiza, hemos procurado guardar la mayor fidelidad posible al texto, arriesgando a veces la belleza literaria, pues pensamos que así lo exige la índole prevalentemente académica y doctrinal de la obra. Las notas técnicas añadidas pretenden llamar la atención sobre el significado y relieve de lo allí enseñado y nunca forzar una interpretación en cuestiones controvertidas.

---

[8] Cf. *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.* XXII: *Quaestiones disputatae,* v.1 p.61*.

LA SENSUALIDAD

1. ¿La sensualidad es una potencia cognoscitiva o sólo apetitiva?
2. ¿La sensualidad es una única potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible?
3. ¿El irascible y el concupiscible existen sólo en el apetito inferior o también en el superior?
4. ¿Obedece la sensualidad a la razón?
5. ¿Puede darse pecado en la sensualidad?
6. ¿El concupiscible está más corrompido e infectado que el irascible?
7. ¿Durante esta vida puede curarse la sensualidad de la corrupción predicha?

ARTÍCULO 1

¿La sensualidad es una potencia cognoscitiva o sólo apetitiva? [1]

Parece ser una potencia cognoscitiva por lo siguiente.

ARGUMENTOS. 1. Como dice el Maestro de las Sentencias[2], *todo lo que se halla en nuestra alma de común con las bestias pertenece a la sensualidad.* Ahora bien, las potencias sensitivas cognoscitivas son comunes a nosotros y a las bestias. Luego pertenecen a la sensualidad.

DE SENSUALITATE

1. Utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum.
2. Utrum sensualitas sit simplex potentia vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem.
3. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferioris vel etiam in superiori.
4. Utrum sensualitas oboediat rationi.
5. Utrum in sensualitate possit esse peccatum.
6. Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.
7. Utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de sensualitate. Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum.

Et videtur quod sit vis cognitiva, quia, ut dicit Magister in libro II Sententiarum dist. XXIV, «quod in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis ad sensualitatem pertinet»; sed vires sensitivae cognitivae sunt nobis et bestiis communes; ergo ad sensualitatem pertinent.

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.1; *Summa* 1 q.81 a.1.
[2] PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* 2 d.24 c.4.

2. Dice Agustín en el libro *XII De Trinit.*[3] que el movimiento sensual del alma, que tiende hacia los sentidos del cuerpo, nos es común con las bestias, y está divorciado de la sabiduría. Y explicándolo, añade[4]: El sentido del cuerpo percibe las cosas corporales; pero las espirituales, inconmutables y eternas, las conoce la sabiduría. Pero sentir las realidades corporales pertenece a la potencia cognoscitiva. Luego la sensualidad, cuyo acto es el movimiento sensual, es una potencia cognoscitiva.

3. Se ha objetado que Agustín añadió esto para señalar los objetos de los sentidos porque, en realidad, el movimiento de la sensualidad se dirige a los sentidos del cuerpo en cuanto se relaciona con los propios objetos sensibles.—Mas por el contrario, Agustín añade esto para demostrar la manera en que la sensualidad se aparta de la razón. Pero acerca de las cosas corporales que, según Agustín, son objeto de los sentidos, también se ocupa la razón, tanto la inferior disponiendo, como la superior juzgando. Y, de este modo, la sensualidad, por tal motivo, no se separa de la razón. Luego Agustín no pretendía lo que se ha objetado.

4. En el desarrollo del pecado que acaece en nosotros, como dice Agustín en el mismo sitio[5], la sensualidad ocupa el lugar de la serpiente; y ésta en la tentación de los primeros padres se comportó como quien anuncia y propone el pecado, lo cual pertenece a la potencia cognoscitiva y no a la apetitiva, porque a aquélla compete inducir al pecado. Luego la sensualidad es una potencia cognoscitiva.

5. Agustín dice, además, en el mismo libro[6], que *la sensualidad se aproxima a la naturaleza de la ciencia.* Pero no se acercaría a ésta si sólo fuese apetitiva, por ser cognoscitiva la naturaleza de la ciencia; en tal caso pertenecería a otro género de las potencias del alma. Luego la sensualidad es una potencia cognoscitiva y no sólo apetitiva.

2. Praeterea, Augustinus XII de Trinitate dicit quod «sensualis animae motus, qui in corporis sensu intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiae»; et hoc exponens subiungit «Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur, aeterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiae intelliguntur»; sed sentire corporalia est cognitivae, ergo sensualitas, cuius est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

3. Sed dicebat quod Augustinus hoc subiungit ut manifestet obiecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensu in quantum versatur circa sensibilia.—Sed contra, Augustinus hoc subiungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur; sed circa corporalia, quae Augustinus dicit esse obiecta sensuum, etiam ratio versatur et inferior disponendo et superior iudicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione; ergo Augustinus non intendit hoc quod dicebatur.

4. Praeterea, in progressu peccati quod in nobis agitur, ut Augustinus ibidem dicit, sensualitas tenet locum serpentis; serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum, quod est cognitivae non autem appetitivae, quia eius est ferri in peccatum; ergo sensualitas est vis cognitiva.

5. Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro quod «sensualitas vicina est rationi scientiae»; non autem ei vicina esset si esset solum appetitiva, cum ratio scientiae sit cognitiva: sic enim ad aliud genus potentiarum animae pertineret; ergo sensualitas est cognitiva et non tantum appetitiva.

---

[3] C.12: ML 42,1007; *Obras completas,* V (BAC) 679 n.17.

[4] Ibid.

[5] *De Trinit.* XII c.12: ML 42,1007; *Obras completas,* o.c. V, 679 n.17, según la interpretación de PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* 2 d.24 c.7.

[6] *De Trinit.* XII c.12: ML 42,1007; *Obras completas,* o.c. V, 679 n.1, literalmente según PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* 2 d.24 c.5.

6. La sensualidad, según Agustín en el libro *XII De Trinit.*[7], se distingue tanto de la razón superior como de la inferior, en las cuales también se halla el apetito superior, que es la voluntad. En caso contrario no podría darse en ellas el pecado mortal. Pero el apetito inferior no se distingue como una potencia diferente del apetito superior, como se probará. Luego la sensualidad no es el apetito inferior. Es, no obstante, una cierta potencia inferior del alma, como se infiere de su definición[8]. Por consiguiente, es una potencia cognoscitiva inferior. Prueba de la menor: La diferencia accidental de los objetos no indica una diferencia específica de las potencias, pues, en efecto, la vista no se diversifica por ver un hombre o por ver un pollino, ya que el hombre y el pollino son accidentales a la vista en cuanto que ambos son visibles. Pero lo apetecible captado por los sentidos y lo aprehendido captado por el entendimiento, por lo que podría distinguirse un apetito superior y otro inferior, son accidentales a lo apetecible en cuanto apetecible, porque lo apetecible en cuanto tal es el bien, para el que resulta accidental ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Luego el apetito inferior no es una potencia distinta de la potencia del apetito superior.

7. Sin embargo, se ha objetado que los dos apetitos antedichos se distinguen por el bien absoluto y por el bien circunstancial. Pero, por el contrario, como se comporta el entendimiento respecto de la verdad, así se comporta el apetito respecto al bien. Ahora bien, lo verdadero absoluto, que es necesario, y lo verdadero circunstancial, que es contingente, no convierten al entendimiento en dos potencias. Luego tampoco el apetito puede dividirse en dos potencias porque el bien sea absoluto o porque sea circunstancial.

8. El bien circunstancial es, según parece, un bien aparente, mientras que el bien absoluto es un bien verdadero. Pero a veces el apetito

6. Praeterea, sensualitas secundum Augustinum XII De Trinitate, distinguitur e a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus etiam appetitus superior qui est volunta continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset; sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur; ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animae inferior, ut ex eius diffinitione apparet; ergo est vis cognitiva inferior. Probatio mediae: differentia per accidens obiectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem, non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum; homo enim et asinus accidunt visibili in quantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quae videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, in quantum est appetibile, cum appetibile, in quantum appetibile sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu; ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

7. Sed dicebat quod duo appetitus praedicti distinguuntur per bonum simpliciter et bonum ut nunc.—Sed contra, sicut se habet intellectus ad verum ita se habet appetitus ad bonum; sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias; ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc potest distingui appetitus in duas potentias.

8. Praeterea, bonum ut nunc est bonum apparens, ut videtur; bonum autem simpliciter est verum bonum; sed appetitus superior quandoque in bonum apparens

---

[7] C.12: ML 42,1007; *Obras completas,* o.c. V, 679 n.17, según la interpretación de PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* 2 d.24 c.4.

[8] Tal definición se halla en PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* 2 d.24 c.4.

superior se adhiere al bien aparente y, a su vez, el apetito inferior a veces apetece un bien verdadero, por ejemplo, las cosas necesarias para el cuerpo. Luego el bien circunstancial y el bien absoluto no distinguen al apetito superior del inferior. Y así se llega a la misma conclusión de antes.

9. La potencia sensitiva se divide contrariamente a la apetitiva, como es manifiesto por el Filósofo en el libro *I De anima*[9], donde distingue cinco géneros de acciones del alma, a saber, alimentarse, sentir, apetecer, moverse localmente y entender. Ahora bien, la sensualidad pertenece a la potencia sensitiva, como lo indica su mismo nombre. Luego la sensualidad no es una potencia apetitiva sino cognoscitiva.

10. A lo que conviene la definición le conviene también lo definido[10]. Pero la definición de sensualidad que da el Maestro de las Sentencias[11] conviene a la razón inferior que, a veces, se dirige a los sentidos del cuerpo y a lo que se refiere a él. Luego la razón inferior y la sensualidad son lo mismo. Pero la razón es una potencia cognoscitiva y, por consiguiente, también lo es la sensualidad.

EN CONTRA está que: 1. En la definición de sensualidad se dice que *es el apetito de las cosas que pertenecen al cuerpo*[12].

2. Hay pecado en apetecer y no sólo en conocer. Pero en la sensualidad hay un pecado levísimo, como dice Agustín en *De Trinit.*[13]. Luego la sensualidad es una potencia apetitiva.

SOLUCIÓN. Hay que decir[14]: Parece que la sensualidad no es otra cosa más que la potencia apetitiva de la parte sensitiva; y se llama sensualidad

consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quae sunt corpori necessaria; ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum, et sic idem quod prius.

9. Praeterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in I De anima, ubi quinque genera actionum animae distinguit, scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere; sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat: ergo sensualitas non est vis appetitiva sed cognitiva.

10. Praeterea, cuicumque convenit diffinitio, et diffinitum; sed diffinitio sensualitatis quam Magister ponit XXIV dist. II libri, convenit rationi inferiori, quae interdum intendit circa corporis sensus et circa ea quae ad corpus pertinent; ergo ratio inferior et sensualitas sunt idem; sed ratio est vis cognitiva, ergo et sensualitas.

SED CONTRA est quod in diffinitione sensualitatis dicitur quod «est appetitus rerum ad corpus pertinentium».

2. Praeterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo; sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit XII De Trinitate; ergo sensualitas est vis appetitiva.

RESPONSIO. Dicendum quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis; et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim

---

[9] C.14 (BK 411a26).

[10] Cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales* tr.5 n.10.

[11] *Libri Sent.* 2 d.24 c.4.

[12] Ibid.

[13] XII c.12: ML 42,1007-1008; *Obras completas*, o.c. V, 638, según la interpretación de PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* 2 d.24 c.9.12.

[14] La definición del concepto de sensualidad procede estableciendo como tesis que con ella se designa la dimensión apetitiva de los sentidos. Es el movimiento consiguiente al

como algo que se deriva del sentido[15]. Y el movimiento de la parte sensitiva nace en cierto modo de la aprehensión, porque toda operación de un principio pasivo tiene su origen en un principio activo. Ahora bien, el apetito es una potencia pasiva, porque es impulsado por lo apetecible, que es un motor no movido, como se dice en *De Anima*[16]. Y lo apetecible no mueve al apetito más que si es aprehendido. Por consiguiente, en cuanto la potencia apetitiva inferior se mueve por lo apetecible aprehendido mediante los sentidos, su movimiento se llama sensual, y la propia potencia se denomina sensualidad. Pero este apetito sensible es intermedio entre el apetito natural y el apetito superior racional, llamado voluntad. Lo cual puede descubrirse fijándose en que en todo lo apetecible cabe considerar dos cosas: El propio objeto apetecido y el motivo de apetecerlo, por ejemplo el deleite, la utilidad o cualquier otra cosa por el estilo.

Por consiguiente, el apetito natural tiende a la misma realidad apetecible sin aprehensión alguna del motivo de su apetitibilidad. De hecho, el apetito natural no es más que una inclinación del objeto y el ordenamiento a la cosa que le conviene, como lo es la inclinación de la piedra hacia abajo[17]. Sin embargo, dado que la realidad natural está determinada en su ser natural y que es única su inclinación hacia una realidad determinada, no se exige aprehensión alguna en virtud de la cual se distinga el objeto apetecible del no apetecible por motivo de la apetitibilidad. No obstante, tal aprehensión se preexige en el que ha creado la naturaleza, el cual ha dado a cada cosa la inclinación propia que le conviene. En cambio, el apetito superior, que es la voluntad,

appetitivae partis ex apprehensione quodam modo oritur, quia omnis operatio passiva ab activo originem sumit: appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili quod est movens non motum, ut dicitur in III De anima; appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest quod in quolibet appetibili duo possunt considerari, scilicet ipsa res quae appetitur et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas vel aliquid huiusmodi.

Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis; nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est, et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam, unde non exigitur aliqua apprehensio per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili: sed haec apprehensio praeexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe

---

conocimiento de los sentidos y bajo el mismo nombre se designa tanto la potencia como el acto de tendencia al bien conocido por los sentidos. Su objeto, pues, es la cosa buena o conveniente captada por los sentidos. Y su acto puede describirse como «inclinación» (cf. *Summa* 1 q.81 a.1), en cuanto es distinto de la estática aprehensión del conocimiento. El razonamiento del maestro a lo largo del artículo procede diferenciando sutilmente las diferencias que median entre el apetito natural, el intelectivo y el sensitivo.

[15] Cf. HUGUCCIO, *Liber derivationum* v. «sentio» (ms. de París B.N. lat. 7625A, f.145ra).

[16] III c.15 (BK 433b11).

[17] Cf. S. THOMAS, *Opera Omnia*. XXII: *Quaestiones disputatae De veritate* (Ed. Leonina, Roma 1975) q.6 a.3 p.187b lin.314 en la nota.

tiende directamente a la razón misma de la apetitibilidad en absoluto, así como la voluntad apetece primaria y principalmente la bondad misma, o la utilidad o algo por el estilo; en cambio, apetece esto o lo otro de manera secundaria, en cuanto es partícipe de la razón antedicha. Y esto porque la naturaleza racional tiene tanta capacidad que no le bastaría la inclinación a un objeto determinado, sino que necesita de cosas numerosas y diversas. Y por este motivo su inclinación se orienta hacia algo común que se encuentra en muchas cosas. Y así, mediante la aprehensión de lo común, tiende a la cosa apetecible en la que sabe que existe una razón de este tipo para apetecerla. Mas el apetito inferior de la parte sensitiva, llamado sensualidad, tiende al mismo objeto apetecible en cuanto se encuentra en él lo que constituye la razón de la apetitibilidad. Sin embargo, no tiende a la razón misma de la apetitibilidad, porque el apetito inferior no apetece la bondad o la utilidad o el deleite sino esta cosa útil o esta cosa deleitable; y en este aspecto el apetito sensible está por debajo del apetito racional. Pero al no tender sólo a esta o a aquella cosa sino a todo lo que es útil o deleitable para él, resulta superior al apetito natural; y por este motivo necesita también de la aprehensión, mediante la cual distingue lo deleitable de lo no deleitable.

Y la señal evidente de esta distinción es que el apetito natural guarda necesidad en relación con la cosa hacia la que tiende, así como lo grave propende necesariamente hacia lo que está debajo. En cambio, el apetito sensitivo no experimenta necesidad de cosa alguna antes de que ésta sea aprehendida bajo la razón de deleitable o de útil. Pero aprehendido lo que es deleitable, se dirige necesariamente hacia ello; efectivamente, el animal bruto, al ver un objeto deleitable no puede menos de apetecerlo. Pero la voluntad humana necesita de la bondad y utilidad mismas; el hombre apetece el bien por necesidad, pero no tiene necesidad respecto de esta o aquella cosa en tanto en cuanto es aprehendida como buena o como útil; cuya explicación está en que cada potencia tiene una cierta relación nece-

in rationem appetibilitatis absolute, sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter vel utilitatem aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario in quantum est praedictae rationis particeps: et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis. Et ideo inclinatio eius est in aliquid commune quod in pluribus invenitur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivae partis qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis; non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile; et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem. Sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat.

Et huius distinctionis signum evidens est quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum; appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis, sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis, de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis; quod ideo est, quia unaquaeque

saria con su propio objeto. Por esto se comprende que el objeto del apetito natural es esta cosa en cuanto tal cosa; en cambio, el objeto del apetito sensitivo es esta cosa en cuanto conveniente o deleitable, como acontece con el agua por ser conveniente para el gusto y no por ser agua; mientras que el objeto propio de la voluntad es el mismo bien en absoluto. Y así se diferencia también la aprehensión del sentido y la del entendimiento, porque lo propio del sentido es captar una cosa colorada, y lo propio del entendimiento aprehender la naturaleza misma del color.

En consecuencia, es manifiesto que la voluntad y la sensualidad son apetitos específicamente distintos, así como se apetece por distintos motivos la bondad misma y la cosa buena concreta; porque la bondad se apetece por razón de sí misma, mientras que una cosa buena se desea en cuanto participa de algo. Y, por tanto, así como los participantes se perfeccionan mediante la participación, v.gr. como esta cosa es buena por causa de la bondad, así el apetito superior gobierna al apetito inferior, también el entendimiento juzga de la misma manera acerca de los objetos aprehendidos por el sentido. Así, pues, el objeto propio de la sensualidad es el objeto bueno o conveniente para el que siente. Lo cual acontece de dos modos: Primero, porque es conveniente al mismo ser del que siente, por ejemplo la comida o la bebida y otras cosas parecidas. Segundo, porque resulta conveniente para el sentido con el fin de que sienta, como el color bello es conveniente a la vista para ver; y el sonido melodioso al oído para que oiga; y así respecto de otras formas. Y de esta suerte el Maestro describe plenamente la sensualidad[18] al decir que es *una potencia inferior del alma*, señalando su distinción del apetito superior. Al decir que *de ella procede un movimiento que tiende a los sentidos corporales,* manifiesta su relación con las cosas que son convenientes al sentido para que sienta; y cuando dice que *también es el apetito de las cosas que per-*

potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium obiectum. Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res, appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis, sicut aqua in quantum est conveniens gustui et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus, nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et haec res bona; nam bonitas appetitur per seipsam, sed haec res bona in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut haec res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo iudicat de his quae sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium obiectum est res bona vel conveniens sentienti; quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, ut cibus et potus et alia huiusmodi; alio modo quia est conveniens sensui ad sentiendum, sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod est «quaedam vis animae inferior» designatur eius distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit «ex qua motus qui intenditur in corporis sensus» ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit «atque appetitus rerum ad corpus

[18] *Libri Sent.* 2 d.24 c.4.

tenecen al cuerpo, demuestra la relación que guarda con las cosas que son convenientes para la conservación del ser del que siente[19].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Algo pertenece a la sensualidad de tres modos: Primero, como lo que es esencial a la misma, y así sólo pertenecen a la sensualidad las potencias apetitivas. Segundo, como lo que se preexige para la sensualidad, y en este aspecto corresponden a la sensualidad las potencias sensitivas aprehensivas. Tercero, como lo que obedece a la sensualidad, y así pertenecen a la misma las potencias ejecutivas. Y de esta manera resulta cierto que todo lo que tenemos de común con las bestias pertenece de alguna manera a la sensualidad, aunque no todo sea de la esencia de la misma.

2. Agustín añade lo dicho anteriormente para mostrar con un ejemplo cuáles son los actos de los sentidos externos a los que se dirige el movimiento de la sensualidad; pero no intenta decir que el mismo sentir las realidades corporales sea un movimiento de la sensualidad.

3. La razón inferior tiene un movimiento en lo que se refiere a los sentidos corporales, pero no de la misma manera en que los sentidos captan sus propios objetos, porque los sentidos perciben sus propios objetos en particular; en cambio, la razón inferior actúa en relación con lo sensible de acuerdo con una cierta intención universal, mientras que la sensualidad tiende hacia los objetos de los sentidos al modo en que lo hacen también los propios sentidos, a saber, en particular, como queda dicho; y por eso el argumento no es válido.

4. En la tentación de los primeros padres la serpiente no sólo propuso algo como apetecible sino que los engañó mediante la fascina-

pertinentium» ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter: uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis, et sic ad sensualitatem pertinent solae appetitivae vires; alio modo sicut id quod praeexigitur ad sensualitatem; et sic vires sensitivae apprehensivae ad sensualitatem pertinent; alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur, et sic motivae exequentes ad sensualitatem pertinent: et sic verum est quod omnia quae sunt nobis communia et bestiis ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus hoc quod dictum est subiungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua obiecta percipiunt: nam sensus percipiunt sua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem; sensualitas vero hoc modo tendit in obiecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo decepit: non autem decipe-

[19] Tanto en el Comentario a las Sentencias como en la cuestión presente, Santo Tomás aceptó como válida la definición de sensualidad de Pedro Lombardo. Sin embargo, la explicación ofrecida tiene tal densidad filosófica y conceptual que supera con mucho la descripción vulgar dada por el maestro de las Sentencias. En el Comentario a las Sentencias se limitó a explicarla (cf. *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.1). Esta misma definición sigue siendo la «auctoritas» que determina la definición en la Suma de Teología (cf. *Summa* 1 q.81 a.1 sed c.).

ción[20], porque el hombre no sería engañado con la propuesta de un bien sensible deleitable, a no ser que el juicio de la razón quedase encadenado por la pasión de la parte apetitiva. Y por eso la sensualidad es una potencia apetitiva.

5. Se dice que la sensualidad es próxima a la razón científica no en cuanto al género de la potencia, sino en cuanto a los objetos, porque las dos se ocupan de las realidades temporales, aunque de modo distinto, como se ha dicho.

6. La diversidad de las aprehensiones se relacionaría accidentalmente con las potencias apetitivas, a no ser que a la diferencia en las aprehensiones se uniese la diversidad de los objetos aprehendidos. Porque el sentido, que no se ocupa más que de las cosas particulares, no capta la bondad absoluta sino el bien concreto. En cambio, el entendimiento, que se fija en lo universal, capta la bondad absoluta, por lo cual el apetito inferior se distingue del superior, como queda dicho.

7. El bien circunstancial, al que se dirige el apetito sensitivo, es el bien particular considerado en este preciso momento, sea necesario sea contingente, porque también, como se dice en la Escritura, *ver el sol es bueno para los ojos* (Ecl 11,7), sea un bien verdadero o aparente.

8. Queda contestado con la respuesta anterior.

9. La parte sensitiva se toma en dos sentidos: Uno, como contrapuesta a la apetitiva, y en este aspecto solamente incluye las potencias aprehensivas; y de este modo la sensualidad no pertenece a la parte sensitiva sino como a aquello que es como su origen, por el cual puede tomar de ella su nombre. Otro, cuando se toma en cuanto abarca en sí misma tanto la potencia apetitiva como la motiva, conforme a que el alma sensitiva se divide en contraposición con la racional y la vegetativa; y también la sensualidad se incluye así en la parte sensitiva del alma.

retur homo proposito sensibili delectabili nisi iudicium rationis per passionem appetitivae partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

5. Ad quintum dicendum quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiae non quantum ad genus potentiae, sed quantum ad obiecta, quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires nisi diversitati apprehensionum coniungeretur diversitas apprehensorum; nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero quia est universalium apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod bonum ut nunc, in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare quod consideratur ut hic et nunc, sive sit necessarium sive contingens, quia etiam «videre solem est oculis delectabile», ut habetur Eccl. XI, sive etiam sit verum bonum sive apparens.

8. Unde patet responsio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod sensitiva pars dupliciter accipitur: quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam, et sic continet vires apprehensivas tantum, et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi eius origo, unde et ab ea potest denominari; quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem, et sic in sensitiva parte animae sensualitas includitur.

---

[20] Cf. Pedro Lombardo, *Libri Sent.* 2 d.24 c.9.

10. La razón inferior se dirige a los sentidos corporales y a las cosas pertenecientes al cuerpo de un modo distinto al de la sensualidad, como antes se ha dicho. Y por este motivo el argumento no es válido.

Artículo 2

¿La sensualidad es una única potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible? [21]

Parece que la sensualidad es una potencia simple y que no se divide en muchas potencias por lo siguiente.

Argumentos. 1. Porque en la definición de la sensualidad se dice que es *una potencia inferior del alma*[22]; lo cual no se diría en caso de contener varias potencias. Luego parece que no se divide en muchas potencias.

2. La misma potencia del alma *capta la misma contrariedad, como la vista lo blanco y lo negro*, según se dice en el libro *II De anima*[23]. Ahora bien, lo conveniente y lo nocivo son contrarios; luego la misma potencia del alma se relaciona con ambas cosas. Pero el concupiscible se refiere a lo conveniente; el irascible, en cambio, a lo nocivo[24]. Por consiguiente el irascible y el concupiscible son una misma potencia, por lo que la sensualidad no se divide en varias potencias.

3. Mediante una misma fuerza, un ser se aparta de un extremo y se aproxima a otro, como la piedra, por razón de la gravedad, se aleja del lugar más alto y se acerca al lugar más bajo. Pero mediante la potencia irascible el alma se aparta de lo nocivo huyendo de ello, mientras que, por medio de la potencia concupiscible se aproxima a lo conveniente

10. Ad decimum dicendum quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes quam sensualitas, ut prius dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum sensualitas sit una simplex potentia vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem

Et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias, quia in diffinitione sensualitatis dicitur quod est «quaedam vis animae inferior»; quod non diceretur, si in se plures vires contineret; ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Praeterea, eadem potentia animae «est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri», sicut dicitur in II De anima; sed conveniens et nocivum sunt contraria, ergo eadem vis animae se habet ad utrumque; sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum; ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis, et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

3. Praeterea, per eamdem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum, sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo et accedit ad locum infimum; sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo fugiendo ipsum, per vim

---

[21] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.81 a.2; *In De anima* 3 lect.14.
[22] Cf. *supra* a.1 sol. al final.
[23] C.11 (BK 422b24) según una versión antigua (Alonso p.221,3).
[24] Cf. Avicena, *De anima* I c.5 (f.4vbB); y en la misma obra IV c.4 (f.20rbA).

deseándolo ardientemente. Luego el irascible y el concupiscible son la misma potencia del alma, y de este modo se obtiene el mismo resultado que antes.

4. El objeto propio del gozo es lo conveniente; pero el gozo no se asienta más que en el concupiscible; luego el objeto propio del concupiscible es lo conveniente. Ahora bien, lo conveniente es el objeto de toda la sensualidad, como es evidente por la definición de la misma, dada anteriormente[25]; porque las cosas que pertenecen al cuerpo son las que le convienen. Luego toda la sensualidad no es nada más que el concupiscible. En consecuencia, o el irascible y el concupiscible son una misma cosa, o el irascible no pertenece a la sensualidad. En cualquiera de los dos supuestos se tiene lo enunciado, es a saber, que la sensualidad es una única potencia simple.

5. Se ha objetado que el objeto de la sensualidad es también lo nocivo o inconveniente, a lo que se extiende el irascible.—Pero en contra está que así como lo conveniente es objeto del gozo, así también lo nocivo o inconveniente es objeto de la tristeza. Ahora bien, tanto el gozo como la tristeza se asientan en el concupiscible. Luego lo mismo lo conveniente que lo nocivo son objeto del concupiscible, y así todo lo que es objeto de la sensualidad es objeto del concupiscible. Y de esta manera se llega a la misma conclusión que antes.

6. El apetito sensitivo presupone la aprehensión; pero con la misma potencia aprehensiva se percibe lo conveniente y lo nocivo. Luego es una misma la potencia apetitiva que se relaciona con ambos extremos. Y así se vuelve a la misma conclusión que antes.

7. Según Agustín, *el odio es la ira inveterada*[26]. Pero el odio está en el concupiscible, como se demuestra en el libro *II Topicorum*[27], porque

autem concupiscibilem accedit ad conveniens concupiscendo ipsum; ergo eadem vis animae est irascibilis et concupiscibilis, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, proprium obiectum gaudii est conveniens; gaudium autem non est nisi in concupiscibili; ergo proprium obiectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est obiectum totius sensualitatis, ut patet ex diffinitione sensualitatis praeexposita; nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes; ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis: aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet; et quodcumque horum detur, habetur propositum, scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

5. Sed dicebat quod sensualitatis obiectum est etiam nocivum sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit.—Sed contra, sicut conveniens est obiectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est obiectum tristitiae; sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili; ergo tam conveniens quam nocivum sunt obiectum concupiscibilis, et sic quidquid est obiectum sensualitatis, est obiectum concupiscibilis, et ita idem quod prius.

6. Praeterea, appetitus sensibilis praesupponit apprehensionem; sed eadem vi apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum; ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, secundum Augustinum «odium est ira inveterata»; sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II Topicorum. quia amor est in eadem, ira autem est in

---

[25] A.1 solución al final.

[26] Cf. por ejemplo *Enarr. in Ps.* 54,4 n.7: ML 36,632; *Obras completas,* o.c. XX, 337; *Sermo* 49 c.7: ML 38,324; *Sermo* 58 c.7: ML 38,397; *Obras completas,* o.c. X, 104 n.8; CICERÓN, *Tuscul.* IV c.9 § 21, según STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.46 a.3 obj.2.

[27] C.7 (BK 113a33).

el amor se halla en la misma potencia, mientras que la ira se asienta en el irascible. Luego el irascible y el concupiscible son la misma potencia. De otra manera la ira no podría estar en ambas potencias.

8. La función del alma que compete a cualquier potencia, no requiere una potencia determinada distinta de las otras. Pero desear pertenece a cualquier potencia del alma, lo cual es manifiesto porque cualquier potencia del alma se deleita en su propio objeto y lo desea ardientemente. Luego para el deseo no hay que buscar una potencia especial. Y de esta manera el concupiscible no es una potencia distinta del irascible.

9. Las potencias se distinguen por sus actos; pero en cualquier acto del irascible se incluye un acto del concupiscible, porque la ira contiene el deseo de venganza[28], y lo mismo acontece en otros casos. Luego el concupiscible no es una potencia distinta del irascible.

EN CONTRA está que: 1. El Damasceno en el libro II[29] divide el apetito sensitivo en irascible y concupiscible; y del mismo modo lo distingue Gregorio Niseno[30] en el libro que escribió sobre el alma y sus potencias. Pero el apetito inferior es la sensualidad. Luego la sensualidad contiene en sí misma varias potencias.

2. En el libro *De spiritu et anima*[31] se distinguen estas tres potencias: *la racional, la concupiscible y la irascible*. Pero la racional es una potencia distinta de la irascible. Luego también la potencia irascible se distingue de la concupiscible.

irascibili; ergo eadem vis et irascibilis et concupiscibilis: aliter enim non posset esse in utraque.

8. Praeterea, illud animae quod cuilibet potentiae competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam; sed concupiscere ad quamlibet potentiam animae pertinet; quod patet ex hoc quod quaelibet potentia animae in suo obiecto delectatur et illud concupiscit; ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta, et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

9. Praeterea, potentiae secundum actus distinguuntur; sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis, nam ira habet concupiscentiam vindictae, et sic de aliis; ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

SED CONTRA est quod Damascenus in II libro distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in libro quem De anima et eius viribus scribit; appetitus autem inferior est sensualitas; ergo sensualitas in se plures vires continet.

2. Praeterea, in libro De spiritu et anima distinguuntur hae tres vires motivae «rationalis, concupiscibilis et irascibilis»; sed rationalis est alia vis ab irascibili; ergo et irascibilis a concupiscibili.

---

[28] «la ira... de venganza»: ARISTÓTELES, *Ethic.* IV 13 (BK 1126a7) y S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* II c.16: MG 94,932D; Bt 122, según STO. TOMÁS, *In Sent.* 3 d.15 a.2 qa 2 obi.3; y S. AGUSTÍN, *Confess.* II c.6: ML 32,681; *Obras completas*, o.c. II, 137, según STO. TOMÁS, *Summa* 1 q.81 a.2 sed c.1.

[29] *De fide orth.* II c.12: MG 94,928C; Bt 119.

[30] Se refiere a NEMESIO, *De natura hom.* c.16: MG 40,672B; BD 76; ibid. c.17: MG 40,676B; BD 77.

[31] C.4: ML 40,781, y en c.13: ML 40,789.

3. También el Filósofo, en el libro *III De anima*[32] pone en el apetito sensitivo el deseo y la audacia, esto es, el concupiscible y el irascible.

SOLUCIÓN. Hay que decir: El apetito de la sensualidad contiene estas dos potencias, a saber, el irascible y el concupiscible, que son potencias distintas entre sí; lo cual puede comprobarse de la siguiente manera.

El apetito sensitivo tiene una cierta conformidad con el apetito natural, en cuanto que los dos tienden hacia algo que conviene al apetente. Ahora bien, nos encontramos con que el apetito natural se inclina a dos cosas, de acuerdo con la doble operación de la realidad natural: Una, aquella por la cual un ser natural se esfuerza por adquirir lo que sirve para conservar su naturaleza, como sucede con lo grave al moverse hacia abajo para permanecer en esa situación[33]. Otra, aquella mediante la cual un ser natural destruye, por medio de una virtud activa, lo que le es contrario. Y esto es ciertamente necesario para el ser corruptible, porque de no contar con esta potencia para vencer lo que le es contrario, sería destruido por ello. Así, pues, el apetito natural se orienta hacia dos objetivos, esto es, conseguir lo que es conveniente y concorde con la naturaleza; y lograr la victoria sobre lo que le es adverso. Y lo primero se produce como a similitud de recepción, y lo segundo a modo de acción. Por este motivo, también se reducen a principios distintos, pues recibir y actuar no proceden del mismo principio, como acontece con el fuego que, por su volatilidad, se proyecta hacia arriba[34] destruyendo, mediante el calor, lo que le es contrario. Así también se dan estas dos tendencias en el apetito sensitivo, pues el animal, mediante la potencia apetitiva, anhela lo que le resulta conveniente y querido; y esto por medio del concupiscible, cuyo objeto propio es lo deleitable según los

3. Praeterea, Philosophus in III De anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, id est irascibilem et concupiscibilem.

RESPONSIO. Dicendum quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae sunt ad invicem diversae potentiae; quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, in quantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis: una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suae naturae, sicut grave movetur deorsum ut ibi conservetur; alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam; et hoc quidem necessarium est corruptibili quia nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit, scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum; et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur: recipere enim et agere non sunt ab eodem principio, ut ignis qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem cuius

[32] C.14 (BK 432b6).
[33] Cf. *De verit.* q.22 a.7; cf. *Opera omnia,* o.c. XXII, 630a lin.52 en nota.
[34] Cf. *De verit.* q.1 a.5; cf. *Opera omnia,* o.c. XXII, 20a lin.359 en nota.

sentidos. También apetece obtener el dominio y la victoria sobre las cosas que le son contrarias, y esto por medio de la potencia irascible, por lo cual se dice que su objeto es lo arduo[35].

Y así es manifiesto que el irascible es una potencia distinta del concupiscible, pues es diferente la razón de apetitibilidad que tiene una cosa por ser deleitable, y la que tiene por ser ardua porque, a veces, lo que es arduo aleja del deleite y se mezcla con las cosas que entristecen; como sucede en el animal que, dejando el deleite a que está entregado, emprende la lucha y no desiste de ella por los dolores que le sobrevienen. Y de nuevo una de esas dos potencias, el concupiscible, da la impresión de estar ordenada a recibir porque desea unirse con lo que constituye su deleite. En cambio, la otra, el irascible, se ordena a obrar, porque mediante la acción vence lo que le es contrario o nocivo, estableciéndose en una cierta altitud victoriosa sobre ello. Y esto se verifica en general en las potencias del alma, porque el recibir y el obrar pertenecen a distintas potencias, como es manifiesto en el caso del entendimiento agente y del posible. Y de aquí proviene también el que, según Avicena[36], pertenezcan al irascible la fortaleza y la debilidad del corazón como a la virtud ordenada a obrar; mientras que corresponden al concupiscible la dilación y la pusilanimidad del mismo corazón como a la virtud ordenada a recibir. Es, pues, claro por lo dicho, que el irascible de alguna manera se ordena al concupiscible como potencia que lucha en favor de éste; porque ha sido necesario para el animal conseguir la victoria sobre los contrarios, a fin de que el concupiscible haya podido gozar sin impedimento del objeto deleitable para él. Y señal de esto es la riña que se entabla entre los animales por causa de las cosas deleitables, a saber, el apareamiento y el alimento, como se dice en el libro *VIII De animali-*

proprium obiectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria, et hoc per vim irascibilem, unde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili, nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum, cum quandoque illud quod est arduum a delectatione separet et rebus circumstantibus immisceat, sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat aggreditur pugnam nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: haec enim appetit ut ei suum delectabile coniungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatae ad agendum, ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius quasi virtuti ordinatae ad recipiendum. Patet igitur ex dictis quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur sicut propugnatrix ipsius; ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur; cuius signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII De animalibus. Et inde est quod

[35] Cf. por ejemplo *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.367 (p.445); S. ALBERTO, *Summa de homine* q.67 a.2; S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 3 d.26 a.2 q.4.

[36] Cf. *De anima* IV c.6 (f.21vbA).

bus[37]. También a esto se debe el que todas las pasiones del irascible tengan principio y fin en el concupiscible; pues la ira se incoa por causa de una tristeza inferida, que se asienta en el concupiscible y que, después de tomada la venganza, se termina en el gozo, que también se halla en el concupiscible. Y, de manera semejante, la esperanza se inicia en el deseo o el amor, y se termina en el deleite.

Es preciso saber también que, tanto por parte de las potencias aprehensivas como por parte de las apetitivas del sector sensitivo, hay algo que compete al alma sensitiva de acuerdo con su propia naturaleza, y algo según lo cual tiene una limitada participación de la razón, alcanzando lo ínfimo en lo supremo de su ser, como dice Dionisio en el capítulo 7 *De divinis nominibus*[38], porque la divina sabiduría *junta los fines de las primeras realidades con los principios de las secundarias;* al modo en que la potencia imaginativa pertenece al alma sensitiva por naturaleza[39], porque en ella se conservan las formas recibidas a través de los sentidos; mientras que, por el contrario, la potencia estimativa, mediante la cual el animal aprehende las intenciones no recibidas por medio de los sentidos, como la amistad o la enemistad, radica en el alma sensitiva en cuanto participa algo de la razón. De donde, por motivo de esta estimativa, se dice que los animales tienen una cierta prudencia, como es manifiesto al principio de la *Metafísica*[40], que la oveja huye del lobo cuya enemistad no ha experimentado nunca. Y cosa parecida sucede con la parte apetitiva. Pues que el animal apetezca lo que es deleitable según los sentidos —cosa que pertenece al concupiscible—, es algo conforme con la razón propia del alma sensitiva. Pero que, dejando lo deleitable, apetezca algo cuya conquista se logra con dolor —lo cual pertenece al irascible— le compete en cuanto,

omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili; nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quae est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore et terminatur in delectationem.

Sciendum est etiam quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam, aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo, sicut dicit Dionysius VII cap. De divinis nominibus quod divina sapientia «coniungit fines primorum principiis secundorum»; sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis extimativa per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis. Unde ratione huius extimativae dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphysicae, sicut quod ovis fugit lupum cuius inimicitiam nunquam sensit. Et similiter ex parte sensitivae. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili apperit victoriam quam con-

---

[37] Se refiere a *De hist. animal.* IX c.1 (BK 571b8ss) según la versión de Scoto; véase S. Alberto, *De animal.* VIII tr.1 c.2 n.8ss; y en la misma obra VI tr.3 c.1 n.97ss (St I 482).

[38] § 3: MG 3,872b, según la versión del Sarraceno (Dion. 407).

[39] «potentia imaginativa - potentia aestimativa»: cf. Avicena, *De anima* I c.5 (f.5rb).

[40] Aristóteles, *Metaph.* I 1 (BK 980b21); «la oveja... siente»: cf. Avicena, *De anima* I c.5 (f.5raC); ibid. IV c.3 (f.19rbA).

de algún modo, toca al apetito superior. Por este motivo, el irascible está más cerca de la razón y de la voluntad que el concupiscible[41]. Y por este motivo quien no domina la ira es menos indecoroso que quien no embrida la concupiscencia, en cuanto está menos desprovisto de razón, como dice el Filósofo en el libro *II Ethic.*[42].

Resulta, pues, evidente por lo dicho que el irascible y el concupiscible son potencias distintas; y cuál es el objeto de cada uno; y el modo en que el irascible ayuda al concupiscible, y que aquél es superior y más digno que éste, como lo es también la estimativa entre las demás potencias aprehensivas de la parte sensitiva.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que la sensualidad es una potencia singular porque es una en su género, aunque se divida en algunas especies o partes.

2. Tanto lo conveniente que deleita, como lo nocivo que entristece, pertenecen al concupiscible, en cuanto uno debe eludirse y el otro alcanzarse. Pero mantener una cierta superioridad sobre ambos, de modo que lo nocivo pueda vencerse y lo deleitable poseerse con una cierta seguridad, pertenece al irascible.

sequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem. Unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis; et propter hoc incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II Ethicorum.

Patet igitur ex dictis quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversae potentiae, et quid est obiectum utriusque, et quomodo irascibilis iuvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut extimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivae partis.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

2. Ad secundum dicendum quod tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum. Sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet nocivum possit superari et delectabile cum securitate quadam possideri ad irascibilem pertinet.

---

[41] La sujeción del apetito sensitivo a la voluntad y la dependencia de la sensibilidad del entendimiento están mediadas por la estimativa o, en el caso del hombre, la cogitativa. Usando la teoría de la participación, se explica aquí que el apetito sensitivo participa algo de la condición racional del alma y, a su vez, que la razón puede servirse de las potencias sensitivas para sus fines. Esta estructura psíquica es importante para fijar que el apetito sensitivo puede ser sujeto de pecado y que puede contrariar el objeto de la voluntad, ya que las potencias superiores sólo ejercen un dominio político sobre la sensualidad. El apetito sensible tiene una actividad propia, que puede ser secundar la moción del apetito superior pero puede también contravenirla. La estimativa, o cogitativa en el hombre, puede proponer un objeto no captado en el conocimiento sensible pero sí propuesto como objeto sensible apetecible por ella («facultad perceptiva de las cosas que no inmutan los sentidos», como la oveja percibe al lobo como enemigo y no como este animal de tal color y dimensión, como dice Santo Tomás, *Summa* 1 q.78 a.4 y q.81 a.2 ad 2). Su ubicación, pues, es el confín entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo y, siendo lo supremo del apetito inferior, participa limitadamente de la naturaleza de lo superior. Según eso, la sensualidad puede activarse desde un objeto por los sentidos, o desde un objeto propuesto por la estimativa como potencia superior y cercana al conocimiento intelectual; en el primer caso, tenemos el modo de activar la potencia concupiscible y, en el segundo, el irascible, que es un apetito «superior y más noble» que el concupiscible. El conocimiento de la cogitativa está más cercano y participa en mayor grado de la inteligencia que el conocimiento de los sentidos que perciben lo deleitable o su contrario.

[42] Mejor en VII 6 (BK 1149b1), como más abajo en el a.6 al final de la solución.

3. Apartarse de lo perjudicial y allegarse a lo deleitable, pertenecen ambos al concupiscible. Pero combatir y triunfar sobre lo que puede ser nocivo pertenece al irascible.

4-5. Por lo dicho resulta clara la respuesta a los argumentos cuarto y quinto, porque lo conveniente es objeto del concupiscible en cuanto es deleitable; pero es objeto de toda la sensualidad en cuanto que, de alguna manera, se convierte en fácil para el animal, o por el camino de lo arduo o por la vía de lo deleitable.

6. La misma potencia apetitiva concupiscible persigue lo conveniente y rehuye lo inconveniente. Por lo cual el irascible y el concupiscible no se distinguen a causa de lo conveniente y lo nocivo, como es evidente por lo ya dicho.

7. Cuando se dice que el odio es la ira inveterada, se trata de una predicación causal y no esencial; porque las pasiones del irascible tienen su final en las pasiones del concupiscible, como se ha dicho.

8. Apetecer con el apetito animal pertenece solamente a la potencia concupiscible, mientras que apetecer con el apetito natural corresponde a cualquier potencia, porque cualquier potencia del alma es una especie de naturaleza y se inclina naturalmente hacia alguna cosa. Y de manera semejante es necesario distinguir en el campo del amor, del deleite y de otras cosas parecidas.

9. En la definición de las pasiones del irascible se pone el acto común de la potencia apetitiva, como el desear, pero no algo perteneciente al concupiscible, a no ser como principio o término, como si se dijese que la ira es el apetito de la venganza por causa de la tristeza precedente

3. Ad tertium dicendum quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum hoc pertinet ad irascibilem.

4-5. Et per hoc etiam patet responsio ad quartum et quintum, quia conveniens est obiectum concupiscibilis secundum quod est delectabile, sed totius sensualitatis secundum quod est quocumque modo expediens animali, vel per viam ardui vel per viam delectabilis.

6. Ad sextum dicendum quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis patet.

7. Ad septimum dicendum quod cum dicitur odium est ira inveterata, est praedicatio per causam et non per essentiam; nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum quod concupiscere appetitu animali ad solam concupiscibilem pertinet, sed concupiscere appetitu naturali pertinet ad quamlibet potentiam; nam quaelibet potentia animae natura quaedam est et naturaliter in aliquid inclinatur: et similiter est distinguendum de amore et delectatione et aliis huiusmodi.

9. Ad nonum dicendum quod in diffinitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivae communis, ut appetere, non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus, ut si dicatur quod ira est appetitus vindictae propter praecedentem contristationem.

Artículo 3

¿El irascible y el concupiscible se colocan solamente en el apetito inferior o también en el superior? [43]

Parece que el irascible y el concupiscible están también en el apetito superior por lo siguiente.

Argumentos. 1. El apetito superior se extiende a muchos más objetos que el apetito inferior, porque se ocupa tanto de las cosas materiales como de las espirituales. Luego si el apetito inferior se divide en dos potencias, es a saber, el irascible y el concupiscible, con más razón debe dividirse también el apetito superior.

2. Todas las potencias que corresponden al alma por su propia naturaleza pertenecen a la parte superior, porque las potencias inferiores son comunes al alma y al cuerpo. Ahora bien, el irascible y el concupiscible pertenecen al alma por su propia naturaleza, por lo cual se dice en el libro *De spiritu et anima* [44]: *Estas potencias pertenecen al alma antes de unirse al cuerpo, porque le son connaturales y no son otra cosa que la propia alma; pues toda la substancia del alma plena y perfecta se resume en estas tres cosas, a saber, la racionalidad, la concupiscibilidad y la irascibilidad.* Luego el irascible y el concupiscible pertenecen al apetito superior.

3. Según el Filósofo en el libro *De anima* [45] y en el *XI de la Metafísica* [46], sólo la parte racional del alma es separable del cuerpo. Pero el irascible y el concupiscible permanecen en el alma separada del cuerpo, como se dice en el libro *De spiritu et anima* [47]. Luego el irascible y el concupiscible pertenecen a la parte racional.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori vel etiam in superiori.

Et videtur quod etiam in superiori, nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium; si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

2. Praeterea, quaecumque vires sunt animae secundum seipsam, ad superiorem pertinent partem, nam vires inferiores sunt communes animae et corpori; sed irascibilis et concupiscibilis sunt animae secundum seipsam, unde dicitur in libro De spiritu et anima «Has potentias habet anima antequam corpori misceatur, siquidem sunt ei naturales nec aliud sunt quam ipsa; tota namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit, id est in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate»; ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

3. Praeterea, secundum Philosophum in libro De anima et XI Metaphysicae, sola pars animae rationalis est a corpore separabilis; sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in libro De spiritu et anima; ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

---

[43] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.82 a.5; *In De anima* 3 lect.14.
[44] C.13: ML 40,789.
[45] II 4 (BK 413b25).
[46] Es el libro XII 3 (BK 1070a24).
[47] C.13: ML 40,789.

4. La imagen de la Trinidad debe buscarse en la parte superior del alma. Pero según algunos[48], tal imagen se asienta en la potencia racional, en la irascible y en la concupiscible. Luego el irascible y el concupiscible pertenecen a la parte superior.

5. Se dice que la caridad está en el concupiscible y la esperanza en el irascible. Pero la caridad y la esperanza no se hallan en el apetito sensitivo, que no puede extenderse a las realidades inmateriales. Luego el irascible y el concupiscible no pertenecen sólo al apetito inferior sino también al superior.

6. Se llaman humanas las potencias que tiene el hombre sobre los demás animales, y ésas pertenecen a la parte superior del alma. Pero hay maestros[49] que distinguen un doble irascible, humano y no humano; y lo mismo dicen del concupiscible. Luego las potencias predichas no están solamente en el apetito inferior sino también en el superior.

7. Las operaciones de las potencias sensitivas, tanto aprehensivas como apetitivas, no permanecen en el alma separada, porque obran mediante órganos corporales. En caso contrario, el alma sensitiva sería incorruptible en los animales, puesto que podría tener su propia operación por sí misma. Ahora bien, en el alma separada permanecen la alegría, y la tristeza, el amor y el temor, y otras actividades por el estilo, que se atribuyen al irascible y al concupiscible. Luego el irascible y el concupiscible no existen sólo en la parte sensitiva sino también en la intelectiva.

EN CONTRA está que el Damasceno[50], Gregorio Niseno[51] y el Filósofo[52] sostienen que el irascible y el concupiscible se encuentran solamente er el apetito sensitivo.

4. Praeterea, imago Trinitatis quaerenda est in superiori parte animae; sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili; ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

5. Praeterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili; sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia; ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

6. Praeterea, vires humanae dicuntur illae quas homo supra cetera animalia habet, quae pertinent ad superiorem animae partem; sed distinguitur a magistris duplex irascibilis, humana et non humana, et similiter concupiscibilis; ergo praedictae vires non sunt tantum in appetitu inferiori sed in superiori.

7. Praeterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, eo quod per corporis organa exercentur; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per se ipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia huiusmodi, quae attribuuntur irascibili et concupiscibili; ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

SED CONTRA est quod Damascenus et Gregorius Nyssenus et Philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

---

[48] Es el PSEUDO-AGUSTÍN, *De spiritu et anima* c.13: ML 40,789, como dice S. ALBERTO, *Super Sent.* 1 d.3 a.38.

[49] «quidam modernorum» como dice S. ALBERTO, *Super Sent.* 3 d.26 a.3; cf. GUILLERMO ALTISSIODORENSE, *Summa aurea* III tr.2 c.3 q.2 (f.131ra).

[50] *De fide orth.* II c.12: MG 94,928C; Bt 119.

[51] Es decir NEMESIO, *De natura hom.* c.16: MG 40,672B; Bd 76; e ibid. c.17: MG 40,676B; Bd 77.

[52] ARISTÓTELES, *De anima* III 14 (BK 432b6).

SOLUCIÓN. Hay que decir: Puesto que el acto de las potencias apetitivas presupone el acto de las aprehensivas, también la distinción de las apetitivas entre sí es, de algún modo, semejante a la distinción de las aprehensivas. Pero en las potencias aprehensivas constatamos que, entre las mismas, la potencia aprehensiva superior permanece única e indivisible respecto de aquellos objetos en los cuales las potencias aprehensivas inferiores se distinguen. Pues con una sola potencia intelectiva conocemos todos los objetos sensibles en cuanto a sus respectivas naturalezas, en relación con los cuales se distinguen las potencias sensitivas. Por esto, según Agustín[53], al exterior es distinto lo que el hombre ve y lo que oye; pero interiormente, en el entendimiento, ambas cosas son una misma. Y algo semejante acontece con las potencias apetitivas, puesto que la potencia apetitiva superior es una sola respecto a todas las cosas apetecibles, aunque las potencias apetitivas inferiores se distingan con relación a los distintos objetos apetecibles.

La razón radica por ambas partes en que la potencia superior tiene un objeto universal, mientras que las potencias inferiores tienen objetos particulares. Pero hay muchas cosas que, conviniendo por su propia naturaleza a los seres particulares, accidentalmente se relacionan con lo universal. Y por este motivo, teniendo en cuenta que la diferencia accidental no diversifica la especie, sino que solamente la diversifica aquella diferencia que existe por sí misma, las potencias inferiores aparecen específicamente diferenciadas en situaciones en que la potencia superior permanece indivisa; como es manifiesto que el objeto del entendimiento es la esencia[54], por lo que la misma potencia del entendimiento se extiende a todo lo que tiene entidad, y no se diversifica por algunas diferencias que varían el carácter propio de la esencia. Pero siendo objeto del sentido el cuerpo, que por naturaleza mueve el órgano del sentido, es necesario diferenciar las potencias sensitivas de

RESPONSIO. Dicendum quod cum actus appetitivarum partium praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illorum apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivae inferiores distinguuntur. Una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivae distinguuntur: unde secundum Augustinum exterius aliud est quod videt et quod audit, sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis, quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur.

Cuius ratio ex utraque parte est, quod vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires habent obiecta particularia. Multa autem per se conveniunt particularibus quae per accidens se habent ad universale; et ideo cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae ubi superior potentia remanet indivisa; sicut patet quod obiectum intellectus est quid, unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quae habent quiditatem, nec diversificatur per aliquas differentias quae rationem quiditatis non diversificant. Sed cum obiectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum sensus, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari:

---

[53] Cf. *De Trinit.* XV c.10 n.18: ML 42,1071; *Obras completas,* o.c. V, 866.
[54] Cf. *De verit.* q.15 a.2; *Opera omnia,* o.c. XXII, 487b lin.327.

acuerdo con el distinto tipo de moción; por lo cual son distintas las potencias de la vista y del oído, porque el color y el sonido mueven a los sentidos por motivos diversos. Y algo semejante sucede también con las potencias apetitivas, porque el objeto del apetito superior, como antes se ha dicho[55], es el bien en absoluto, mientras que el bien del apetito inferior es lo que, de algún modo, resulta beneficioso para el animal. Pero lo arduo y lo agradable no son convenientes para el animal por un mismo motivo, como es claro por lo dicho anteriormente[56]. Y, en consecuencia, por esto se diversifica esencialmente el objeto del apetito inferior; no, en cambio, el objeto del apetito superior, que se inclina al bien en absoluto de cualquier modo.

Sin embargo, es preciso recordar que así como el entendimiento tiene una cierta operación que mira a los objetos sobre los que actúan los sentidos, por conocer de modo más perfecto, universal e inmaterialmente lo que el sentido conoce material y particularmente, así también el apetito superior tiene una operación que mira a los mismos objetos que los apetitos inferiores, aunque de modo más perfecto. Porque los apetitos inferiores tienden a sus objetos materialmente y con una cierta pasión corporal; pasiones por las que se les ha impuesto los nombres de irascible y concupiscible. En cambio, el apetito superior tiene algunos actos semejantes a los del apetito inferior, pero sin pasión alguna. Y así las obras del apetito superior a veces se llaman pasiones, como la voluntad de venganza se denomina ira[57], y el descanso de la voluntad sobre algo se llama amor. Y por el mismo motivo la misma voluntad, que origina estos actos, se llama a veces irascible y concupiscible. aunque no propiamente sino por cierta analogía; pero no en el sentidc de que en la voluntad existan potencias diversas semejantes al irascible y al concupiscible.

unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus. Et similiter est ex parte appetitivarum, nam obiectum appetitus superioris, ut supra dictum est, est bonum absolute, sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eandem rationem sunt convenientia animali, ut ex praedictis patet; et ideo per hoc essentialiter diversificatur obiectum appetitus inferioris, non autem obiectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit, ita etiam appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus quamvis altiori modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira et quietatio voluntatis super aliquo diligibili dicitur amor; et eadem ratione ipsa voluntas quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili.

---

[55] A.1.
[56] A.2.
[57] Cf. *supra* a.2 obi.9 nota 28.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque el apetito superior se extiende a más cosas que el inferior, al tener por objeto propio el bien universal, no se divide en diversas potencias.

2. El libro citado no es de Agustín ni merece aceptarse como una autoridad. Sin embargo puede decirse que, o habla del irascible y del concupiscible por analogía con lo ya dicho, o habla refiriéndose al origen de las potencias, pues todas ellas —incluidas las sensitivas— brotan de la esencia del alma.

3. Acerca de las potencias sensitivas del alma hay dos opiniones: Unos[58] dicen que permanecen en el alma separada según su esencia; otros[59] sostienen que perduran en la esencia del alma como en su raíz. Y de cualquier manera que se diga, el irascible y el concupiscible no permanecen de modo distinto al de las otras potencias sensitivas. Por lo cual también en el libro antedicho[60] se afirma que el alma, al separarse del cuerpo, lleva consigo el sentido y la imaginación.

4. Agustín en la obra *De Trinit.*[61] estudia los diversos modos de trinidad que se dan en nuestra alma, en los que existe una cierta semejanza con la Trinidad increada, aunque la verdadera razón de imagen se encuentra sólo en la mente. Y, en virtud de la semejanza antedicha, algunos sitúan la imagen en la razón, en el irascible y en el concupiscible, aunque esto no se diga propiamente.

5. La caridad y la esperanza no están en el irascible y en el concupiscible propiamente hablando, porque el amor de la caridad y la espera de la esperanza carecen de pasión. No obstante, se dice que la caridad está en el concupiscible en cuanto que en la voluntad se dan actos

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior, tamen quia habet universale bonum pro proprio obiecto, non dividitur in plures potentias.

2. Ad secundum dicendum quod liber ille non est Augustini nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici quod vel loquitur de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis, vel loquitur quantum ad originem potentiarum, nam omnes potentiae sensitivae ex essentia animae fluunt.

3. Ad tertium dicendum quod circa sensitivas potentias animae est duplex opinio: quidam enim dicunt quod manent in anima separata secundum essentiam, alii vero quod manent in essentia animae sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliae sensitivae vires; unde etiam in libro praedicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus in libro De Trinitate investigat multos modos trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatae, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione praedictae similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

5. Ad quintum dicendum quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed

---

[58] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* IV c.7.

[59] S. ALBERTO, *Super Sent.* 4 d.44 a.43 y el mismo STO. TOMÁS, *In Sent.* 4 d.44 q.3 a.3 sol.1 y 2.

[60] *De spiritu et anima* c.15: ML 40,791.

[61] XI c.2-5: ML 42,985-992; *Obras completas,* o.c. V, 613-633, como refiere STO. TOMÁS, *De verit.* q.10 a.7; *Opera omnia,* o.c. XXII, 316b lin.165.

semejantes al concupiscible; y, por un motivo semejante, se afirma que la esperanza está en el irascible.

6. Se dice que el irascible y el concupiscible son humanos o racionales no por esencia, sino por participación, en cuanto obedecen a la razón y participan de su gobierno, como enseña también el Damasceno[62].

7. El gozo y el temor, por ser pasiones, no permanecen en el alma separada, puesto que se realizan mediante una mutación corporal; pero perduran los actos de la voluntad semejantes a esas pasiones.

Artículo 4

¿Obedece la sensualidad a la razón?[63]

Parece que no obedece la sensualidad a la razón por lo siguiente.

Argumentos. 1. En Rom 7,19 se dice: *No hago lo que quiero; sino que hago el mal que odio*[64]. Se dice esto, como lo expone la glosa[65], a causa de los movimientos de la sensualidad. Luego la sensualidad no obedece a la voluntad ni a la razón.

2. En el mismo pasaje[66] se dice: *Veo otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente*, etc. Pero esta ley es la concupiscencia[67]. Luego resiste a la ley de la mente, es decir, de la razón, y así no la obedece.

3. Como las potencias aprehensivas están ordenadas entre sí, también lo están así las apetitivas. Ahora bien, el entendimiento no tiene en

dicitur caritas esse in concupiscibili in quantum est in voluntate prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

6. Ad sextum dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanae sive rationales non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, in quantum oboediunt rationi, et participant regimen eius, ut Damascenus dicit.

7. Ad septimum dicendum quod gaudium et timor, quae sunt passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peragantur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum sensualitas oboediat rationi.

Et videtur quod non: Rom. VII dicitur «Non enim quod volo hoc facio; sed quod odi malum, illud facio»: hoc enim dicitur, ut quaedam glosa exponit, propter motus sensualitatis; ergo sensualitas voluntati et rationi non oboedit.

2. Praeterea, ibidem dicitur «Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae» etc.: haec autem lex est concupiscentia; ergo repugnat legi mentis, id est rationi; et ita non oboedit ei.

3. Praeterea, sicut ordinantur apprehensivae ad invicem, ita et appetitivae; sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum, non enim videmus aut

---

[62] Cf. *De fide orth.* II c.12: MG 94,928C; Bt 119.
[63] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.81 a.3; 1-2 q.17 a.7; *In Ethic.* 1 lect.20.
[64] Parece texto compuesto a base de Rom 7,15 y 7,19.
[65] Más exactamente *Glossa interlin.* sobre Rom 7,20.
[66] Ibid., Rom 7,23.
[67] Cf. *Glossa Petri Lombardi* sobre Rom 7,23: ML 191,1430C.

su poder los actos de los sentidos externos, puesto que no vemos u oímos todo lo que el entendimiento determina. Luego tampoco los movimientos de la sensualidad están bajo la potestad del apetito racional.

4. Las fuerzas naturales en nosotros no están sujetas a la razón. Pero la sensualidad tiende con ímpetu natural hacia su propio apetecible. Luego el movimiento de la sensualidad no está sujeto a la razón.

5. Los movimientos de la sensualidad son las pasiones del alma, para las cuales se requieren determinadas disposiciones corporales, como observa Avicena[68]; por ejemplo, para la ira una sangre caliente y fina; para el gozo, una sangre templada. Pero la disposición corporal no está sujeta a la razón. Luego tampoco el movimiento de la sensualidad.

EN CONTRA está que dice el Damasceno[69] que el irascible y el concupiscible, que son parte de la sensualidad, participan en cierto modo de la razón. Luego también el movimiento de la sensualidad está bajo el dominio de la razón. Esto mismo se deduce de lo dicho por el Filósofo en el libro *I Ethic.*[70] y por Gregorio Niseno[71].

SOLUCIÓN. Hay que decir: En el orden de los entes movibles y de los entes motores es necesario llegar a un ente primero que se mueve a sí mismo, por el cual es movido aquello que no se mueve por sí mismo, porque todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como se infiere del libro *VIII Physic.*[72]. Por lo cual, habida cuenta de que la voluntad se mueve a sí misma por ser dueña de sus actos[73], es necesario que las otras potencias que no se mueven a sí mismas, sean movidas por ella de algún modo. Y cada una de las demás potencias tanto más participa del movimiento de aquélla cuanto más

audimus quidquid intellectus decernit; ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

4. Praeterea, naturalia in nobis non subduntur rationi; sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile; ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

5. Praeterea, motus sensualitatis sunt animae passiones, ad quas determinatae dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis; sed dispositio corporalis non subditur rationi; ergo nec motus sensualitatis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit quod irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem, quae sunt partes sensualitatis; ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in I Ethicorum et ex Gregorio Nysseno.

RESPONSIO. Dicendum quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum, quia omne quod est per aliud reducitur ad per se, ut habetur ex VIII Physicorum. Unde cum voluntas se ipsam moveat ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliae quae se ipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquaeque aliarum

---

[68] Cf. *De anima* IV c.6 (f.21vb).
[69] *De fide orth.* II c.12: MG 94,928C; Bt 119.
[70] C.20 (BK 1102b30).
[71] Se refiere a NEMESIO, *De natura hom.* c.16: MG 40,672B; Bd 76; y c.17: MG 40,676B; Bd 77.
[72] C.9 (BK 256a4ss).
[73] Cf. *De verit.* q.22 a.5; *Opera omnia,* o.c. XXII, 626a lin.372 en la nota.

cercana le es. Por lo cual, las mismas potencias apetitivas inferiores obedecen a la voluntad en cuanto a sus actos principales, por serle sumamente próximas. En cambio, las otras potencias, por estar más alejadas de ella —v.gr. la nutritiva y la generativa—, son movidas por la voluntad en cuanto a algunos de sus actos exteriores.

Pero las potencias apetitivas inferiores, es decir el irascible y el concupiscible, están sometidas a la razón de tres modos: Primero, por parte de la misma razón, puesto que una misma cosa, contemplada bajo distintas condiciones, puede ser considerada no sólo como deleitable sino también como terrible. La razón pone delante de la sensualidad, mediante la imaginación, una cosa bajo el aspecto de deleitable o repelente, según a ella le parece; y de esta manera la sensualidad es movida hacia el gozo o hacia la tristeza. Y por eso dice el Filósofo en el libro *I Ethic.* [74] que la razón propende *a lo excelente*. Segundo, por parte de la voluntad, pues en las potencias mutuamente ordenadas y conexas entre sí, sucede que el movimiento intenso en una de ellas, y principalmente en la superior, repercute en la otra. Por lo cual, cuando el movimiento de la voluntad, mediante la elección, se dirige hacia algo, también el irascible y el concupiscible siguen al movimiento de la voluntad. Por esto se dice en el libro *III De anima* [75] que el apetito mueve al apetito, es a saber, el superior al inferior, como la esfera a la esfera en los cuerpos celestes. Tercero, por parte de la potencia motora ejecutiva; como en el ejército depende del mando del jefe ir a la guerra, así en nosotros la fuerza motora no mueve los miembros más que por el imperio de quien manda en nosotros, esto es, de la razón, sea cual sea el movimiento que se produzca en las potencias inferiores. De ahí que la razón frene al irascible y al concupiscible para que no prorrumpan en un acto exterior. Por esto se dice en Gén 4,7: *Debajo de ti estará su apetito* [76].

virium plus de motu eius participat, quanto fit ei propinquior; unde ipsae appetitivae inferiores voluntati oboediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae, aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter: primo quidem ex parte ipsius rationis; cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam; et ideo dicit Philosophus in I Ethicorum quod ratio persuadet «ad optima». Secundo ex parte voluntatis: in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam; unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis; unde dicitur in III De anima quod appetitus movet appetitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus. Tertio ex parte motivae exequentis; sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus: unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Genes. IV «Subter te erit appetitus eius».

---

[74] C.20 (BK 1102b15).
[75] C.11 (BK 434a13) según la versión antigua (Alonso p.375,27).
[76] Cf. *De verit.* q.22 a.9; *Opera omnia,* o.c. XXII, 634b lin.208.

Y así resulta claro que el irascible y el concupiscible están sometidos a la razón, y de manera semejante la sensualidad, aunque el nombre de sensualidad pertenezca a estas potencias no según participan de la razón, sino de acuerdo con la naturaleza de la parte sensitiva. En consecuencia, no se dice que la sensualidad está propiamente sometida a la razón, como se dice del irascible y el concupiscible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Esa frase del Apóstol se entiende en cuanto que no está en nuestro poder impedir completamente todos los movimientos desordenados de la sensualidad, aunque podamos reprimirlos en particular, como es manifiesto por lo dicho[77].

2. La sensualidad, en lo que depende de su naturaleza, resiste a la razón. Sin embargo, la razón puede dominarla, como resulta claro por lo dicho.

3. También las potencias inferiores aprehensivas obedecen a la potencia superior, como es manifiesto en el caso de la imaginación y los demás sentidos interiores. Pero que los sentidos no se sometan al entendimiento tiene su explicación en que el sentido exterior necesita de la realidad sensible para sentir; sin ella no puede pasar al acto.

4. La potencia apetitiva inferior no se inclina naturalmente a una cosa determinada más que después de serle propuesta bajo la razón del objeto propio, como es manifiesto por lo dicho[78]. De donde, por tener la razón potestad para proponer una única y misma cosa bajo diversos aspectos, por ejemplo un alimento como deleitoso o como mortífero, ella puede impulsar la sensualidad hacia objetos diferentes.

5. La disposición corporal que pertenece a la complexión del cuerpo no está sujeta a la razón. Pero esto no se requiere para que las pasiones antedichas estén en acto, sino para que el hombre sea capaz de

Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi, et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi sicut de irascibili et concupiscibili.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire, quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis.

2. Ad secundum dicendum quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam inferiores apprehensivae oboediunt superiori, ut patet de imaginatione et aliis sensibus interioribus; sed quod exteriores sensus intellectui non oboediant, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

4. Ad quartum dicendum quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti, ut ex dictis patet. Unde cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eamdem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.

5. Ad quintum dicendum quod dispositio corporalis quae pertinet ad complexionem corporis non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones

[77] Cf. *De verit.* q.24 a.12; *Opera omnia,* o.c. XXII, 713b lin.93.
[78] Cf. *supra* a.1.

ellas. En cambio, la mutación actual del cuerpo, v.gr. la concentración de la sangre en el corazón[79], o algo por el estilo, que acompaña en acto a pasiones de este tipo, sigue a la imaginación, y por este motivo está sujeta a la razón.

Artículo 5

¿Puede darse el pecado en la sensualidad? [80]

Parece que no puede darse pecado en la sensualidad por lo siguiente.

Argumentos. 1. Según Agustín, *jamás se peca si no es con la voluntad*[81]. Pero la sensualidad es distinta de la voluntad. Luego en la sensualidad no existe el pecado.

2. [Falta el argumento.]

3. Los pecados permanecen en el alma separada. En cambio, la sensualidad no permanece en el alma separada, pues al ser una potencia del compuesto, sus actos se realizan por medio del cuerpo; pero *el acto pertenece al mismo sujeto que la potencia,* como dice el Filósofo en el libro *De somno et vigilia*[82]. Luego en la sensualidad no existe el pecado.

4. Según Agustín en el libro *V De civitate Dei*[83], existe algo que mueve y no es movido, como Dios, y en eso no hay pecado. Existe algo que mueve y es movido, a saber la voluntad, y consta que en ésta hay pecado; y existe algo que es movido pero que no mueve, como la sensualidad. Luego tampoco en ésta existe el pecado.

praedictae in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi, quod actu passione huiusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum.

Et videtur quod non, quia secundum Augustinum «nunquam nisi voluntate peccatur»; sed sensualitas distinguitur a voluntate; ergo in sensualitate non est peccatum.

2. [Deest argumentum]

3. Praeterea, in anima separata peccata remanent; sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia coniuncti, actus eius mediante corpore exercetur; «Cuius autem est potentia, eius est actus» secundum Philosophum in libro De somno et vigilia; ergo in sensualitate non est peccatum.

4. Praeterea, secundum Augustinum in V De civitate Dei, est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus, et in hoc peccatum non est; et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas et in hac constat esse peccatum; et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas; ergo nec in ea peccatum est.

---

[79] Cf. Aristóteles, *De anima* I 1 (BK 403a30) según la versión antigua (Alonso p.93,1).

[80] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2; *Summa* 1-2 q.74 a.3 y 4; *De malo* q.7 a.6; *Qdlbto.* IV q.11 a.1.

[81] *De duabus anim.* c.10: ML 42,103 y 104; *Obras completas,* o.c. XXX, 205-208, como dice Pedro Lombardo, *Libri Sent.* II d.41 c.3.

[82] Aristóteles, *De somno et vigilia* c.1 (BK 454a8) según la versión antigua (Drossaert Lulofs p.1,35).

[83] C.9 n.4: ML 41,151; *Obras completas,* o.c. XVI, 267-268.

5. Se replicó que en la sensualidad puede existir el pecado por el hecho mismo de que la razón es capaz de impedir su movimiento.—Pero en contra está que, por el hecho de que la razón puede impedir y no impide, se designa el consentimiento interpretativo de la razón, que no es suficiente para que haya pecado, porque no basta para que exista el mérito sin el consentimiento expreso, porque Dios se inclina más a la misericordia que al castigo, como dice una glosa sobre el comienzo de Jeremías[84]. Luego tampoco por esta razón puede afirmarse que hay pecado en la sensualidad.

6. *Nadie peca en lo que no puede evitar*[85]. Pero no podemos evitar que los movimientos de la sensualidad sean desordenados. Como dice Agustín[86], por no haber querido el hombre evitar el mal cuando pudo *le fue infligido no poder cuando quiera.* Luego en la sensualidad no hay pecado.

7. Cuando el movimiento de la sensualidad se encamina a algo lícito no es pecado, como cuando el marido se siente atraído hacia su esposa. Pero la sensualidad no distingue entre lo lícito y lo ilícito. Luego tampoco habrá pecado cuando se mueve hacia lo ilícito.

8. La virtud y el vicio son contrarios. Pero la virtud no puede existir en la sensualidad. Luego tampoco el vicio.

9. El pecado existe en aquel a quien se imputa. Pero el pecado no se imputa a la sensualidad, porque no es señora de él, sino a la voluntad. Luego en la sensualidad no existe el pecado.

10. Lo que es material en el pecado mortal puede hallarse en la sensualidad. Sin embargo, no decimos que exista en ella el pecado mortal,

5. Sed dicebat quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motum eius impedire potest.—Sed contra, in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis, qui quidem non sufficit ad peccatum cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso; Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum ut dicit quaedam glossa in principio Ieremiae; ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

6. Praeterea, «nullus peccat in eo quod vitare non potest»; sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus, quia homo noluit vitare malum cum potuit, «inflictum est ei non posse cum velit»; ergo in sensualitate non est peccatum.

7. Praeterea, quando motus sensualitatis est in aliquod licitum non est peccatum, ut cum coniugatus movetur in uxorem suam; sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum, ergo nec quando in illicitum movetur erit peccatum.

8. Praeterea, virtus et vitium sunt contraria; sed virtus non potest esse in sensualitate; ergo nec vitium.

9. Praeterea, in eo est peccatum cui imputatur; sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus sed voluntati; ergo in sensualitate non est peccatum.

10. Praeterea, id quod est materiale in peccato mortali potest esse in sensualitate: nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse, quia in ea quod est formale in peccato

---

[84] Cf. *De verit.* q.15 a.4; *Opera omnia,* o.c. XXII, 494b lin.127.

[85] S. AGUSTÍN, *De duabus anim.* c.10: ML 42,103; *Obras completas,* o.c. XXX, 205-208; ibid. c.11: ML 42,105; *De lib. arbitrio* III c.18: ML 32,1295; *Obras completas,* o.c. III, 481 n.50, según STO. TOMÁS, *Summa* 1-2 q.109 a.8 obi.1.

[86] Cf. *De lib arbitrio* III 18: ML 32,1296; *Obras completas,* o.c. III, 485 n.52, según la letra de la *Glossa* de Pedro Lombardo sobre Rom 7,14: ML 191,1422B.

porque no se da en la misma lo que es formal en el pecado mortal. Incluso lo que es formal en el pecado venial, a saber la carencia del orden debido, tampoco existe en la sensualidad sino en la razón, a la cual compete ordenar. Luego en la sensualidad no existe el pecado venial.

11. Si un ciego conducido por uno que ve cae en un hoyo, la culpa no es del ciego sino del lazarillo. Por consiguiente, al ser la sensualidad como una ciega respecto de las cosas divinas, en caso de caer en algo ilícito, el pecado no será suyo sino de la razón que debe gobernarla.

12. Como la sensualidad es gobernada de algún modo por la razón, así lo son también los miembros externos, en los que, sin embargo, [no] decimos que haya pecado. Luego tampoco lo hay en la sensualidad.

13. La disposición y la forma existen en un mismo sujeto, porque los actos de los principios activos se dan en el paciente y dispuesto. Ahora bien, el pecado venial es disposición para el mortal. Luego al no poder existir el pecado mortal en la sensualidad, tampoco puede existir el venial.

14. El acto de fornicación es más próximo a la sensualidad que a la razón. Por consiguiente, si el pecado pudiera existir en la sensualidad, ese pecado sería el mortal, es decir, la fornicación; lo cual, por ser falso, produce la impresión de que en la sensualidad no puede existir el pecado.

EN CONTRA está que: 1. Dice Agustín[87]: *Existe un cierto vicio cuando la carne desea contra el espíritu.* Pero esta concupiscencia de la carne pertenece a la sensualidad. Luego en ella puede existir el pecado.

2. Dice el Maestro en el libro II de las *Sentencias* d. 24[88] que en la sensualidad existe el pecado venial.

mortali non est; sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est sed in ratione, cuius est ordinare; ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

11. Praeterea, si caecus qui a vidente ducitur in foveam cadat, non est peccatum caeci sed videntis; cum ergo sensualitas sit quasi caeca respectu divinorum, si cadat in aliquod illicitum, non erit peccatum eius sed rationis quae debet eam regere.

12. Praeterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra, in quibus tamen <non> dicimus esse peccatum; ergo nec in sensualitate.

13. Praeterea, dispositio et forma sunt in eodem, quia actus activorum sunt in patiente et disposito; sed veniale est dispositio ad mortale; cum ergo veniale non possit esse in sensualitate, ergo nec mortale.

14. Praeterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi; si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis; quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit «Nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum»; haec autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem; ergo in ea potest esse peccatum.

2. Praeterea, Magister dicit XXIV dist. II libri Sententiarum, quod in sensualitate est peccatum veniale.

---

[87] Cf. *De civit. Dei* XIX c.4 n.3: ML 41,629; *Obras completas,* o.c. XVII, 465. Véase además PEDRO LOMBARDO, *Libri Sent.* III d.17 c.2.

[88] C.9 y 12.

SOLUCIÓN. Hay que decir: El pecado no es otra cosa que un acto carente del orden justo que debiera tener. Y de esta manera se entiende el pecado en las cosas naturales y en las cosas artísticas, como dice el Filósofo en el libro *II Phys.* [89]. Pero hay pecado mortal cuando el acto defectuoso es moral. Ahora bien, un acto es moral cuando de algún modo está en nuestro poder; de esta manera le son debidas la alabanza o la reprobación [90]. Y por eso el acto que está perfectamente en nuestra potestad es cabalmente moral, como lo son los actos producidos o imperados por la voluntad. Por el contrario, el acto de la sensualidad no está en nuestra potestad perfectamente, puesto que precede al juicio de la razón. No obstante, de algún modo, está en nuestra potestad por cuanto que la sensualidad está sometida a la razón, como es manifiesto por lo ya dicho [91], y por eso el acto de la sensualidad toca el género de los actos morales, aunque imperfectamente. Por lo cual, en la sensualidad no puede existir el pecado mortal, que es el pecado completo, sino solamente el venial, en el que se encuentra la razón imperfecta del pecado mortal [92].

RESPONSIO. Dicendum quod peccatum nihil est aliud quam actus aliquis deficiens a recto ordine, qui esse debebat; et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam et in his quae sunt secundum artem, ut dicit Philosophus in II Physicorum; sed tunc est peccatum mortale quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis; sic enim ei debetur laus vel vituperium; et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis, et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra eo quod praevenit iudicium rationis; est tamen aliqualiter in nostra potestate in quantum sensualitas rationi subiicitur, ut ex dictis patet, et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte: unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est perfectum peccatum, sed solum veniale in quo imperfecta peccati mortalis ratio invenitur.

---

[89] C.11 (BK 199a33).
[90] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* II c.5 (BK 1106a1).
[91] *Supra* a.4.
[92] El pecado es algo que está en nuestra potestad, una actividad de la que somos dueños. Pero este dominio se ejerce de una manera limitada sobre la sensualidad y sólo en la medida en que secunda las mociones del libre albedrío. Los actos de la sensualidad son, pues, imperfectos, es decir, no cumplen con los requisitos del pecado mortal. El contexto de este artículo hace referencia sólo a los movimientos internos de sensualidad que son previos o anteceden el juicio del libre albedrío, no de los que son redundancia de una decisión voluntaria ni de los que son imperados por la voluntad. Se trata de los movimientos de la sensualidad que están compendiados en las once pasiones. Esta postura de moral teológica la recibió el autor de San Agustín. Y la razón principal es que el apetito sensitivo participa de la condición del apetito intelectivo, aunque sea de modo imperfecto (el término «participar» se repite abundantemente en este artículo). Por eso, aunque la sensualidad se adelante al juicio de la razón, es sujeto de pecado porque es «subiicibilis rationi» (ad 5) y la voluntad pudo adelantarse y dominarlos o rectificarlos (cf. *In Sent* 2 d.24 q.3 a.2). Todo ello conduce a pensar que es posible el pecado venial en la sensualidad (de «peccatum veniale et levissimum» lo había calificado en *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2 y *Qdlbto.* 4 q.11 a.1). Otros movimientos provenientes sólo de las potencias vegetativas u orgánicas ni siquiera tienen esa razón de pecado venial, pues la voluntad no ejerce dominio alguno sobre ellas. Cf. P. LUMBRERAS, «De sensualitatis peccato»: *Divus Thomas* (Pl) 32 (1929) 225ss.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El sujeto de una cosa es doble, a saber, principal y secundario; como la superficie es el sujeto principal del color, mientras que el cuerpo es el sujeto secundario por estar subordinado a la superficie[93]. De manera semejante, es necesario decir que el sujeto primero del pecado es la voluntad, mientras que la sensualidad es sujeto del pecado en cuanto que, de algún modo, participa de la voluntad.

2. El acto de la sensualidad está de alguna manera en nosotros no por la naturaleza de la sensualidad, sino por cuanto las potencias de la sensualidad son racionales por participación.

3. Las señales de los pecados[94] permanecen en la conciencia sea cual sea la potencia con que se cometieron. Por lo cual, teniendo en cuenta que la sensualidad no permanece en absoluto de la manera antedicha, el pecado de la sensualidad no puede subsistir. No obstante, el tema de si la sensualidad permanece, será discutido en otro lugar[95].

4. Aunque obrar no pertenezca a la sensualidad considerada en sí misma, no obstante la alcanza en cuanto, de algún modo, participa de la razón.

5. No se dice que hay pecado en la sensualidad a causa de un tácito consentimiento de la razón. Pues cuando el movimiento de la sensualidad se adelanta al juicio de la razón, no hay consentimiento ni tácito ni expreso; pero por el mismo hecho de que la sensualidad puede someterse a la razón, su acto —aunque se anticipe a ésta— tiene carácter de pecado. Sin embargo, hay que advertir que, aunque a veces el consentimiento tácito sea suficiente para el pecado, con todo no basta necesariamente para el mérito; pues son precisos más requisitos para el bien que para el mal, al sobrevenir éste por cualquier defecto, mientras que el bien se

1. Ad primum ergo dicendum quod subiectum alicuius est duplex, scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subiicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subiectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subiectum peccati in quantum aliqualiter participat voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod actus sensualitatis est in nobis aliqualiter non ex natura sensualitatis, sed in quantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

3. Ad tertium dicendum quod peccatorum notae remanent in conscientia quacumque vi fuerint commissa; unde dato quod sensualitas omnino non remaneat modo praedicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis sensualitatis secundum se consideratae non sit agere, est tamen eius prout participat aliqualiter rationem.

5. Ad quintum dicendum quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis. Quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiicibilis rationi, actus eius, quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum; plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum, cum malum ex singularibus defectibus con-

[93] Ejemplo de Aristóteles, cf. por ejemplo *Topic.* V c.8 (BK 138a15).
[94] Cf. *De verit.* q.8 a.13; *Opera omnia,* o.c. XXII, 261a lin.43.
[95] Por ejemplo, en *De anima* a.19.

produce por una causa total e íntegra, como dice Dionisio en el capítulo IV *De divinis nominibus*[96].

6. Podemos evitar los pecados de sensualidad en particular, pero no todos, como es manifiesto por lo ya dicho en otra cuestión[97].

7. Cuando uno se une a su mujer por concupiscencia, con tal de que no propase los límites del matrimonio, es pecado venial[98]. Por lo cual resulta diáfano que el mismo movimiento de la concupiscencia en el casado, que se anticipa al juicio de la razón, es pecado venial. Pero cuando mediante la razón se determina lo que es lícito desear, aunque la sensualidad vaya incluida en ello, no será pecado alguno.

8. La virtud moral está en las potencias de la sensualidad, esto es, en el irascible y el concupiscible, como es manifiesto por el Filósofo en el libro *III Ethic.*[99], donde dice que la templanza y la fortaleza pertenecen a las potencias irracionales. Pero al designar la sensualidad a esas potencias en cuanto a la inclinación connatural al sentido, que es contrario a la razón, y no en cuanto participan de la razón, por eso se dice con mayor propiedad que el vicio se halla en la sensualidad, y la virtud en el irascible y en el concupiscible. Mas el pecado que se halla en la sensualidad no es contrario a la virtud, por lo cual la argumentación carece de fuerza.

9. Todo pecado se imputa al hombre en cuanto tiene voluntad; y sin embargo se dice que el pecado, de alguna manera, está en aquella potencia cuyo acto ocurre ser deforme.

10. Lo material en el pecado mortal puede entenderse de tres modos: Primero, en cuanto que su objeto es la materia del acto, y así la materia del pecado mortal está alguna vez en la sensualidad, como cuan-

tingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus.

6. Ad sextum dicendum quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quae in alia quaestione dicta sunt.

7. Ad septimum dicendum quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod ipse motus concupiscentiae in coniugato iudicium rationis praeveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quid est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

8. Ad octavum dicendum quod virtus moralis est in viribus sensualitatis, idest in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum in III Ethicorum, ubi dicit quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quae est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem, ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate et virtus in irascibili et concupiscibili: peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur, unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod omne peccatum imputatur homini in quantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cuius actum contingit esse deformem.

10. Ad decimum dicendum quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter: uno modo sicut obiectum est materia actus, et sic materia mortalis peccati

[96] C.4 § 30: MG 3,729C; Dion. 298.
[97] Cf. *De verit.* q.24 a.12; *Opera omnia,* o.c. XXII, 712-720.
[98] Cf. el propio Sto. Tomás, *In Sent.* 4 d.31 q.2 a.3.
[99] C.19 (BK 1117b23).

do alguien consiente en el deleite de la misma. Segundo, en cuanto el acto exterior se llama material respecto del acto interior, que es lo formal en el pecado mortal, al componer el acto exterior y el interior un único pecado. Y de esta manera el acto de la sensualidad puede considerarse también como material en el pecado mortal. Tercero, en cuanto que en el pecado mortal lo material es la conversión al bien mutable como a fin, mientras que lo formal es la aversión del bien inconmutable [100]. Y así lo que es material en el pecado mortal no puede existir en la sensualidad. Y no se sigue que si el pecado mortal no puede estar allí, no se encuentre en ella el pecado venial, por la razón antedicha.

11. Se dice que el pecado está en la sensualidad no porque se le impute a ella, sino porque se comete mediante un acto suyo. Pero se imputa al hombre en cuanto que tal acto cae bajo su dominio.

12. Los miembros exteriores son exclusivamente movidos; en cambio, las potencias apetitivas inferiores son motrices a semejanza de la voluntad. Por tanto, en cuanto, de algún modo, participan de la voluntad pueden ser sujeto de pecado.

13. Hay dos disposiciones: Una, en virtud de la cual el paciente queda preparado para recibir la forma, y tal disposición se encuentra en el mismo sujeto que la forma. Otra, aquella por la cual el agente queda dispuesto para obrar, y de ésta no es verdad decir que se halle en el mismo sujeto que la forma para la que dispone. Y una disposición de esta clase es el pecado venial, que está en la sensualidad, con relación al pecado mortal que se encuentra en la razón, porque la sensualidad es como un agente respecto del pecado mortal, en cuanto inclina la razón a pecar.

14. El acto de fornicación, aunque sea más próximo al concupiscible que a la razón en cuanto al carácter del objeto, es sin embargo más

quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis; alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum: et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali; tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili; et sic id quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione praedicta.

11. Ad undecimum dicendum quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur, sed quia per eius actum committitur; imputatur autem homini in quantum actus ille in eius potestate consistit.

12. Ad duodecimum dicendum quod membra exteriora sunt tantum mota; vires autem appetitivae inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis; unde in quantum participant aliqualiter voluntatem possunt esse subiectum peccati.

13. Ad decimumtertium dicendum quod duplex est dispositio: una qua patiens disponitur ad recipiendum formam, et talis dispositio est in eodem cum forma; alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum, et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Huiusmodi autem dispositio est veniale quod in sensualitate est, ad peccatum mortale quod est in ratione, nam sensualitas est ut agens in peccato mortali in quantum inclinat rationem ad peccandum.

14. Ad decimumquartum dicendum quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem obiecti, est tamen propinquior

[100] Cf. *De verit.* q.24 a.12; *Opera omnia,* o.c. XXII, 717a lin.356 en la nota.

próximo a la razón en cuanto al carácter del imperio; porque los miembros externos no se aplican al acto sino por el imperio de la razón; por lo cual puede existir en ellos el pecado mortal, pero no en el acto de la sensualidad, que se anticipa al juicio de la razón.

Artículo 6

¿El concupiscible está más corrompido e infectado que el irascible? [101]

Parece que el concupiscible no está más corrompido que el irascible por lo siguiente.

Argumentos. 1. La corrupción y la infección de la naturaleza humana provienen del pecado original. Pero el pecado original [102] está en la esencia del alma como sujeto, tal como dicen algunos porque el alma lo contrae a causa de su unión con el cuerpo, al que está esencialmente unida. Luego al estar igualmente próximas a la esencia del alma todas las potencias, da la impresión de que la infección y la corrupción no están más arraigadas en el concupiscible que en el irascible y en las otras potencias.

2. Por causa de la corrupción de la naturaleza hay en nosotros una inclinación al pecado. Pero los pecados del irascible son más graves que los del concupiscible porque, según Gregorio [103], los pecados espirituales son más culpables que los carnales. Luego el irascible está más corrompido que el concupiscible.

3. A causa de la corrupción de la naturaleza surgen en nosotros súbitos movimientos del alma. Pero los movimientos del irascible parece

rationi quantum ad rationem imperii; nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis; unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium praevenit rationis.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.

Et videtur quod non: corruptio enim et infectio humanae naturae ex peccato originali venit; peccatum autem originale est in essentia animae sicut in subiecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex coniunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam coniungitur: cum ergo essentiae animae omnes potentiae aequaliter appropinquet, utpote in ea radicatae, videtur quod infectio et corruptio non magis sint in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis.

2. Praeterea, ex corruptione naturae in nobis est quaedam inclinatio ad peccatum; sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis, quia secundum Gregorium spiritualia peccata sunt maioris culpae quam carnalia; ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

3. Praeterea, ex corruptione naturae in nobis contingunt subiti animae motus; sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim mo-

[101] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.31 q.2 a.2; *Summa* 1-2 q.83 a.4; *De malo* q.4 a.2 ad 12; ibid. a.5 ad 1.

[102] Cf. S. Alberto, *q. de peccato originali* a.3 (ms. Vat. lat. 781, f.29vb) y el propio Sto. Tomás, *In Sent.* 2 d.31 q.2 a.1.

[103] Cf. *Moral.* XXXIII c.12: ML 76,688B.

que son más repentinos que los del concupiscible, porque el irascible se mueve mediante una cierta energía del alma, mientras que el concupiscible lo hace con una cierta molicie del espíritu. Luego el irascible está más corrompido que el concupiscible.

4. La corrupción e infección de que hablamos, es la corrupción de la naturaleza transmitida por generación. Pero los pecados del irascible son 'más naturales' y se transmiten con más fuerza de padres a hijos que los pecados del concupiscible, como dice el Filósofo en el libro *VII Ethic.* [104]. Luego el irascible está más corrompido que el concupiscible.

5. La corrupción en nosotros proviene del pecado del primer padre. Pero el pecado fundamental del primer padre fue la soberbia o desmesura, que está en el irascible. Luego también en nosotros el irascible está más corrompido e infectado que el concupiscible.

EN CONTRA está que: 1. Donde hay mayor torpeza allí hay mayor corrupción e infección. Pero según el Filósofo en el libro *VIII Ethic.* [105] el que no se contiene en la concupiscencia es más indecoroso que el que no se domina en la ira. Luego el concupiscible está más corrompido e infectado que el irascible.

2. Allí estamos más corrompidos donde resistimos con mayor dificultad. Pero es más difícil luchar contra el placer, que pertenece al concupiscible, que contra la ira, como es manifiesto por el Filósofo en el libro *II Ethic.* [106]. Luego estamos más corrompidos en el concupiscible que en el irascible.

SOLUCIÓN. Hay que decir: La corrupción y la infección del pecado original se distinguen porque la infección pertenece a la culpa, la corrupción a la pena [107]. Y se dice que la culpa original se encuentra en una

vetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis cum quadam animi mollitie; ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

4. Praeterea, huiusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturae, et per generationem traducta; peccata autem irascibilis sunt «magis naturalia» et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in VII Ethicorum; ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

5. Praeterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis; sed peccatum primi parentis fuit superbia sive elatio quae est in irascibili; ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

SED CONTRA, ubi est maior turpitudo ibi est maior corruptio et infectio; sed secundum Philosophum in VIII Ethicorum, turpior est incontinens concupiscentiae quam incontinens irae; ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

2. Praeterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus; sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quae ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, ut patet per Philosophum in II Ethicorum; ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

RESPONSIO. Dicendum quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt: quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpa autem originalis

---

[104] C.6 (BK 1149b6).

[105] Más exacto VII 6 (BK 1149b1), como más abajo, al final de la solución de este artículo.

[106] C.3 (BK 1105a7).

[107] Cf. S. ALBERTO, *Summa de homine* q.66 a.3.

potencia del alma de dos modos: Uno, esencialmente; otro, causalmente. Esencialmente se encuentra o en la misma esencia del alma o en la parte intelectiva, donde estaba la justicia original, que es suprimida por el pecado original. En cambio, causalmente se encuentra en las potencias que conciernen al acto de la generación humana, mediante la cual se transmite el pecado original. Y la potencia generativa se relaciona con tal acto como la que lo realiza; la potencia concupiscible como la que lo impera por razón del deleite, y el sentido del tacto es como el que experimenta ese deleite. Y por tal motivo, esta infección se atribuye al tacto, entre los sentidos; al concupiscible entre las potencias apetitivas; entre todas las potencias del alma a la generativa, de la que se dice que está infectada y corrompida [108].

La corrupción del alma, de que hablamos, debe evaluarse al modo de la corrupción corporal, que surge porque, quitado el freno, cada una de las partes contrarias tiende hacia lo que les conviene de acuerdo con la naturaleza, y de esta manera se produce la destrucción del cuerpo. De manera semejante, suprimida la justicia original mediante la cual la razón, en el estado de inocencia, mantenía a todas las potencias inferiores completamente sometidas a sí misma, cada una de esas potencias inferiores tienden hacia lo que les es propio; es decir, el concupiscible al deleite, el irascible a la ira y las demás, por el estilo; por lo cual el Filósofo, en el libro *I Ethic.* [109], compara tales partes del alma con las partes corrompidas del cuerpo. Como no se dice que la corrupción corporal esté en el alma, por cuya separación se destruye el cuerpo, sino en el propio cuerpo destruido, así tal corrupción está en las potencias sensitivas en cuanto, privadas de la moderación de la razón, se dirigen hacia objetos diversos. Pero no se encuentra en la propia razón, a no ser en cuanto esta misma se ve privada de la propia perfección al estar separada de Dios. Y por este

dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animae: uno modo essentialiter, alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animae vel in parte intellectiva, ubi erat originalis iustitia, quae per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in illis potentiis quae attingunt actum generationis humanae, per quam originale peccatum traducitur; quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis, sensus tactus sicut est delectationem percipiens. Et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animae generativae, quae dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animae de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis, quae quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulae partes contrariae tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio; similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subiectas, vires inferiores singulae tendunt in id quod est eis proprium, scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram et alia huiusmodi; unde Philosophus in I Ethicorum comparat huiusmodi partes animae partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto, ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum continentia rationis privatae in diversa feruntur; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo.

[108] Cf. por ejemplo *Summa fr. Alexandri* n.239 (p.254); S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.31 a.1 q.3.

[109] C.20 (BK 1102b18).

motivo, cuanto más alejada está de la razón cualquiera de las potencias inferiores, tanto más corrompida se encuentra. Y, en consecuencia, por ser el irascible más próximo a la razón, como participando en su movimiento algo de la misma, según el Filósofo en el libro *VII Ethic.* [110], menos corrompido estará el irascible que el concupiscible [111].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Aunque todas las potencias estén enraizadas en la esencia del alma, sin embargo algunas emanan de la esencia de la misma antes que otras, y guardan distinta relación con la causa del pecado original. Y de este modo la corrupción y la infección del pecado original no está en todas de la misma manera.

2. Por el hecho mismo de que el movimiento de la razón es participado en mayor medida por el irascible que por el concupiscible, acontece que los pecados del irascible son más graves, mientras que los del concupiscible son más indecorosos. En efecto, el mismo discernimiento de la razón agranda la culpa, así como la ignorancia la atenúa: El alejamiento de la razón, en la que se asienta toda la dignidad humana, pertenece a la infamia; de donde, por esto mismo, es manifiesto que el concupiscible está más corrompido por distar más de la razón.

Et ideo quantum aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta; et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua, quasi aliquid rationis in suo motu participans secundum Philosophum in VII Ethicorum, minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis omnes potentiae in essentia animae radicentur, tamen quaedam per prius fluunt ab essentia animae quam aliae, et ad causam originalis diversam habitudinem habent; et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili quam in concupiscibili contingit quod peccata irascibilis sunt graviora, sed peccata concupiscibilis turpiora; ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat; recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

---

[110] C.6 (BK 1149b1).

[111] El pecado original fue una culpa que destruyó la vida sobrenatural del alma pero también importó secuelas importantes para la psicología humana, pues entrañaba la pérdida de la armonía de las potencias del alma que era un don sobreañadido y la consiguiente secuela de inclinaciones depravadas en las potencias del alma *(fomes peccati)*. Pero el pecado original tiene la singularidad de que es un pecado que los primeros padres transmitieron a toda la humanidad. Se le designa por ello como una enfermedad infecciosa del alma que se propaga a toda la humanidad. En este sentido, el sujeto de esta condición infecciosa es esencialmente el alma, pero en su transmisión intervienen las siguientes potencias, según Santo Tomás: el apetito concupiscible que mueve, la potencia física de la generación y los deleites del tacto en que se encuentra el placer concupiscible. Estas tres potencias corporales han sufrido directamente las consecuencias corporales que entrañó la pérdida de la justicia original. Esta explicación que Santo Tomás repitió idéntica en sus escritos está fundada en una tesis teológica acerca del pecado original de origen agustiniano y que afirma que la transmisión del pecado original se efectúa por el acto de procreación. Por otra parte, si nos referimos al tema concreto de las secuelas del pecado original en el apetito sensitivo, aquí se enseña que el desorden de la naturaleza humana afecta más al apetito concupiscible que al irascible. La razón que aduce es que el irascible está más próximo a la razón que el concupiscible y a ésta no la afecta la pena corporal. Y así resulta que en nosotros la corrupción de nuestra condición corporal, al perderse la justicia original, es mayor en el apetito concupiscible que en el irascible.

3. El movimiento del irascible y el del concupiscible pueden considerarse bajo dos aspectos, a saber: apetecer y obrar. En el apetecer ciertamente es más súbito el movimiento del concupiscible que el del irascible, porque éste se mueve como razonando y relacionando la venganza proyectada con la injuria recibida, haciendo una especie de silogismo, como se dice en el libro *VII Ethic.* [112]; en cambio, el concupiscible se mueve hacia el gozo ante la sola aprehensión de lo deleitable, como se dice en el mismo lugar[113]. Pero en la ejecución el movimiento del irascible es más rápido que el concupiscible, porque el irascible obra con cierta fortaleza y confianza, mientras que el concupiscible se encamina a lograr su propósito insidiosamente con cierta molicie. Por eso dice el Filósofo en el libro *VII Ethic.* [114] que *el iracundo no es astuto sino palmario, mientras que la concupiscencia es insidiosa;* y aduce un verso de Homero, que dice: *Venus es fraudulenta y su lazo múltiple*, significando el engaño con que Venus estafa al entendimiento incluso del sapientísimo.

4. Se dice que una cosa es natural de dos modos: O en cuanto a la naturaleza de la especie, o en cuanto a la naturaleza del individuo. En cuanto a la naturaleza de la especie son más naturales los pecados del concupiscible que los pecados del irascible, por lo cual dice el Filósofo en el libro *II Ethic.*[115] que el placer *se sustenta junto con nosotros desde la niñez, como si fuese contemporáneo de la vida*; pero en cuanto a la naturaleza del individuo son más naturales los pecados del irascible. Y esto porque, si se considera el movimiento del apetito sensitivo por parte del alma, el concupiscible tiende con mayor naturalidad a su objeto, en cuanto es más natural y conveniente consigo mismo, pues se refiere a la comida, a la bebida y a otras cosas semejantes mediante las cuales se conserva la naturaleza[116]. Pero si se considera los movimientos de esta

3. Ad tertium dicendum quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari, scilicet in appetendo et in exequendo: in appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis, quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad iniuriam receptam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII Ethicorum; sed concupiscibilis ad solam apprehensionem delectabilis movetur ad fruitionem, ut ibidem dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit, concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit Philosophus in VII Ethicorum quod «iracundus non est insidiator sed manifestus, concupiscentia vero insidiatur», et inducit versum Homeri qui dixit «Venerem esse dolosam, et eius corrigiam variam», significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

4. Ad quartum dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: vel quantum ad naturam speciei vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis, unde Philosophus dicit in II Ethicorum quod voluptas «ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitae»; sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis. Et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animae, concupiscibilis naturalius tendit in suum obiectum, utpote magis

[112] C.6 (BK 1149a33).
[113] *Ethic.* VII 6 (BK 1149a35).
[114] C.7 (BK 1149b14-17) según la versión del Lincolniense (Gauthier p.283).
[115] C.2 (BK 1105a1) en parte según la versión del Lincolniense (Gauthier p.167) y en parte según la versión antigua (Gauthier p.9).
[116] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* III 20 (BK 1118b8ss).

clase por parte del cuerpo, se produce un mayor cambio y una mayor conmoción corporal por causa de la conmoción de la ira que por causa de la conmoción de la concupiscencia, hablando en común y proporcionalmente. Y por eso la complexión corporal, en la que más se parecen los hijos a los padres, es más eficaz en cuanto al dominio de la ira que en cuanto al de la concupiscencia. Y por tal causa los hijos se asemejan más a los padres en los pecados de ira que en los pecados de concupiscencia; porque lo que proviene por parte del alma se refiere a la especie, mientras que lo que procede de una determinada complexión corporal pertenece más al individuo. El pecado original afecta a la naturaleza humana entera, por lo cual se ve que el argumento no prueba.

5. En nosotros la corrupción acontece de modo contrario que en Adán, porque en Adán el alma corrompe al cuerpo, y la persona a la naturaleza. En cambio en nosotros sucede lo contrario; por lo cual, aunque el pecado de Adán haya pertenecido en primer lugar al irascible, en nosotros, sin embargo, la corrupción corresponde en mayor medida al concupiscible.

Artículo 7

¿Puede curarse durante esta vida la sensualidad de la corrupción predicha? [117]

Parece que en esta vida la sensualidad puede curarse de la corrupción por lo siguiente.

Argumentos. 1. La corrupción antedicha se llama *fomes* [118]. Ahora bien, de la santísima Virgen se dice que fue totalmente libre del fome

naturale et conveniens secundum se ipsum, est enim cibi et potus et aliorum huiusmodi per quae natura conservatur; sed si consideretur huiusmodi motus ex parte corporis, maior transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu irae quam concupiscentiae, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus similantur, plus facit ad dominium irae quam ad dominium concupiscentiae; et propter hoc in peccatis irae magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiae; quod enim est ex parte animae refertur ad speciem, sed quod est ex determinata complexione corporis pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanae naturae, unde patet quod ratio non sequitur.

5. Ad quintum dicendum quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam, quia in Adam anima corrupit corpus, et persona naturam; in nobis autem est e converso; unde quamvis peccatum Adae per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta. Et videtur quod sic, quia praedicta corruptio vocatur fomes; dicitur autem de beata

---

[117] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.74 a.3 ad 2.
[118] Cf. Pedro Lombardo, *Libri Sent.* II d.30 c.8.

incluso en esta vida, principalmente después de la concepción del Hijo de Dios[119]. Luego la sensualidad puede curarse en esta vida.

2. Todo lo que obedece a la razón es susceptible de la rectitud de la misma razón. Pero las potencias de la sensualidad, a saber el irascible y el concupiscible, obedecen a la razón, como es manifiesto por lo dicho[120]. Luego la sensualidad es susceptible de la rectitud de la razón, y de esta manera puede curarse de la corrupción contraria.

3. La virtud se opone al pecado. Pero la sensualidad puede ser asiento de la virtud, pues como dice el Filósofo en el libro *III Ethic.* [121], la templanza y la fortaleza pertenecen a las partes irracionales. Luego la sensualidad puede ser curada de la corrupción del pecado en esta vida.

4. Concierne a la corrupción de la sensualidad que procedan de ella los movimientos desordenados, que son los de la concupiscencia depravada. Pero el templado no tiene concupiscencias de esta clase, en lo cual se distingue del casto que las tiene, pero no las sigue, como es manifiesto en el libro *VII Ethic.* [122]. Luego la sensualidad puede curarse totalmente en esta vida.

5. Si esta corrupción es incurable, lo es: O por parte del médico; o por parte de la medicina; o por parte de la enfermedad; o por parte de la naturaleza que ha de ser curada. Pero no es incurable por parte del médico, es decir Dios, porque es omnipotente. Ni por parte de la medicina, porque —como es manifiesto por Rom 5,15— el don de Cristo es más poderoso que el pecado de Adán que produjo tal corrupción. Ni por parte de la enfermedad que es contraria a la naturaleza, puesto que no estaba presente en ésta al ser creada. Ni por parte de la naturaleza que ha de ser curada, puesto que sería útil que tal enfermedad fuese alejada,

Virgine quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, praecipue post conceptionem Filii Dei; ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

2. Praeterea, omne illud quod oboedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis; sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis oboediunt rationi, ut ex dictis patet; ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

3. Praeterea, virtus opponitur peccato; sed in sensualitate potest esse virtus; ut enim Philosophus in III Ethicorum, temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium; ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

4. Praeterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiae pravae; sed temperatus non habet huiusmodi concupiscentias, in quo differt a continente qui eas habet sed non sequitur, ut patet in VII Ethicorum; ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

5. Praeterea, si corruptio ista est incurabilis, aut est ex parte curantis aut ex parte medicinae aut ex parte morbi aut ex parte naturae sanandae; sed non est ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est; nec ex parte medicinae, quia, ut patet Rom. V, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adae, quo corruptio huiusmodi est inducta; nec ex parte morbi quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit; nec ex parte naturae curandae, utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum

---

[119] Cf. por ejemplo S. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 3 d.3 q.1 p.1 a.2 q.2; y el mismo STO. TOMÁS, *In Sent.* 3 d.3 a.2 sol.3.

[120] *Supra* a.4.

[121] C.19 (BK 1117b23).

[122] C.9 (BK 1152a1).

ya que por su causa el hombre se inclina al mal y es torpe para el bien. Luego la sensualidad es curable en esta vida.

EN CONTRA está que: 1. La necesidad de pecar, al menos venialmente, es consecuencia de la necesidad de morir. Pero en esta vida no es destruida la necesidad de morir. Luego tampoco la necesidad de pecar venialmente; y así tampoco la corrupción de la sensualidad, de la cual procede la necesidad predicha.

2. Si la sensualidad fuese curable en esta vida, lo sería principalmente por medio de los sacramentos de la Iglesia, que son medicinas espirituales. Pero aquélla permanece incluso después de recibir los sacramentos, como es claro por la experiencia. Luego la sensualidad no es curable en esta vida.

SOLUCIÓN. Hay que decir: La sensualidad no puede curarse en esta vida más que por medio de un milagro. La razón de ello está en que lo que es natural no puede cambiarse si no es por un poder sobrenatural. Pero una corrupción de este género, en virtud de la cual las partes del alma se dicen corruptas, sigue en cierto modo a la inclinación natural. Lo concedido al hombre en el estado original para que la razón dominase enteramente las potencias inferiores, y el alma al cuerpo, no provino del vigor de los principios naturales sino de la fuerza de la justicia original sobreañadida por la liberalidad divina. Suprimida tal justicia por el pecado, el hombre vuelve al estado que le conviene de acuerdo con los principios naturales. Por eso dice Dionisio en el capítulo III *De ecclesiastica hierarchia* [123] que, por causa del pecado, la naturaleza humana *fue devuelta con justicia al fin correspondiente al principio.* Luego así como el hombre muere naturalmente, y no puede ser reconducido a la inmortalidad más que milagrosamente, así también el concupiscible tien-

ex ea sit homo pronus ad malum et tardus ad bonum; ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

SED CONTRA, necessitas peccandi saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi; sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur; ergo nec necessitas peccandi venialiter, et sic nec corruptio sensualitatis ex qua praedicta necessitas venit.

2. Praeterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiae curaretur, quae sunt medicinae spirituales; sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet; ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

RESPONSIO. Dicendum quod sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum; cuius ratio est quia id quod est naturale non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Huiusmodi autem corruptio qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis iustitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem iustitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia; unde dicit Dionysius in Ecclesiatica hierarchia III cap. XI quod per peccatum natura humana «ad principii consequentem merito ducta est finem». Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest

[123] *Pars* 3 § 11: MG 3,441A, según la versión de Eriúgena (Dion. 1235).

de a lo deleitable y el irascible a lo arduo incluso fuera del orden de la razón. En conclusión: Que esta corrupción sea extirpada no puede acontecer si no es milagrosamente, gracias a la intervención de un poder sobrenatural [124].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La santísima Virgen fue librada del fomes milagrosamente.

2. El irascible y el concupiscible obedecen a la razón en cuanto que los movimientos de las mismas, o son ordenados o son reprimidos por la razón; no, sin embargo, de manera que su inclinación sea totalmente suprimida.

3. La virtud que existe en el irascible y en el concupiscible no obstaculiza la corrupción antedicha, por lo cual no la suprime totalmente. Sin embargo, se opone a la demasía de la inclinación hacia sus objetos de las fuerzas predichas; esto es lo suprimido por la virtud.

4. El templado, según el Filósofo, no está totalmente exento de concupiscencias, sino de las concupiscencias vehementes, como pueden darse en el continente.

5. En lo referente a todas aquellas cuatro causas acontece que la sensualidad no se cure en esta vida, porque el propio Dios, a pesar de ser poderoso para curarla, no obstante, de acuerdo con el orden de su sabiduría, ha dispuesto que no se cure en esta vida. De modo semejante, el don de la gracia, que nos es dada por Cristo, a pesar de ser más fuerte

nisi miraculose, ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile et irascibilis in arduum praeter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

1. Ad primum ergo dicendum quod beata Virgo a fomite liberata fuit miraculose.

2. Ad secundum dicendum quod irascibilis et concupiscibilis oboediunt rationi in quantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem, non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

3. Ad tertium dicendum quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni praedictae, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem superexcellentiae inclinationis praedictarum virium in sua obiecta, et hoc per virtutem tollitur.

4. Ad quartum dicendum quod temperatus, secundum Philosophum, non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt esse in continente.

5. Ad quintum dicendum quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur: ipse enim Deus, quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suae sapientiae disposuit ut non curetur in hac vita; similiter donum gratiae quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi

---

[124] Una vez perdida la justicia original, la sensualidad vuelve a su condición natural de tender a su objeto sin sujetarse al recto orden de la razón. Por ser ésa la condición de la naturaleza humana, es evidente que sólo por una intervención positiva de Dios se corrige ese desorden natural, a lo que designamos como milagro. Tal fue el caso de la Virgen María que fue milagrosamente preservada del «fomes peccati» (ad 1). Las virtudes del apetito rectifican los actos, pero no borran la tendencia natural. Llama la atención en este artículo que Santo Tomás use la experiencia de los fieles para demostrar una verdad teológica. Los fieles experimentan que ni el bautismo, que borra por completo la culpa del pecado original, ni la recepción de los sacramentos les libera de esas tendencias de la sensualidad que experimentan a diario en su propia carne (cf. sed c.2).

que el pecado del primer hombre, sin embargo no se ordena a quitar la corrupción predicha que pertenece a la naturaleza, sino a eliminar la culpa de la persona. Tal corrupción igualmente, aunque vaya contra el estado de la naturaleza creada en los orígenes, es no obstante una consecuencia de los principios de la naturaleza abandonada a sus propias fuerzas; e incluso es útil para el hombre, a fin de evitar el vicio de la soberbia, que permanezca la debilidad de la sensualidad: *para que la magnitud de las revelaciones no me engría, me fue dado el aguijón de la carne* (2 Cor 12,7). Y por este motivo, después del bautismo, permanece en el hombre esta debilidad, así como el médico experimentado deja alguna enfermedad sin curar, porque no podría curarse sin peligro de contraer otra enfermedad más grave [125].

hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem praedictam quae est naturae, sed ad removendam culpam personae; similiter huiusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictae; est etiam et homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat; II Cor. XII «Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae»; et ideo post baptismum remanet haec infirmitas in homine; sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo maioris morbi.

[125] Cf. S. ALBERTO, *q. de sensualitate* a.4 (ms. Vat. lat. 781, f.36ra) y el mismo STO. TOMÁS, *Summa* 2-2 q.162 a.6 ad 3 e *In 2 Cor* c.12 lect.3.

CUESTIÓN DEL LIBRE ALBEDRÍO

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

LUCIANO GÓMEZ BECERRO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ELADIO CHÁVARRI LÓPEZ DE DICASTILLO

INTRODUCCIÓN

En esta Introducción desearía ofrecer ciertas sugerencias sobre la envergadura de la Cuestión, la índole de su reflexión, la presencia en ella de la Historia y el estilo de su proceso discursivo. En cada sección trataré de identificar aspectos muy generales, esperando que la lectura directa de los artículos y el acompañamiento de algunas notas perfilen más y más la percepción de cuanto contiene este difícil discurso sobre la libertad.

1. Envergadura de la Cuestión

Cabe entrar en la envergadura de esta Cuestión, e incluso medir todo su alcance, sacando a flote la implícita organización de sus quince artículos. Aparecen en primer plano tres grandes áreas de cuestiones relativas al libre albedrío: I) Sobre los seres dotados del mismo (1-3), sean hombres (1), animales (2) o el mismo Dios (3). II) Sobre su índole categorial (4-6), en orden a colocarlo en el género de potencia (4), er una sola potencia (5), en la potencia voluntad (6). III) Sobre el alcanc de su poder (7-15), en cuanto III_1) A confirmarse en el bien (7-9), III_2) A obstinarse en el mal (10-11), III_3) A evitar el pecado mortal (12-13) ; III_4) A hacer el bien sin la ayuda de la gracia (14-15). El poder de confirmarse en el bien se considera: III_{1a}) A nivel de criatura, ya sea por las solas fuerzas naturales (7) o por gracia (8); III_{1b}) Y a nivel de hombre viador (9). El poder de obstinarse en el mal se contempla también: III_{2a}) A nivel de criatura (10); III_{2b}) Y de hombre viador (11). El poder de evitar el pecado mortal se enfoca: III_{3a}) Estando en pecado mortal y sin la ayuda de la gracia (12); III_{3b}) Estando en gracia (13). Y el hacer el bien sin la ayuda de la gracia: III_{4a}) En general (14); III_{4b}) Respecto del bien singular de la preparación a la gracia (15).

El considerar detenidamente la envergadura de la Cuestión no es un ejercicio de vana complacencia lógica. Tiene mucha importancia para entrar con acierto en los contenidos de la misma. Los artículos 1-3, 4-6 y 7-15 deben estudiarse respectivamente en mutua relación; y dentro ya de los 7-15, se ha de hacer otro tanto con los 7-9, 10-11, 12-13 y 14-15. Si no se está dispuesto a pasar por esta ascesis se perderá lo más importante de un auténtico tratado, como es la red de relaciones mutuas que se apoyan y se aclaran constituyendo la comprensión cabal de la libertad que ofrece el autor. Más tarde vuelvo a insistir en este aspecto, completando lo que acabo de decir.

2. Índole de la reflexión

La misma envergadura de la Cuestión denota explícitamente la índole de su reflexión. Tomás se coloca en el contexto de una neta reflexión

teológica sobre la libertad. Su intención no es hacer sin más filosofía de la libertad; mucho menos psicología, sociología, política, ética, economía o fenomenología de la misma; pero tampoco se sitúa en el plano de la simple exhortación o del socorrido sermón. Es muy importante que el lector se sitúe y se mantenga en pie sobre la precisa plataforma de la Cuestión. ¿Qué rasgos cabría resaltar de semejante reflexión precisamente por ser teológica? Me limitaré a entresacar algunos presentes en la misma Cuestión en torno a la implicación en la libertad de todos los seres, de la concepción del hombre y de sus estados existenciales.

a) *Implicación de los seres en la libertad.*—La Cuestión revela que el ámbito propio de la libertad engloba todos los seres; haríamos mal en pensar simplemente como psicólogos, sociólogos o ilustrados. El universo de los seres para la reflexión teológica es, ante todo, Dios y las criaturas. Tomás tiene la audacia de distribuirlo en seres dotados y no dotados de libre albedrío. Sólo Dios, el ángel y el hombre poseen libre albedrío; los animales muestran un cierto vestigio del mismo; el resto de los demás seres carecen de él. ¿Por qué esta implicación de todos los seres en la libertad? El motivo inmediato es que la libertad se presenta como un modo particular de acción. Ahora bien, la operación sigue al ser, según el famoso axioma metafísico; luego es preciso analizar los modos de ser para dar cuenta de sus modos de acción. Pero el motivo radical y profundo viene de más lejos, remontándose hasta la pregunta crucial sobre la irrupción del mal en el mundo. Siendo Dios el origen de todo ser, el que lo mantiene y mueve como primer motor, y siendo a la vez bueno por esencia, ¿de dónde procede el mal? En la obra *De libero arbitrio,* Agustín abre su discurso sobre la libertad con este interrogante, que Tomás asume en buena parte a través de a.10-13.

Por eso a la carga ontológica creatural, la Cuestión le agrega al ser humano la carga de la historia de la salvación, que viene a ser una historia de la liberación, y por consiguiente de la libertad. Sus etapas son el hombre puro salido de las manos de Dios, el pecado original seguido de mortales y veniales, la redención, la glorificación y la miseria o condenación. De nuevo todo el universo de los seres se halla implicado en este proceso, porque precisamente se halla comprometido a fondo Dios como creador, redentor, justo juez de vivos y muertos y glorificador. Tomás tiene bastantes dificultades y exquisito tacto para no dejar escapar al libre albedrío de las manos de Dios, con el fin de enriquecerlo sin violentarlo.

b) *Antropología de la libertad.*—La concepción del hombre y la de su libre albedrío se coimplican mutuamente. Por eso indico algunos rasgos generales de una y otra imprescindibles para entender la Cuestión.

Además de alma y cuerpo, que unidos constituyen la esencia humana, hay que destacar en el hombre una batería de potencias por las que opera y se ve afectado por las cosas. Son muchas, pero la Cuestión juega particularmente con las siguientes. El entendimiento y la voluntad, no ligados a órganos corpóreos, son potencias superiores. El entendimiento es la potencia racional cognoscitiva, aprehensiva, que tiene por objeto el ser y cuanto se constituye en bien y mal universales para el hombre. La voluntad, en cambio, es potencia racional apetitiva; tiene como objeto querer, tender y perseguir el bien universal, y rechazar, huir o soslayar el mal en

toda su extensión, ambos bienes y males aprehendidos por el entendimiento. Se le llama también apetito superior. La voluntad tiende natural y necesariamente al bien o cúmulo de bienes que el entendimiento le presenta como felicidad; ésta tiene razón de bien fin último o absoluto. Apetece los demás bienes, que también se los ofrece el entendimiento tras graves o ligeras deliberaciones, como medios en orden a alcanzar el fin. Puesto que no está determinado en qué bien o cúmulo de ellos en particular ha de poner el hombre su felicidad, y mucho menos están definidos los bienes medios de acceso a ella, hay aquí un tremendo margen para practicar libertades acertadas y equivocadas (cf. a.8).

En las condiciones propias de interacción entre entendimiento y voluntad, que establece la Cuestión y que no es el caso de reproducir en este momento, el libre albedrío se concibe como potencia y se identifica con la voluntad. Por eso la voluntad mueve todas las demás potencias a sus respectivas operaciones, siempre que tengan la suficiente indeterminación para actuar o no actuar, y para actuar respecto de esto o aquello. Mueve a ver o no ver y ver esto o aquello, a robar o no y robar esto o aquello, a correr o no y correr bajo modalidades varias, a conducir o no y conducir prudente o imprudentemente, a mostrar cariño o no y mostrarlo de diversas maneras, etc. Bajo este dominio se hallan principalmente los mismos juicios deliberativos del entendimiento sobre lo que conviene hacer o no para alcanzar el fin último. A Tomás no se le oculta que precisamente este dominio del juicio deliberativo es la raíz misma de la libertad, por el cual se le llama libre albedrío, es decir, libre juicio. La libertad es una libertad atravesada por la luz de la razón; se centra primordialmente en el inmenso conjunto de los juicios que tratan de orientar y ponderar la apropiada actividad de nuestra existencia, aunque muchas elecciones no puedan llevarse a la práctica por infinidad de imprevistos.

Entre las potencias que se supone han de obedecer a la voluntad, la Cuestión concede gran importancia a los dos apetitos inferiores del hombre, el concupiscible y el irascible, que canalizan la vida emotiva y pasional sensibles. Ambos se alimentan de las imágenes, sensaciones, fantasías, memorias, etc., captadas por los sentidos externos e internos. Tanto los sentidos como los apetitos inferiores necesitan de órganos corporales para sus respectivas operaciones, lo cual impone ciertas restricciones al poder libre de la voluntad. De todos modos, he de adelantar que la escisión y hasta la guerra que tienen lugar entre la voluntad atravesada por la luz de la razón y los apetitos inferiores resuena en toda la Cuestión, y particularmente a la hora de determinar el citado y estimado poder de la libertad.

Tomás hace intervenir mucho en su discurso a los hábitos. Pues la potencia tiene el poder de actuar bien y mal; el entendimiento, por ejemplo, puede deducir correcta e incorrectamente conclusiones de los principios puestos. Los hábitos, en cambio, determinan a la potencia a actuar bien o mal, de donde son siempre determinadamente buenos o malos. Ahora bien, los hábitos surgen en las potencias por la elección de un repetido correcto o incorrecto modo de operar. Por consiguiente, llevan siempre incorporada la libertad; no sólo son voluntarios sino libres. Además, después de constituirse, la voluntad puede utilizarlos li-

bremente para bien o para mal, como es el caso del técnico que domina a la perfección su técnica y la utiliza correcta o incorrectamente según lo que se proponga. Son hábitos del entendimiento los saberes bien o mal asimilados, como lo son de la voluntad la caridad o el odio teologal; la prudencia o imprudencia pertenecen a la razón; la templanza o el consumismo al apetito concupiscible; y la valentía o cobardía al irascible.

c) *Estados existenciales y modalidades de libertad.*—Los estados teologales existenciales proceden de la historia de la salvación, y se definen en el fondo por la penetración del bien o del mal en cada uno de ellos. Según la antropología anterior de la libertad, todo cuanto atañe al bien y al mal tiene que ver de lleno con el libre albedrío, de modo que cada estado existencial viene a ser un producto del mismo. En la Cuestión se tienen constantemente presentes dos clases de bienes; unos naturales, es decir, que están al alcance de las fuerzas naturales del hombre, como la geometría o la técnica; mientras otros le llegan exclusivamente por gracia, como la justificación y el don de sabiduría. También conviene advertir que el mal principal es el pecado, sea original, mortal o venial.

La Cuestión destaca principalmente cuatro estados teologales existenciales. En el de inocencia, la vida del hombre sobre la Tierra discurre sin pecado, sin mal, llena de felicidad. En el estado de viador o de caminante, en cambio, la existencia se carga de gracia y de pecado. Todas las condiciones existenciales concretas, individuales y sociohistóricas, sean de rico o pobre, poeta o atracador, monje o empresario, se hallan traspasadas por las condiciones de este género de vida. El tercer estado existencial, ya después de la muerte, es el de gloria o de bienaventuranza, denominado también del hombre comprehensor; el cuarto, el de miseria o de condenación. Aquél expresa el máximo desarrollo del bien para la existencia humana; éste, la suprema revelación del mal.

Las manifestaciones de la libertad en estos cuatro estados tienen que ser por fuerza muy diferentes, dando lugar a distintas modalidades análogas de libre albedrío. Esto planteó numerosísimos problemas a la tradición teológica —cf. los *Libri quatuor sententiarum* de Pedro Lombardo—, muchos de los cuales Tomás los trata aquí y ofrece soluciones atrevidas. En cualquier situación existencial humana se detecta una tremenda intervención de Dios, no sólo para conservar nuestro ser o para actuar meritoriamente en la línea de la consumación del bien, sino incluso para conseguir cualquier bien natural. La Cuestión se esfuerza para que el benéfico influjo divino no decline en dependencias que anulen la libertad. Siempre se insiste en que Dios es capaz de mover las cosas de acuerdo con su naturaleza; por consiguiente, ha de mover el libre albedrío comunicándole energía para actuar, pero dejándolo a la vez en la indeterminación de obrar o no y de obrar esto o aquello. De otro modo no lo movería según su naturaleza.

Al recorrer la Cuestión uno tiene la impresión de que la libertad se siente recortada o amenazada en las modalidades de los cuatro estados existenciales, sobre todo en el de viador. Pues la felicidad se desea necesariamente, y es fácil caer en el error de ponerla donde no la vas a encontrar. La falta de lucidez en los juicios deliberativos sobre los medios es constante. Las pasiones de los dos apetitos inferiores se adelantan con frecuencia a la libertad de juicio. El influjo de las complejas condiciones

de nuestros órganos corporales y humores determina muchas acciones; incluso los astros abren anchos canales de acción a través de esas mismas condiciones. La debilidad impresa en la naturaleza por el pecado original, y aumentada sin cesar por el mortal y los veniales, inclina la balanza de la libertad con exceso hacia el mal. Los hábitos malos, por otra parte, caen como una losa sobre este platillo. Sin la gracia, en sentido propio, nuestro libre albedrío es impotente para salir del pecado y para realizar la actividad libre que merezca la vida eterna, e incluso, tomada en sentido amplio, para llevar a cabo el bien más simple o prepararse para recibir la misma gracia. La libertad de juicio deliberativo, el perfecto y libre lúcido querer, no asegura muchas veces que pueda ejecutarse. Y quedan, por último, los estados de confirmación en el bien y de obstinación en el mal, que parecen acabar con la libertad, como creyó el mismo Orígenes.

3. Presencia de la Historia

Me refiero brevemente a la presencia en la Cuestión de doce siglos de reflexión cristiana sobre el modo de encajar la libertad en el nuevo contexto teologal. Se trata, como siempre, de la relación del hombre que poco a poco cobra su espesor en la Historia con el desarrollo de un nuevo Dios. El hombre aparece aquí bajo la figura de libre albedrío; y Dios, bajo la donación de la gracia. De ahí la constante reiteración del tema sobre la gracia y el libre albedrío durante esos siglos, hasta acabar más tarde con el siervo albedrío de Lutero frente al libre albedrío de Erasmo. La Cuestión refleja en su conjunto el problema, pero incide sobre todo en él la sección de artículos 7-15, donde se trata de comprobar el poder real del libre albedrío, es decir, del hombre.

La situación cobra acentos distintos a lo largo del discurso según los frentes. Cabe contemplar, en primer término, el de la Sagrada Escritura, donde se perfilan los estados existenciales de inocencia y caída, de viador, de gloria y de condenación o miseria, a la vez que se encuentran abundantes, dispares y hasta desconcertantes textos relativos a ellos. Se vislumbra en la Cuestión a este propósito una tupida guerra de Glosas, moviéndose al impulso de lábiles pautas hermenéuticas que parecen justificar cualquier interpretación. Están, por otro lado, las plurales y difícilmente conciliables reflexiones teológicas de los Santos Padres, particularmente de Agustín, que dependen en gran medida de filosofías griegas o romanas incompatibles. También percibirá el lector, en tercer lugar, las presuntas o reales desviaciones de la fe profesada, principalmente sobre la confirmación en el bien y la obstinación en el mal; sobre el optimismo de una naturaleza humana orientada al solo bien o corrompida enteramente por el pecado; y sobre la audacia de conquistar la consumación de la gloria sin la gracia por la sola fuerza del libre albedrío. Por último, aunque bastante más difícil de percibir, la tensión con la recién introducida filosofía de Aristóteles en las también recién nacidas universidades europeas.

Parece que esta densa presencia de doce siglos de Historia hace consciente a Tomás de los estrechos márgenes en que sitúan la libertad mu-

chos pensadores, y le anima a crear para el libre albedrío el más amplio y adecuado contexto que detectábamos en la índole de la reflexión. Desde él disuelve las docenas de objeciones que le llegan de los cuatro frentes. A veces sintetiza en dos series de argumentos discusiones que se han prolongado por siglos, y desde el marco establecido tiene que decir con toda serenidad que nadie posee la razón o que la poseen sólo en parte. Otras veces concilia las sentencias aparentemente dispares de los Doctores; y, en otras ocasiones, tiene la delicadeza de descubrir los motivos razonables que condujeron a los herejes a su herejía. ¿Qué haría Tomás hoy con la Cuestión después de veinte siglos de presencia de la Historia?

4. Estilo del proceso discursivo

El despliegue de la razón en el desarrollo de un tema a nivel conceptual y lingüístico, lo que llamamos propiamente discurso, tiene que ver sin duda con estilos históricos, pero incide mucho más en él la misma naturaleza del tema. Por eso la Cuestión revela a este propósito un estilo, del que quisiera comentar algo sobre el ejercicio racional de la matización, el proceso relacional y el discusivo. Nada hay que dificulte y trabe más la inteligencia y comprensión de una obra de la razón que el no darse cuenta del estilo de razonar que entraña. Espero que estas sugerencias ayuden al lector a entrar con más facilidad y acierto en la Cuestión.

El progreso racional de la misma, como acabo de indicar, incluye efectivamente un continuo proceso de matizaciones, imposible de identificar a pocos lances, pero que surge del solo afán por conseguir la forma apropiada de resolver los problemas. Y la forma apropiada de las matizaciones la aconseja, en primer lugar, la complejidad del tema, tal como ya se nos ha manifestado anteriormente en la envergadura, la índole y la presencia de la Historia. Las afirmaciones absolutas, desligadas del contexto, del aspecto o de la universalización apropiados, están condenadas al fracaso. Si a una operación concreta, por ejemplo, concurren un instrumento, una causa inmediata y una primera, no cabe dar cualificaciones de la acción libre olvidando o confundiendo concurrentes. El ejercicio constante de la matización, por otra parte, es indispensable por la diversidad de lenguajes que entraña la Cuestión. Piénsese simplemente en la gran variedad que utiliza la Escritura, los no menos dispares de los Santos Padres y teólogos de distintas escuelas, así como los provenientes de la tradición filosófica y del mismo magisterio eclesial. Se impone por doquier un portentoso desarrollo de la matización hermenéutica, si no se quiere caer en la confusión de lenguas de la Torre de Babel. Anotaré, por último, que el proceso continuo de matizaciones se percibe bien en la Cuestión a través de las distinciones encadenadas. Es muy corriente que en las Soluciones de los artículos, se inicie el razonamiento con una distinción de primer nivel, de cuyos miembros se generan otras de segundo, y quizás otras de tercero, matizándose aún algunas de ellas a la hora de contestar a determinadas Objeciones. Un sencillo ejemplo lo tiene el lector en la Solución al a.11.

La Cuestión utiliza, asimismo, para desarrollar el contenido, los procesos relacionales. Ya lo he indicado al considerar la envergadura de la

misma. Pero es preciso insistir un poco más. Hay aspectos que no se pueden desplegar íntegramente en relación a un problema, sino que reaparecen enriqueciéndose en la medida que intervienen en la solución de otros. Uno no debe quedarse con el contenido que se pone en un concepto que aparece por primera vez en la Cuestión. Las nociones de apetito, apetito natural, apetito voluntario o voluntad, apetitos concupiscible e irascible, simple querer y querer deliberado, pasiones, no se aclaran en una frase y para siempre. Llevan una carga significativa que se despliega poco a poco a medida que se encara la entera envergadura de la Cuestión. Lo mismo pasa con ideas clave como razón, juicio deliberativo, potencia, hábito y acto, Dios, bien y mal, hombre y ángel, poder del libre albedrío, felicidad, fin y medios, violencia, gracia y pecado, etc.

Como es evidente, la Cuestión adopta el desarrollo de la razón inscrito en los procesos discusivos. Lo menos importante es la llamativa y ascética formalidad externa de los mismos, que en nada se parece a la de un diálogo platónico. En las Objeciones está acumulada en buena medida la presencia de la Historia; la razón se desarrolla sobre el esfuerzo ya realizado por pequeños y grandes pensadores del pasado. El correr del tiempo es consustancial al despliegue de nuestra fuerza cognoscitiva, como Tomás lo pone de relieve al comparar nuestra inteligencia con la del ángel y Dios. El lector tiene que reproducir de alguna manera este proceso en su interior para hacerse con la Cuestión. A pesar del atractivo de las Soluciones, no debe caer en la tentación de saltarse las Objeciones. Se encontrará que, en unos artículos, tienen la misión de aclarar con nuevos rayos de luz lo ya declarado en la Solución. En otros, en cambio, ésta no cubre toda la sustancia de la cuestión planteada. En otros, por fin, se manifiesta el mal enfoque de la discusión habida entre los peritos anteriores o contemporáneos, pues sólo en parte cabe afirmar o negar lo que afirmaban o negaban.

El proceso discursivo exige varias lecturas de la Cuestión. En la cuarta o séptima se aprecian nuevos e importantes aspectos. Esto recuerda a muchos el proceso del círculo hermenéutico de las partes con el todo, pero es una imagen equivocada que apenas tiene aplicación en discurso alguno. Como recuerda enérgicamente Tomás, en el a.6, el libre albedrío no tiene razón de todo universal ni integral. La Cuestión presenta bajo esa cobertura un gigantesco y armonioso estado dinámico de relaciones del hombre con diversísimos entes y aspectos de ellos. Es precisamente ese estado el que propicia la novedad que uno encuentra en cada nueva lectura.

Antes de terminar esta Introducción, hago dos advertencias. Por lo que toca a los lugares afines a la Cuestión, supongo que el *De veritate* se escribió entre los años 1256-59, después del *In Sent.* (1252-55) y antes de la *Summa Theologiae* (1266-73) y el *De malo* (1270-72). Es claro, por otra parte, que los conceptos, disquisiciones y razonamientos de Tomás sólo tienen sentido y validez dentro del marco referencial en el que se mueve la Cuestión. Se respeta por completo, pues únicamente se intenta cooperar algo a su esclarecimiento, si bien se renuncia a presentar el mismo marco, cosa que exigiría cursos enteros de teología medieval.

EL LIBRE ALBEDRÍO

Tratamos la cuestión del libre albedrío. Y sobre ella nos preguntamos lo siguiente.

1. ¿Tiene el hombre libre albedrío?
2. ¿Tienen libre albedrío los animales?
3. ¿Tiene Dios libre albedrío?
4. ¿Es el libre albedrío potencia o no?
5. ¿Es el libre albedrío una sola potencia o varias?
6. ¿Es el libre albedrío la voluntad o una potencia distinta de la voluntad?
7. ¿Puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío naturalmente confirmado en el bien?
8. ¿Puede el libre albedrío de una criatura ser confirmado en el bien mediante el don de la gracia?
9. ¿Puede el libre albedrío del hombre ser confirmado en el bien en este mundo?
10. ¿Puede el libre albedrío de una criatura estar obstinado o confirmado irremediablemente en el mal?
11. ¿Puede el libre albedrío del hombre, en este mundo, estar obstinado en el mal?
12. ¿Puede el libre albedrío, sin la gracia, en estado de pecado mortal, evitar el pecado mortal?
13. ¿Puede alguien, en estado de gracia, evitar el pecado mortal?
14. ¿Puede el libre albedrío ordenarse al bien sin la gracia?
15. ¿Puede el hombre, sin la gracia, prepararse para recibir la gracia?

DE LIBERO ARBITRIO

Quaestio est de libero arbitrio.

Et primo quaeritur, utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo utrum liberum arbitrium sit in brutis.

Tertio utrum liberum arbitrium sit in Deo.

Quarto utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.

Quinto utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures.

Sexto utrum liberum arbitrium sit voluntas vel potentia alia a voluntate.

Septimo utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.

Octavo utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae.

Nono utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono.

Decimo utrum liberum arbitrium creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.

Undecimo utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo.

Duodecimo utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale.

Tertiodecimo utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale.

Quartodecimo utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

Quintodecimo utrum homo sine gratia possit se praeparare ad gratiam habendam.

Artículo 1

¿Tiene el hombre libre albedrío? [1]

Argumentos por los que parece que el hombre no tiene libre albedrío[2]:

1. Leemos en Jer 10,23: *El hombre no es dueño de sus caminos, nadie puede establecer su propio curso.* Pero se afirma[3] que posee libre albedrío el que es dueño de sus obras. Luego el hombre no tiene libre albedrío.

2. Las palabras del profeta podrían entenderse referidas a los actos meritorios[4], que el hombre no puede realizar de un modo natural.—Pero hay que decir, en contra, que no poseemos libre albedrío con respecto a lo que no está a nuestro alcance. Por consiguiente, si el mérito no está a nuestro alcance, no tenemos libre albedrío para merecer, en cuyo caso los actos meritorios no proceden del libre albedrío.

3. Según el Filósofo, en *Metaphys.* 1[5], *es libre aquello que es causa de sí mismo.* Pero la causa del movimiento de la mente humana es distinta de la mente misma, es decir, Dios, puesto que a propósito del texto de Rom 1,24[6]: *Por eso, abandonados a sus deseos, los entregó Dios*

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum in homine sit liberum arbitrium.

Et videtur quod non: ut enim dicitur Jer. X «Non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos»; secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii quod est dominus suorum operum; ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Sed dicebat quod verbum prophetae intelligitur de actibus meritoriis qui non sunt in naturali hominis potestate.—Sed contra, ad ea quae non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii; si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum, et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

3. Praeterea, secundum Philosophum in I Metaphysicae 'liberum est quod sui causa est'; sed mens humana habet aliam causam sui motus quam seipsam, scilicet Deum, quia Rom I super illud 'propterea tradidit illos Deus', dicit glosa: «Manifestum

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.83 a.1; 1-2 q.13 a.6; *De malo* q.6 a. unic.

[2] Según el principio de relación expuesto en la envergadura de la Cuestión y en el estilo de su proceso discursivo, pueden distribuirse los veinte argumentos en cuatro grupos. El 1-2 niega la libertad porque el hombre no es dueño de sus obras; el 3-5, 13-16, porque la anula su relación con Dios; el 6-12, a causa de la gracia y el pecado; el 17-20, por las propias condiciones del conocer y querer humanos. Dentro de esta orientación, habrá que discernir el preciso medio de prueba que utiliza cada argumento, que siempre se comprende mejor relacionando la objeción con su respuesta.

[3] Cf. Aristóteles, *Ethic.* 3 c.1 (BK 1110a17), según refiere S. Th., *De malo* q.6 a. unic. sed c. [N.B. Las referencias a las obras de Aristóteles, si han sido comentadas por Santo Tomás, citan el libro (el del Comentario de Santo Tomás) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás), según la edición leonina. A continuación, y entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras de Aristóteles no comentadas por Santo Tomás, la referencia del libro y del capítulo es del texto griego de la edición Bekker.] Cf. asimismo Nemesio, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A).

[4] Por los actos meritorios se adquiere el estado de gloria, actos procedentes de la caridad, virtud infundida por Dios con la gracia, no adquirida por nuestras propias fuerzas naturales. Aplíquese la observación a la obi.9.

[5] Aristóteles, *Metaphys.* 1 c.3 (BK 982b25).

[6] Rom 1,24, según el texto de Agustín, v.gr. *De grat. et lib. arb.* c.21 (ML 44,909).

a la inmoralidad, dice la Glosa[7]: *Es evidente que Dios actúa en las mentes de los hombres para conducir sus voluntades a lo que él quiere.* Luego la mente humana no posee libre albedrío.

4. Podría interpretarse el texto anterior como que la mente humana viene a ser causa principal de sus actos, siendo Dios su causa remota, lo cual no impide el que la mente sea libre.—Pero ocurre que, cuanto mayor es el influjo de una causa sobre su efecto, se considera más importante respecto de él. Ahora bien, la causa primera influye en el efecto más que la segunda, tal como puede leerse en la obra *De causis*[8]. Luego la causa primera es más importante que la segunda, y así no es la mente, sino Dios, la causa principal del acto de nuestra propia mente.

5. Todo aquello que mueve siendo movido por otro lo hace como un instrumento del mismo, tal como expone el Comentador de *Phys.* 8[9]. Ahora bien, el instrumento no es libre para actuar, dado que obra tan sólo en cuanto que otro hace uso de él. Por consiguiente, puesto que la mente humana actúa únicamente en cuanto movida por Dios, parece que no posee libre albedrío.

6. Se dice[10] que *el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón, mediante la cual se elige el bien, con la ayuda de la gracia, o el mal si falta esa ayuda.* Pero hay muchos que carecen de la gracia. Por lo tanto, no pueden elegir libremente el bien y, en consecuencia, no poseen el libre albedrío con respecto al bien.

7. La esclavitud es contraria a la libertad[11]. Pero se da en el hombre la esclavitud respecto del pecado, ya que *quien comete pecado es esclavo del pecado*, tal como se nos dice en Jn 8,34. Luego no existe en el hombre el libre albedrío.

est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit»; ergo mens humana non est liberi arbitrii.

4. Sed dicebat quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem.—Sed contra, quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior; sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in libro De causis; ergo causa prima est principalior quam secunda, et ita mens nostra non est principalis causa sui actus sed Deus.

5. Praeterea, omne quod movet motum est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII Physicorum; instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur; cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

6. Praeterea, «liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum eadem deficiente»; sed multi sunt qui non habent gratiam; ergo non possunt libere eligere bonum et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Praeterea, servitus libertati opponitur; sed in homine invenitur servitus peccati, quia «qui facit peccatum, servus est peccati», ut dicitur Ioh. VIII; ergo in homine non est libertas arbitrii.

---

[7] Pedro Lombardo, *Glossa* (ML 44,909), según S. Th., *Summa* 1-2 q.79 a.1 ad 1.
[8] Prop.1.
[9] Averroes, *Phys.* 8 35 (IV, 374B).
[10] Pedro Lombardo, *Sent.* 1 d.24 c.3.
[11] Cf. S. Th., *In Metaphys.* 1 lect.3.

8. San Anselmo dice en el libro *De libero arbitrio*[12]: *Si tuviéramos la potestad de pecar y de no pecar, no necesitaríamos de la gracia.* Pero dicha potestad es del libre albedrío. Por lo tanto, dado que necesitamos de la gracia, no tenemos libre albedrío.

9. Todo ser ha de recibir su nombre de su manifestación óptima, tal como escribe el Filósofo en su obra *De anima* 2[13]. Ahora bien, la manifestación óptima de los actos humanos corresponde a los actos meritorios. Por lo tanto, dado que el hombre no es libre con respecto a éstos, pues leemos en Jn 15,5: *Sin mí no podéis hacer nada*, texto que habla de los actos meritorios, parece que no debemos decir que el hombre posea libre albedrío.

10. Dice Agustín[14]: *Como el hombre no quiso abstenerse del pecado cuando pudo hacerlo, se le impuso el no poder hacerlo cuando quiso.* Por ello, no depende del hombre el pecar y el no pecar. En consecuencia, parece que no es dueño de sus actos ni tiene libre albedrío.

11. Bernardo[15] distingue una triple libertad: la de albedrío, la de consejo y la de complacencia. La de albedrío es, según él, aquella con la que discernimos lo que nos está permitido. La de consejo nos muestra qué nos conviene, y la de complacencia nos hace ver qué es lo que nos agrada. Pero el discernimiento humano[16] resultó dañado por la ignorancia[17]. Luego parece que la libertad de albedrío, que consiste en el discernimiento, no permaneció en el hombre a partir del pecado.

8. Praeterea, Anselmus dicit in libro De libero arbitrio «Si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus»; potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium; cum ergo gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Praeterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut habetur ex Philosopho in II De anima; sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii; cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii, quia ut dicitur Ioh. XV «Sine me nihil potestis facere», quod de actibus meritoriis intelligitur, videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

10. Praeterea, Augustinus dicit: quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit «inflictum est ei non posse cum velit»; ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare; et sic videtur non esse dominus suorum actuum nec liberi arbitrii.

11. Praeterea, Bernardus distinguit triplicem libertatem, scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii et libertatem beneplaciti; et dicit quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat; sed discretio humana per ignorantiam est sauciata; ergo videtur quod libertas arbitrii, quae in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

---

[12] C.1 (ML 158,489B).

[13] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.9 (BK 416b23).

[14] Cf. *De lib. arb.* 3 c.18 (ML 32,1296), según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Glossa* de Rom 7,14 (ML 191,1422B).

[15] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.4 (ML 182,1007C).

[16] Cf. *Oratio ad Laudes feriae V infra hebd. Passionis ante Dom. Palmarum.*

[17] Según doctrina común de los Santos Padres, el pecado original, el mortal y los veniales, cada uno según su índole y proporción, afectan a las potencias que más directamente están implicadas en el libre albedrío. La ignorancia aumenta en el entendimiento, la malicia en la voluntad, la debilidad en el apetito irascible —que tiene por objeto el bien difícil de conseguir— y la concupiscencia falta de moderación en el apetito concupiscible. A veces se exagera el influjo; Tomás pone en la respuesta su habitual moderación.

12. El hombre no es libre respecto de las cosas que necesita. Ahora bien, él está sometido al pecado, ya que, según Agustín [18], es necesario que peque: antes de la reparación, con culpa grave y, después de ella, venialmente al menos. Luego el hombre no tiene libre albedrío con respecto al pecado.

13. Todo cuanto Dios sabe de antemano [19] sucede necesariamente, ya que su presciencia no puede fallar. Pero Dios conoce de antemano todos los actos humanos. Luego éstos se dan necesariamente, y así el hombre no goza de libre albedrío para obrar.

14. Cuanto más cerca del primer motor está un móvil, más uniforme es su movimiento, como vemos que sucede en los cuerpos celestes [20], cuyo movimiento se realiza siempre del mismo modo. Pero, aunque toda criatura es movida por Dios —el cual, según Agustín en *Super Genesim ad litteram* 8 [21], mueve a la criatura corpórea a través del tiempo y el espacio, y a la espiritual a través del tiempo—, la criatura racional es un móvil sumamente próximo a Dios, que es el primer motor de todas las cosas. Tiene, por consiguiente, un movimiento máximamente uniforme y, por ello, su poder no abarca muchas cosas, lo cual implica que no tiene libre albedrío.

15. De acuerdo con el Filósofo en *De caelo et mundo* [22], es inherente a la suprema nobleza del cielo más alto el conseguir su fin con un solo movimiento [23]. Ahora bien, el alma racional es más noble que dicho cielo,

12. Praeterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem; sed respectu peccatorum homo habet necessitatem, quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem damnabiliter, post reparationem vero saltem venialiter; ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

13. Praeterea, quicquid Deus praescit necesse est evenire cum praescientia Dei falli non possit; sed omnes actus humanos Deus praescit; ergo de necessitate eveniunt, et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

14. Praeterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu, sicut patet de corporibus caelestibus quorum motus semper eodem modo se habent; sed cum omnis creatura a Deo moveatur—movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualem vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII Super Genesim ad litteram —, rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo qui est primus omnium motor; ergo habet motum maxime uniformem, et sic facultas eius ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

15. Praeterea, secundum Philosophum in II Caeli et mundi, de nobilitate supremi caeli est ut finem suum motu unico consequatur; sed anima rationalis est nobilior illo

---

[18] Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.25 c.5, según Agustín, *De Trin.* 8 c.10 (ML 42,960), de acuerdo con S. Th., *Summa* 1-2 q.28 a.1. Cf., asimismo, Agustín, *De civ. Dei* 22 c.30 (ML 41,802).

[19] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 1 d.38 c.2.

[20] Cf. Aristóteles, *De caelo* 2 c.8 (BK 288a13).

[21] C.20 (ML 34,388).

[22] Aristóteles, *De caelo* 2 c.18 (BK 293b22).

[23] Aristóteles, en el lugar citado, establece una escala de seres desde el Motor Inmóvil hasta la Tierra por razón de la consecución de su último bien fin. El Motor Inmóvil lo tiene sin más, sin movimiento alguno; el cuerpo celeste más próximo a él lo alcanza por uno o unos pocos movimientos; y se aumenta la necesidad de más y más movimientos cuanto más se alejan del Primer Motor, hasta la Tierra que permanece inerte, porque no espera obtenerlo. Es como si un cuerpo tiene la salud sin ejercicio alguno; otro la consigue

ya que, según Agustín en *De civitate Dei* 8[24], el espíritu es más noble que el cuerpo. Luego el alma humana tiene un solo movimiento y, por consiguiente, no parece que goce de libre albedrío.

16. Fue del agrado[25] de la bondad divina el colocar a la criatura más sublime en el sitio más noble. Pero está colocado en mejor sitio lo que está unido inamoviblemente al ser más noble. Convenía, pues, que Dios creara la naturaleza racional, que es la más sublime de las criaturas, de manera que se uniera a él de un modo inamovible, lo cual parece que lleva consigo la carencia de libre albedrío. Luego fue conveniente que la naturaleza racional fuese creada sin libre albedrío.

17. Los filósofos[26] definen el libre albedrío como *el juicio libre de la razón*. Ahora bien, el juicio[27] de la razón puede ser forzado mediante la demostración, y lo que es forzado no es libre. Luego el hombre no goza de libre albedrío.

18. El entendimiento o razón puede ser forzado, porque hay algo verdadero que no está mezclado con ninguna falsedad o apariencia de falsedad, lo cual lleva consigo que el entendimiento no pueda menos de asentir a ello. De un modo semejante, existe un bien que no va mezclado con ningún mal real ni aparente[28]. Dado, pues, que el bien es objeto de la voluntad como lo verdadero lo es del entendimiento, parece que, al igual que el entendimiento, también la voluntad puede ser forzada. De este modo, el hombre no tiene libertad de voluntad ni de entendimiento y carece, por lo tanto, de libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón*[29].

caelo, cum spiritus corpori praeferatur secundum Augustinum VIII De civitate Dei; ergo anima humana habet unicum motum, et ita non videtur esse liberi arbitrii.

16. Praeterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret; sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhaeret; ergo decuit ut Deus rationalem naturam quae est sublimissima inter creaturas faceret talem quae sibi immobiliter adhaereret, quod si esset, liberi arbitrii, ut videtur, non haberet; ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

17. Praeterea, philosophi diffiniunt liberum arbitrium esse liberum de ratione iudicium; iudicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis; quod autem cogitur non est liberum; ergo homo non est liberi arbitrii.

18. Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur nec apparentia falsitatis, unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat; sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam: cum ergo bonum sit obiectum voluntatis sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas; et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem, et sic non habebit liberum arbitrium, quod est «facultas voluntatis et rationis».

---

con un pequeño paseo; otro, a fuerza de correr, luchar y demás movimientos violentos; y un cuarto que ya no se mueve porque no la puede alcanzar.

[24] Más propiamente, *De Gen. ad litt.* 8 c.20 (ML 34,388).

[25] Cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.5 § 8 (MG 3,821C; Dion. 349).

[26] Lo mismo dice PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.25 c.1. Cf. BOECIO, *In lib Arist. De interpr.* Ed. Sec. III prol. (ML 64,492D). Se lee allí *voluntate* en vez de *ratione*.

[27] Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 103* sermo 1 (ML 37,1349).

[28] Como puede observarse en la respuesta a este argumento, tal verdad es para el entendimiento la de los primeros principios —como ninguna cosa es y no es al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, el todo es mayor que la parte, etc.—; y tal bien para la voluntad es la felicidad.

[29] PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.3.

19. Dice el Filósofo en *Ethic.* 3 [30] que *según es cada uno así le parece el fin.* Pero no está en nuestro poder el ser de un modo o de otro, ya que al hombre le viene dado de nacimiento y depende, según algunos [31], de la disposición de las estrellas. Luego no depende de nosotros el aprobar un fin u otro. Como, por otra parte, todo juicio sobre lo que debe hacerse viene dado por el fin, hemos de concluir que no gozamos de libre albedrío.

20. El libre albedrío se opone a la necesidad. Pero la voluntad humana tiende necesariamente a objetos tales como la felicidad. Luego no goza de libertad para todas las cosas, lo cual equivale a decir que no tiene libre albedrío para todas ellas.

EN CONTRA está la autoridad de Eclo 15,14, que dice: *El Señor creó al hombre al principio y lo entregó en poder de su propia deliberación;* y la Glosa [32] aclara: *es decir, en poder del libre albedrío.* Luego el hombre tiene libre albedrío.

2. Existe en las cosas un agente que obra desde la nada y no por necesidad, es decir, Dios. También hay agentes que actúan a partir de algo y por necesidad: tales son los agentes naturales. Pero una vez puestos los extremos en la naturaleza de las cosas, síguese la necesidad de poner los medios, de acuerdo con el Filósofo en *De caelo et mundo* 2 [33]. Entre los extremos indicados no pueden existir más que dos medios, uno de los cuales resulta imposible, es decir, el agente que actúa desde la nada y por necesidad, pues el actuar desde la nada es exclusivo de Dios que no actúa por necesidad sino por voluntad. Queda lugar, pues, par otro agente que actúe a partir de algo y no por necesidad. Y éste e precisamente la naturaleza racional, que actúa a partir de una materi dada y no por necesidad, sino por libre albedrío.

19. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum, «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»; sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales, cum hoc homo ex nativitate habeat et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum; ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus; sed omne iudicium de agendis ex fine sumitur; ergo non sumus liberi arbitrii.

20. Praeterea, liberum necessitati opponitur; sed respectu quorumdam voluntas hominis necessitatem habet: de necessitate enim vult beatitudinem; ergo non habet respectu omnium libertatem, et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XV «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui», glosa 'id est in potestate liberi arbitrii'; ergo homo est liberi arbitrii.

2. Praeterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo et ex necessitate, sicut agentia naturalia: sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philosophum in II Caeli et mundi. Inter haec autem duo non potest esse nisi duplex medium, quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est qui non ex necessitate agit sed ex voluntate; ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo et non ex necessitate; et hoc est rationalis natura quae agit ex praesupposita materia et non ex necessitate sed ex arbitrii libertate.

---

[30] C.7 (BK 1114a32), según la traducción del Lincolniense (Ed. Gauthier, p.189).
[31] Como Demócrito y Empédocles, según ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.4 (BK 427a21).
[32] *Glossa interlin.*
[33] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.4 (BK 286a28).

3. *El libre albedrío es la facultad de la voluntad y de la razón*[34]. Ahora bien, en el hombre se dan la razón y la voluntad. Luego, junto con ellas, se da también el libre albedrío.

4. Según el Filósofo en *Ethic.* 3[35], la deliberación se ocupa únicamente de las cosas que caen en nuestro poder. Pero los hombres deliberan sobre sus actos. Luego los hombres son dueños de sus actos y, en consecuencia, poseen libre albedrío.

5. Los mandatos y las prohibiciones deben imponerse únicamente a quien puede obrar y dejar de obrar: de lo contrario se impondrían en vano. Pero Dios impone al hombre mandatos y prohibiciones. Luego existe en el hombre la facultad de obrar y de no obrar, es decir, libre albedrío.

6. Nadie ha de ser castigado o premiado por aquello que no puede hacer o dejar de hacer. Pero el hombre es castigado y premiado justamente conforme a sus obras. Luego el hombre puede actuar o dejar de actuar, es decir, posee libre albedrío.

7. Es preciso señalar una causa a todas las cosas que se realizan. Ahora bien, no podemos poner como causa de los actos humanos a Dios mismo, ya que las obras procedentes de Dios no pueden ser sino buenas, mientras que los actos humanos son a veces buenos y a veces malos. De igual modo, no puede decirse que la necesidad sea la causa de los actos humanos, ya que las cosas que provienen de la necesidad actúan siempre del mismo modo[36], lo cual no se da en los actos humanos. Tampoco puede decirse que el destino o la disposición de las estrellas sean la causa de dichos actos, porque en ese caso sería preciso que los actos humanos fueran fruto de la necesidad, ya que necesaria es su causa. De igual modo, la naturaleza no puede ser causa de ellos, como se observa al considerar la gran variedad de los actos humanos. La naturaleza[37], por

3. Praeterea, «liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis»; sed in homine invenitur ratio et voluntas; ergo et liberum arbitrium.

4. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum consilium non est nisi eorum quae sunt in nobis; sed homines de suis actibus consiliantur; ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

5. Praeterea, praecepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere, alias enim frustra fierent; sed homini divinitus fiunt prohibitiones et praecepta; ergo in hominis potestate est facere et non facere, et ita est liberi arbitrii.

6. Praeterea, nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in eius potestate facere et non facere; sed homo iuste a Deo punitur et praemiatur pro suis operibus; ergo homo potest operari et non operari, et ita est liberi arbitrii.

7. Praeterea, omnium quae fiunt, aliquam causam ponere oportet; sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate, quia ea quae a Deo immediate sunt non possunt esse nisi bona; actus autem humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas, quia ex necessitate proveniunt quae semper eodem modo se habent, quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum vel stellarum dispositio sit eorum causa, quia oporteret actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum

[34] Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.24 c.3.
[35] Aristóteles, *Ethic.* 3 c.7 (BK 1112a30).
[36] Cf. Aristóteles, *Metaphys.* 5 c.6 (BK 1015a33).
[37] Cf. Ibid., 9 c.2 (BK 1046b5); *Phys.* 2 c.13 (BK 198b35).

el contrario, actúa con uniformidad, y sólo en contadas ocasiones se aparta de ella. Tampoco pueden ser causa de los actos humanos la suerte ni la casualidad, que únicamente son causa de hechos que acontecen raras veces y sin haber sido propuestos intencionadamente, tal como se dice en *Phys.* 2[38]. Ahora bien, esa característica no se da en los actos humanos. Luego, por exclusión, hay que admitir que la causa de éstos es el hombre que los realiza y que, por ello, es libre en su albedrío.

SOLUCIÓN[39]. Hay que afirmar que, sin lugar a duda, ha de admitirse que el hombre es libre en su albedrío. En efecto, a esta conclusión nos lleva la fe, puesto que, sin libre albedrío, no pueden existir mérito ni demérito, justo castigo ni premio. También nos inducen a pensar así ciertos comportamientos evidentes del hombre, los cuales nos hacen ver que éste escoge unas cosas y rechaza otras. Y nos obliga a admitir otro tanto un argumento evidente, del cual haremos uso en la investigación sobre el origen del libre albedrío y que puede resumirse en los siguientes términos.

Existe una diferencia dentro de las cosas que se mueven o realizan algo. Unas tienen en sí mismas el principio de su movimiento, mientras que otras lo tienen fuera de sí mismas. Pertenecen a este segundo grupo las cosas que son movidas con violencia. En ellas *el principio está fuera, sin que intervenga el sujeto que sufre la violencia,* tal como dice el Filósofo en *Ethic.* 3[40]. En tales cosas no podemos poner libre albedrío.

actuum varietas: natura enim determinata est ad unum nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest, quia fortuna et casus sunt causa eorum quae raro et praeter intentionem accidunt, ut dicitur in II Physicorum, quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem esse principium suorum propriorum actuum, et per hoc esse liberum arbitrio.

RESPONSIO. Dicendum quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium; ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit: qua quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt haec invenitur differentia quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent, quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur 'in quibus principium est extra, nil conferente

---

[38] C.9 (197a32).

[39] Recuerdo que el bloque de artículos 1-3 hay que verlo en unidad relacional, pues la aproximación a la libertad humana se realiza a través de las cosas inanimadas, los animales, los ángeles y Dios. El a.1 presenta la raíz de la libertad en el juicio racional y no en el natural. Albedrío significa juicio, juicio racional; luego libre albedrío, libre juicio racional. El a.2 progresa al aclarar más la índole de los juicios naturales y de los racionales. El hombre tiene dominio sobre los racionales, condición necesaria, si bien no suficiente, para que un apetito pueda ser libre y ejercer su libertad sobre la acción. El a.3 perfila aún más el influjo de los modos de juzgar sobre los modos de libertad, como se pone de manifiesto en Dios, el ángel y el hombre. Y, además, tiene en cuenta que de modos de ser diversos se siguen libertades diversas. El libre albedrío de Dios no puede inclinarse al mal, porque su ser se identifica con la bondad; los del hombre y ángel, en cambio, pueden, porque precisamente su ser no se identifica con la bondad.

[40] C.1 (BK 1110a1 y b15). Cf. la traducción del Lincolniense (Ed. Gauthier, p.179 y 181).

puesto que no son causa de su propio movimiento. Ahora bien, es libre *aquello que es causa de sí mismo,* como afirma el Filósofo al principio de su Metafísica[41].

Dentro de las cosas que tienen en sí mismas el principio de su propio movimiento y de su acción, unas, los animales, poseen la cualidad de moverse a sí mismas, mientras que otras no lo hacen, aunque tienen en sí mismas algún principio de su movimiento. Son de esta naturaleza las cosas pesadas y las ligeras. En efecto, no se mueven a sí mismas porque no pueden dividirse en dos partes, de las cuales una mueva y otra sea movida, como sucede en los animales, si bien su movimiento proviene de algún principio que está en ellas, a saber, la forma. De ellas se dice que son movidas esencialmente por el que les ha dado esa forma, pero accidentalmente por el que elimina obstáculos, tal como afirma el Filósofo en *Phys.* 8[42]. Así pues, decimos que se mueven ellas mismas, aunque no por sí mismas. De ahí que no haya en ellas libre albedrío, porque no son ellas mismas la causa de su obrar y de su movimiento, sino que son impulsadas a la acción y al movimiento por algo que han recibido de otro.

Dentro de las cosas que se mueven por sí mismas, los movimientos de unas proceden del juicio de la razón, mientras que los de otras proceden del juicio natural. En virtud del juicio de la razón los hombres actúan y se mueven, puesto que deliberan sobre las cosas que deben hacerse. Pero todos los animales actúan y se mueven en virtud del juicio natural. Esto se confirma por el hecho de que todos los que pertenecen a una misma especie actúan siempre del mismo modo. Todas las golondrinas hacen el nido de la misma manera[43]. También se confirma porque muestran predisposición hacia una obra determinada y no hacia todas. Las abejas no poseen el arte de fabricar algo distinto de los panales. Cabe decir lo mismo de otros animales. De ahí que, si lo observamos adecua-

vim passo' secundum Philosophum in III Ethicorum, in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est 'quod sui causa est' secundum Philosophum in principio Metaphysicae.

Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia, quaedam autem quae non movent se ipsa quamvis in se ipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia; non enim ipsa seipsa movent cum non possint distingui in duas partes quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur, quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in se ipsis, scilicet formam, quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII Physicorum, sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur se ipsis, sed non a se ipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi, sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt.

Eorum autem quae a seipsis moventur, quorumdam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur, conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum, tum etiam ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis, et similiter est de aliis

[41] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 (BK 982b25).
[42] *Phys.* 8 c.8 (BK 256a1).
[43] Ejemplo de Aristóteles en *Phys.* 2 c.13 (BK 199a26).

damente, veremos que el movimiento y la acción se atribuyen a los cuerpos naturales inanimados del mismo modo que se atribuye a los animales el juicio sobre lo que ha de hacerse. Así como las cosas pesadas y las ligeras no se mueven a sí mismas de modo que pueda decirse que son causa de su movimiento, tampoco los animales juzgan su propio juicio, sino que siguen el juicio impreso en ellos por otro; de donde no son causa de su albedrío ni tienen libertad de albedrío. En cambio el hombre, mediante su inteligencia, juzga de lo que ha de hacerse, y puede juzgar también su albedrío en cuanto conoce la razón de ser del fin y de cuanto depende de él, así como la relación y el orden de uno a otro. Por eso es causa de sí mismo no sólo en cuanto al movimiento, sino también en el acto de juzgar. En consecuencia, está dotado de libre albedrío o, lo que es lo mismo, de juicio libre sobre lo que debe o no debe hacer[44].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. En el obrar del hombre se han de considerar dos aspectos: la elección de las obras, que está siempre bajo el dominio del hombre, y la ejecución o realización de las mismas, la cual no siempre está en manos de él, porque la intención del hombre, sometida a la divina providencia, a veces se cumple y a veces no. Por eso no se dice que el hombre sea libre en cuanto a sus acciones sino libre en la elección de las mismas, la cual consiste en el juicio sobre lo que debe hacerse, y esto es lo que indica el nombre de libre albedrío.—También

animalibus. Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis. Sicut enim gravia et levia non movent se ipsa ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio sed sequuntur iudicium sibi ab alio inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo sed in iudicando. Et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit, et operum gestionem sive executionem, et haec non semper in potestate hominis est, sed divina providentia gubernante propositum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non: et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum sed liber suae electionis, quae est

[44] Tomás concluye que los hombres poseen libre albedrío porque son dueños del principio de sus acciones, es decir, del juicio racional. Para ello hace una fina disección de todos los seres que se mueven o actúan, clasificándolos en los que tienen en sí mismos el principio de su acción y los que no lo tienen. Estos últimos se mueven bajo la coacción, la violencia; no son libres. De los que tienen en sí mismos el principio de su acción, unos se mueven a sí mismos y otros no. Tampoco éstos son capaces de libre albedrío, pues no son causas o dueños del principio de su propia acción. Y de los entes que se mueven a sí mismos, los animales lo hacen por juicio natural y los hombres por juicio racional, lo cual explica que los primeros no posean propiamente libre albedrío —pues carecen de dominio sobre su acción, al no tenerlo sobre el juicio natural—, y los segundos sí, por ser dueños de su juicio racional. La diferencia entre los dos juicios se aquilata más en el a.2, al exponer la precisa relación entre conocimiento, apetito y acción. De momento se ha descubierto el origen de la libertad humana, como lo llama en este artículo; el origen primordial, como repite en a.6 ad 4; y la raíz misma, en a.2 c.

puede distinguirse acerca de la obra meritoria, como se hizo en las objeciones. Sin embargo, la primera respuesta es de Gregorio Niseno[45].

2. La obra meritoria se distingue de la no meritoria, no en el objeto de la acción, sino en la manera de ejecutarla, pues no hay nada que un hombre haga meritoriamente y por caridad que otro no pueda hacer o incluso querer sin mérito alguno. Por ello, el hecho de que el hombre no pueda realizar obras meritorias sin la gracia no quita nada al libre albedrío, porque se dice que goza de libre albedrío en cuanto que puede realizar una cosa u otra, no en cuanto que puede realizarla de varios modos. Porque, incluso según los filósofos[46], quien no tiene todavía el hábito de la virtud no está capacitado para obrar del mismo modo que el virtuoso, a no ser que llegue a adquirir dicho hábito.

Con respecto a la gracia que convierte los actos en meritorios, aunque el hombre no puede adquirirla por su libre albedrío, puede, no obstante, prepararse para poseerla, y ésta no le será negada por Dios si hace todo cuanto puede[47]. De ahí que no esté totalmente fuera del alcance del libre albedrío el hacer obras meritorias aunque, hablando con propiedad, no es suficiente para esto el poder del libre albedrío, porque el modo requerido para merecer sobrepasa la facultad natural, pero no el modo propio de las obras asignadas a las virtudes políticas[48]. Y nadie se atrevería a decir que el hombre no tiene libre albedrío porque no puede querer o elegir como lo hacen Dios o los ángeles[49].

iudicium de agendis; et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat.—Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in obiectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni.

2. Ad secundum dicendum quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere sed in qualiter agere; nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere meritoria nihil derogat perfectae libertati, quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere, quia etiam secundum philosophos ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi in quantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem quae opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam praeparare, quae ei a Deo non denegabitur si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur facultatem naturae excedit, non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret propter hoc hominem non esse liberi arbitrii quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel angelus.

---

[45] Es decir, NEMESIO, *De nat. hom.* c.37 (MG 40,749B).

[46] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.1 (1103b6ss).

[47] Cf. GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 3 tr.2 q.5 (f.123r).

[48] Cf. MACROBIO, *Comm. in somn. Scipionis* 1 c.8, 5, según refiere S. TH., *In Sent.* l.3 d.33 q.1 a.4 ad 2.

[49] Es preciso que el lector se acostumbre a distinguir entre el acto que puede realizar una potencia y los modos de realizarlo que escapan a su capacidad. Pues el acto de complacerse, por ejemplo, como acto del apetito concupiscible, puede recibir modalidades del hábito de la caridad, del de la templanza y del fomento de la amistad cívica. En cambio, no puede recibir ninguna modalidad en Dios y en el ángel, porque sencillamente en ellos no hay apetito concupiscible. Véanse también las respuestas 6 y 9. Pero este problema sobre lo que escapa o no a la fuerza natural del libre albedrío para ordenarse al bien se tratará en a.14-15.

3. Dios obra en cada agente conforme a su naturaleza, al igual que la causa primera interviene en el obrar de la causa segunda, ya que ésta no puede pasar al acto sino en cuanto movida por aquélla. Luego el hecho de que Dios sea la causa que actúa en el corazón del hombre no excluye que la mente humana sea causa de sus movimientos; es decir, no se suprime la libertad.

4. Al afirmar que la causa primera es principal nos referimos al orden de la efectividad, porque es la que más influye en el efecto. Pero la causa segunda es principal en algún sentido, en cuanto que los efectos se asemejan más a ella.

5. El instrumento puede considerarse bajo un doble punto de vista. En primer lugar, propiamente, cuando algo es movido por otro de tal modo que el que lo mueve no le confiere el principio de su movimiento. De esta manera mueve el carpintero la sierra, un instrumento carente por completo de libertad. En segundo lugar, se entiende por instrumento, en un sentido más amplio, todo lo que mueve movido por otro, independientemente de que tenga en sí, o no, el principio de su movimiento. Tomada así, no debe excluirse de ser instrumento, en modo alguno, la libertad, ya que un ser puede ser movido por otro aun cuando él sea capaz de moverse por sí mismo. Tal es el caso de la mente humana.

6. Quien no posee la gracia puede elegir el bien, pero sin adquirir mérito. Esto en nada se opone a la libertad de albedrío, como dijimos en la respuesta 2.

7. La esclavitud respecto del pecado no significa coacción. Puede significar, o bien inclinación, en cuanto que un pecado anterior predispone, en cierto modo, hacia los siguientes, o falta de fuerza natural, lo cual significa que no puede liberarse de la mancha del pecado el que se sometió una vez a él. Por ello, permanece siempre en el hombre la libertad de coacción, que le concede, en el orden natural, el poseer libre albedrío.

3. Ad tertium dicendum quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis, sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum; unde non tollitur ratio libertatis.

4. Ad quartum dicendum quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est in quantum effectus ei magis conformatur.

5. Ad quintum dicendum quod instrumentum dupliciter dicitur: uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario, et tale instrumentum omnino est expers libertatis; alio modo dicitur instrumentum magis communiter quicquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis quia aliquid potest esse ab alio motum quod tamen se ipsum movet, et ita est de mente humana.

6. Ad sextum dicendum quod ille qui non habet gratiam potest eligere bonum sed non meritorie; hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod servitus peccati non dicit coactionem, sed vel inclinationem, in quantum peccatum praecedens aliquo modo inducit ad sequentia, vel defectum virtutis naturalis, quae non potest se a macula peccati eripere cui se semel subdidit; et ideo semper in homine remanet libertas a coactione per quam naturaliter est liberi arbitrii.

8. En el texto aducido, Anselmo[50] habla como si pusiera una objeción, ya que él mismo hace saber más tarde que la necesidad de la gracia no se opone al libre albedrío.

9. El poder del libre albedrío se extiende a la obra misma que es meritoria, aunque sin olvidar la actuación de Dios, sin la cual nada hay en el mundo que pueda obrar. Pero no está al alcance de la facultad natural el modo de realizar la obra que la convierte en meritoria.

10. Hay una doble opinión sobre este punto. En efecto, algunos[51] dicen que el hombre que está en pecado mortal no puede permanecer mucho tiempo sin pecar mortalmente, si bien puede evitar este o aquel pecado mortal, como es opinión común que sucede con los pecados veniales. Por lo tanto no parece que esta necesidad anule la libertad de albedrío. Otros dicen[52] que el hombre en pecado mortal puede evitar todo pecado mortal, pero no puede evitar estar en pecado, porque no puede salir del pecado por sus propios medios, así como pudo caer en él por sí mismo. De esta manera puede defenderse más fácilmente el libre albedrío. Este asunto, no obstante, lo trataremos más adelante[53] cuando hablemos del poder del mismo libre albedrío.

11. Nuestra voluntad[54] es atraída por el fin o por lo que se ordena a él. En concreto, por el fin honesto, útil o deleitable, ya que también se distinguen estas tres clases de bien. Bernardo pone el fin honesto como objeto de la libertad de albedrío, el bien útil como objeto de la libertad de consejo y el bien deleitable como objeto de la libertad de complacencia. Y dado que el discernimiento disminuye con la ignoran-

8. Ad octavum dicendum quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi obiiciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiae libero arbitrio non contradicit.

9. Ad nonum dicendum quod ad ipsum opus quod est meritorium se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo sine cuius virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium naturalem facultatem excedit, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus; et sic non videtur haec necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum vitare; non tamen potest vitare quin mortale sit sub peccato, quia non potest per se ipsum a peccato resurgere, sicut potuit per se ipsum in peccatum cadere: et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quaeretur cum erit quaestio de potestate liberi arbitrii.

11. Ad undecimum dicendum quod voluntas nostra fertur in finem vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum, [utilem] vel delectabilem, secundum quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile, et delectabile: respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii, respectu boni utilis quod est ad finem libertatem consilii, respectu autem boni delectabilis libertatem complaciti. Quamvis autem discre-

---

[50] *De lib. arb.* c.3 (ML 158,494B).

[51] Cf. Buenaventura, *Super Sent.* 2 d.28 a.2 q.2.

[52] Cf. S. Th., *In Sent.* l.2 d.28 q.1 a.2 ad 1.

[53] A.12.

[54] Cf. Ambrosio, *De officiis* 1 c.9 (ML 16,35), según el mismo S. Th., *Summa* 1 q5 a.6.

cia, pero no desaparece, la libertad de albedrío queda disminuida pero no suprimida por el pecado.

12. El hombre peca necesariamente, tras haber pecado, antes de llegar la reparación; es decir, se halla en la necesidad de tener pecado. Pero no se ve obligado a hacer uso de él conforme a la opinión de algunos[55], ya que, según el Filósofo en *De anima* 2[56], el pecar, como el ver, puede tomarse en dos sentidos[57]. Y, según otra opinión, ha de incurrir necesariamente en algún pecado, aunque sin tener que cometer, necesariamente, ninguno en particular.

13. De que exista la presciencia de Dios no puede deducirse que nuestros actos sean necesarios con necesidad absoluta, llamada necesidad de consecuente[58], sino con necesidad condicionada, llamada de consecuencia[59], tal como aparece en Boecio al final de su obra *De Consolatione Philosophiae*[60].

14. El ser movido se emplea con un doble significado. Primeramente, de un modo propio, tal como el Filósofo define el movimiento en *Phys.* 3[61], cuando dice que es *el acto del ser en potencia en cuanto tal.* Y así, cuanto más cercano al primer motor está un objeto movido, tanto mayor uniformidad de movimiento se da en él, puesto que cuanto más próximo está al primer motor tanto más perfecto es, con una existencia más en acto que en potencia y, por lo tanto, sujeto a menos

tio sit per ignorantiam diminuta non tamen omnino ablata, et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata sed non omnino amissa.

12. Ad duodecimum dicendum quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, id est habere peccatum, non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem; sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre secundum Philosophum in II De anima. Vel secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

13. Ad tertium decimum dicendum quod ex praescientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta quae dicitur necessitas consequentis, sed necessitate condicionata quae dicitur necessitas consequentiae, ut patet per Boetium in fine De consolatione philosophiae.

14. Ad quartum decimum dicendum quod moveri dupliciter dicitur: uno modo proprie prout Philosophus diffinit motum in III Physicorum dicens quod «motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi»; et sic verum est quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo maior uniformitas motus invenitur, quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius et magis in

---

[55] Cf. nota 51 de este artículo.

[56] ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.10 (BK 417a10).

[57] Efectivamente, en el lugar citado en la nota anterior, Aristóteles distingue entre vista como potencia de ver y vista como visión o acto de dicha potencia. Así cabe decir que uno tiene vista sin utilizarla en un momento dado, como en el caso del pecado.

[58] S. TH., *Cont. Gent.* 1 c.67. Cf., por ejemplo, *Summa fr. Alexandri* I pars n.184; ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1 d.38 a.4; BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.38 a.2 q.1.

[59] El argumento comete la muy conocida falacia de derivar la necesidad del consecuente dada la verdad de una condicional necesaria, utilizando la presunta ley de la lógica modal: es necesario que P implica Q, luego es necesaria Q. Es necesario que si Juanito ve que Francisca va a la fuente entonces Juanita va a la fuente; por consiguiente Juanita va necesariamente a la fuente. En nuestro caso: es necesario que si Dios conoce desde la eternidad que D. Juan elige el Golfo de Lepanto para dar la batalla entonces D. Juan elige el Golfo de Lepanto para dar la batalla; luego D. Juan elige necesariamente el Golfo de Lepanto para dar la batalla.

[60] 5 pr.6 (ML 63,861B).

[61] C.1 (BK 201a10), según la traducción antigua ms. Urbin. lat. 206, f.27v.

movimientos. En segundo lugar, se llama movimiento, en sentido amplio, a cualquier operación, como el entender y el sentir. Tomado así, el Filósofo dice, en *De anima* 3[62], que el movimiento es acto de un ser perfecto, pues todo ser[63] obra en cuanto está en acto. Bajo esta acepción, la proposición es verdadera en un sentido y no lo es en otro. Es falsa si la uniformidad del movimiento se considera por parte del efecto, ya que[64] cuanto más poderoso y perfecto es el ser que obra, a más efectos se extiende su virtud. Pero si se toma en cuanto al modo de obrar, la proposición es verdadera, porque cuanto más perfecto es un ser en su operación, más conserva el mismo modo de obrar, dado que varía menos en su naturaleza y disposición a la que sigue el modo de obrar.

Ahora bien, se considera que las mentes racionales son movibles no según el primer significado de movimiento, que es exclusivo de los cuerpos, sino conforme al segundo. Platón afirma que el primer móvil se mueve a sí mismo en cuanto que se quiere y se conoce, tal como dice el Comentarista de *Phys.* 8[65]. Por eso no es preciso que las mentes racionales estén ordenadas a unos pocos efectos. Por el contrario, son eficaces respecto de muchos, razón por la cual poseen la libertad.

15. No siempre es necesario que sea más noble aquello que puede lograr su fin con menos movimientos u operaciones, puesto que hay algún ser que a veces alcanza, con varias operaciones, un fin más perfecto que el que puede conseguir otro con una sola, como dice el Filósofo en el mismo lugar[66]; y así las mentes racionales son más perfectas que el

actu existens et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quaelibet, sicut intelligere vel sentire; et sic accipiendo motum Philosophus dicit in III De anima quod motus est actus perfecti, quia unumquodque operatur secundum quod est in actu: et sic quodam modo propositio habet veritatem, quodam vero modo non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum sic falsitatem habet, quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius tanto ad plures effectus eius virtus se extendit; si vero attendatur quantum ad modum agendi sic propositio veritatem habet, quia quanto est perfectius aliquod operans tanto magis observat eumdem modum in agendo, quia minus variatur a sua natura et dispositione quam sequitur modus agendi.

Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum, sed secundo; sic etiam Plato posuit primum movens movere se ipsum in quantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in VIII Physicorum. Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatae ad aliquos effectus, sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cuius competit eis libertas.

15. Ad quintum decimum dicendum quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest, quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica

---

[62] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.12 (BK 431a7).

[63] Un principio que S. TH. utiliza frecuentemente: cf. *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.2 sed c.2; ibid. d.17 q.2 a.1. *Cont. Gent.* 1 c.73; ibid. 2 c.21. Cf. asimismo ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 (BK 202a11). Y AVERROES, *Phys.* 3 comm.17 (IV, 92D); ibid. *De anima* 3 comm.20 (VI, 137F).

[64] Cf. DIONISIO, *Liber de causis* prop.10 (9). S. TH., *Summa* 2-2 q.45 a.3 ad 1.

[65] AVERROES, *Phys.* 8 comm.49 (IV, 380E-F).

[66] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.18 (BK 292b1ss).

supremo cielo —a pesar de poseer un solo tipo de movimiento—, pues alcanzan un fin más perfecto con más operaciones.

16. Aunque sería mejor la criatura que se uniera a Dios de un modo inamovible, es también buena la que puede unirse o no unirse a él. Así, es mejor el universo en el que se encuentran ambas clases de criaturas que aquel en el que hubiera sólo de un tipo. Esta respuesta es de Agustín[67].—Puede decirse también, con Gregorio Niseno[68] y el Damasceno[69], que es imposible que una criatura se una a Dios por su propia naturaleza con voluntad inmutable, ya que, por proceder de la nada, es flexible. Pero aun cuando una criatura se una a Dios de un modo inamovible, no por ello queda privada del libre albedrío, ya que, al unirse a Dios, puede hacer y dejar de hacer muchas cosas.

17. El juicio al que se atribuye la libertad es un juicio de elección, no el juicio por el que el hombre sentencia sobre las conclusiones en las ciencias especulativas. La elección misma[70] es una especie de sentencia sobre cosas ya deliberadas.

18. Así como hay alguna verdad, como la de los primeros principios de una demostración, que, al estar totalmente libre de falsedad, es necesariamente recibida por el entendimiento, así también existe algún bien que, por no tener mezcla alguna de mal, es necesariamente deseado por la voluntad. Caso claro, la felicidad. Pero no se sigue que la voluntad se vea forzada por ese objeto, puesto que la coacción implica algo contrario a la voluntad, que es la inclinación propia del sujeto que quiere. Obsérvese que la coacción no implica algo contrario al entendimiento, porque éste no expresa la inclinación del sujeto que entiende.

Tampoco de la necesidad de querer ese bien se deduce la necesidad de querer otros objetos, mientras que la necesidad de asentir a los pri-

operatione consequi possit, sicut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo caelo quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequuntur quamvis pluribus operationibus.

16. Ad sextum decimum dicendum quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhaereret, tamen illa est bona quae potest Deo adhaerere et non adhaerere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur quam si altera tantum invenitur. Et haec est responsio Augustini.—Vel potest dici secundum Gregorium Nyssenum et Damascenum quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhaereret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio, quia potest adhaerendo multa facere vel non facere.

17. Ad septimum decimum dicendum quod iudicium cui attribuitur libertas est iudicium electionis, non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis, nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis, ita est aliquod bonum quod propter malitiae impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo obiecto voluntas cogatur, quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati quae est proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas

[67] Cf. *De lib. arb.* 3 c.5 (ML 32,1276).
[68] Nemesio, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A-B).
[69] Cf. *De fide* 2 c.27 (MG 94,960B).
[70] Cf. Aristoteles, *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a15).

meros principios lleva consigo que el entendimiento admita necesariamente las conclusiones. Los otros objetos queridos no guardan relación necesaria con el primer objeto querido ni en la realidad ni en la apariencia, de modo que sin ellos no pueda existir un primer objeto querido. Esto sucede, en cambio, en el orden del entendimiento: las conclusiones de una demostración dicen tal relación a los principios por los que se demuestran que, si aquéllas no son verdaderas, se deduce necesariamente que éstos tampoco lo son[71].

19. Los hombres, al nacer, no reciben de un cuerpo celeste ni de ningún otro en su alma intelectiva, y de un modo inmediato, ninguna disposición intelectiva que los obligue a inclinarse a elegir un fin particular. Antes bien, se da en ellos, por naturaleza, el deseo necesario del fin último, que es la felicidad. Esto, empero, no impide la libertad de albedrío. Quedan abiertos diversos caminos que pueden elegirse para conseguir aquel fin. Eso es así porque los cuerpos celestes no influyen directamente en el alma racional.

En cambio, desde el nacimiento, existe en el cuerpo humano alguna disposición que proviene ya del poder de los cuerpos celestes o bien de causas inferiores, como son el semen y la materia de su concepción, gracias a la cual el alma está, en cierto modo, inclinada a elegir algo. Por

voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus, eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

19. Ad undevicesimum dicendum quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore caelesti nec ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis; et hoc ideo quia corpora caelestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum caelestium, tum ex causis inferioribus, quae sunt semen et materia concepti, per quam anima quodam modo ad aliquid eligendum prona

---

[71] Como ya se apunta en las Objeciones y Respuestas 17-18 y 20, explayándose más aún en otros lugares, Tomás utiliza con frecuencia la semejanza análoga de relaciones entre entendimiento y voluntad, entre los principios supremos de conocimiento y la felicidad como fin o motor supremo del querer, entre las conclusiones extraídas de los principios en el razonamiento especulativo y los medios elegidos en orden a alcanzar el fin en el razonamiento práctico, entre las ciencias especulativas y las operativas. Alguien puede sacar la excesiva impresión de que en el orden de las operaciones intelectuales especulativas la necesidad se impone por doquier, mientras en los quereres ésta atañe únicamente al querer la felicidad. En el orden intelectual especulativo no habría lugar a juicios libres, mientras en el orden práctico la libertad quedaría reducida a elegir medios para conseguir fines. Más tarde, en a.8 (cf. nota 214), se matizarán como dos clases de libertad; una radical tocante a la selección de fines, y otra confinada a la elección de medios para conseguir fines. Asimismo, en a.11 ad 4 (cf. nota 307) se afina mucho más la presión de los fines sobre el querer y la de los principios sobre el conocer. En íntima identificación con Aristóteles, se admite una cierta libertad frente a los principios especulativos y prácticos. Hoy nadie duda que las elecciones tienen gran incidencia en la construcción de todas las ciencias, desde la matemática a la sociología.

eso la elección del alma racional está influenciada ciertamente por las pasiones del apetito sensitivo, que es potencia corporal y sigue las condiciones del cuerpo. Pero de esto no se deriva para el hombre ninguna necesidad de elegir, dado que es potestativo del alma racional el aceptar o rechazar las pasiones originadas.

Posteriormente el hombre se ve afectado por el hábito, bien adquirido, cuya causa somos nosotros, o infuso, que no se da sin nuestro consentimiento, aunque nosotros no somos su causa. El hábito es de tal naturaleza que hace al hombre desear eficazmente el fin que esté en consonancia con el mismo. Pero, por otra parte, no lleva consigo necesidad ni suprime la libertad de elección.

20. Dado que la elección es un juicio sobre lo que debe hacerse, o sigue a un juicio, sólo puede ejercerse sobre aquello que cae bajo nuestro propio juicio. Ahora bien, el juicio sobre las cosas que hay que hacer se toma del fin, como se juzga de las conclusiones desde los principios. De ahí que, así como no juzgamos los principios examinándolos, sino que asentimos naturalmente a ellos y examinamos todas las cosas a la luz de los mismos, tampoco sometemos el último fin a discusión o examen, sino que lo aprobamos de un modo natural y, por eso, respecto de él, no hay elección sino voluntad. Mostramos, pues, para con él, una voluntad libre, puesto que la necesidad natural de la inclinación al último fin no está reñida con la libertad, tal como Agustín se expresa en su *De civitate Dei* 5[72]. Pero, hablando con propiedad, no poseemos sobre él juicio libre, pues no cae bajo la elección.

efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum, cum in potestate animae rationalis sit accipere vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum, vel acquisitum cuius nos causa sumus, vel infusum qui sine nostro consensu non datur quamvis eius causa non simus: et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui, et tamen ille habitus necessitatem non inducit nec libertatem electionis tollit.

20. Ad vicesimum dicendum quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis: unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinando, sed naturaliter ei assentimus et secundum ea omnia alia examinamus, ita et in appetibilibus de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de eo non est electio sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum V De civitate Dei, non autem liberum [iudicium] proprie loquendo cum non cadat sub electione.

[72] C.10 (ML 41,152).

Artículo 2

¿Tienen libre albedrío los animales? [73]

Argumentos por los que parece que los animales tienen libre albedrío:

1. Decimos que nosotros tenemos libre albedrío en cuanto que nuestros actos son voluntarios. Pero participan de la voluntariedad tanto los niños como los animales, según el Filósofo en *Ethic.* 3 [74]. Luego existe libre albedrío en los animales.

2. Según escribe el Filósofo en *Phys.* 8 [75], en todo aquello que se mueve a sí mismo se da la doble posibilidad de moverse o no moverse. Pero los animales se mueven a sí mismos; de donde tienen la posibilidad de moverse o no. Ahora bien, decimos que tenemos libre albedrío en cuanto que se da en nosotros la posibilidad de hacer algo, de acuerdo con el testimonio del Niseno [76] y el Damasceno. Luego existe libre albedrío en los animales.

3. El libre albedrío lleva consigo dos cosas: el juicio y la libertad. Ambos se dan en los animales, pues poseen cierto juicio de lo que han de hacer, lo cual queda demostrado por el hecho de que persiguen unas cosas y huyen de otras. Tienen también libertad, dado que pueden moverse o dejar de hacerlo. Por lo tanto, hay en ellos libre albedrío.

4. Puesta la causa [77], se pone el efecto. El Damasceno [78] pone la causa del libre albedrío en que nuestra alma comienza por la falta de fijación, ya que procede de la nada y, por consiguiente, es versátil y tiende potencialmente a muchos objetos. Ahora bien, también el alma del animal comienza por la falta de fijación. Luego hay en ella libre albedrío.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum liberum arbitrium sit in brutis. Et videtur quod sic: secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii quod actus nostri sunt voluntarii; sed voluntario et pueri et bruta communicant secundum Philosophum in III Ethicorum; ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Physicorum, in omni eo quod movet se ipsum est moveri et non moveri; sed bruta movent seipsa; ergo in eis est moveri et non moveri; sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum et Damascenum; ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium duo importat, scilicet iudicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis; habent enim aliquod iudicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur et aliud fugiunt; habent etiam libertatem cum possint movere et moveri; ergo in eis est liberum arbitrium.

4. Praeterea, posita causa, ponitur effectus; sed Damascenus posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit, quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est et se habet ad multa in potentia; sed anima bruti a versione incipit, ergo in ea est liberum arbitrium.

---

[73] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.25 a.1 ad 6 y 7; *Summa* 1-2 q.13 a.2.

[74] Aristóteles, *Ethic.* 3 c.5 (BK 1111b8).

[75] Aristóteles, *Physic.* 8 c.7 (BK 255a7).

[76] Nemesio, *De nat. hom.* c.40 (MG 40,768A-B). Cf. Damasceno, *De fide* 2 c.26 (MG 94,960A-B).

[77] Cf. Avicena, *Metaphys.* 1 c.7 (f.73rb), como se dice en esta misma obra *De verit.* q.23 a.5 obi.1. Cf., asimismo, Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr.5 n.24.

[78] Cf. *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

5. Se considera libre aquello que no está necesariamente ligado a otra cosa. Pero el alma del animal no está necesariamente ligada a ninguno de dos objetos opuestos, ya que su potencia[79] no está necesariamente determinada a un solo objeto como lo están las potencias de las cosas naturales, que siempre actúan de un modo idéntico. Luego el alma del animal posee libre albedrío.

6. Sólo es sujeto de castigo quien tiene libre albedrío. Pero en las leyes antiguas se encuentran con frecuencia castigos infligidos a los animales, como se narra en Ex 19,13 hablando del animal que toca el límite de la montaña y en 21,29 sobre el buey que cornea al hombre o a la mujer. En Lev 20,16 se habla de la bestia ante la cual se somete la mujer. Luego, según parece, los animales tienen libre albedrío.

7. Como dicen los santos[80], indica que el hombre tiene libre albedrío el hecho de que los preceptos lo animan al bien y lo apartan del mal. Pero comprobamos que los animales se sienten atraídos por el buen trato, animados por los mandatos y asustados por las amenazas para conseguir que realicen o dejen de realizar algo. Luego el libre albedrío es algo propio de los animales.

8. El mandato divino sólo se da a quien tiene libre albedrío, como dicen el Damasceno y Bernardo. Pero el mandato divino se da también a un animal, pues en Jon 3 se dice, en otra redacción, que *Dios mandó al gusano e hirió la hiedra*[81]. Luego los animales tienen libre albedrío.

MAS EN CONTRA está la autoridad del Damasceno[82] y de Bernardo, quienes dicen que el hombre es imagen de Dios porque tiene libre albedrío. Pero los animales no son imagen de Dios. Por lo tanto, no poseen libre albedrío.

5. Praeterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui; sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est determinata ad unum sicut potentia rerum naturalium, quae semper idem faciunt; ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Praeterea, poena non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium; sed in veteri lege frequenter inveniuntur poenae inflictae brutis, sicut Exodi XIX patet de bestia tangente montem, et XXI de bove cornupeta, et Lev. XX de iumento cui mulier succumbit; ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Praeterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut sancti dicunt, quia praeceptis ad bonum instigatur et a malo retrahitur; videmus autem bruta allici beneficiis et moveri praeceptis aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum; ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Praeterea, divinum praeceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium; sed divinum praeceptum datur bruto, unde Ion. III secundum aliam litteram dicitur quod «praecepit Deus vermi, et percussit hederam»; ergo bruta habent liberum arbitrium.

SED CONTRA, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus et etiam Bernardus; sed bruta non sunt ad imaginem Dei; ergo non sunt liberi arbitrii.

---

[79] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 9 c.2 (BK 1046b5).

[80] Cf., por ejemplo, AGUSTÍN, *De grat. et lib. arb.* c.2 (ML 44,882ss); Gregorio Niseno, es decir, NEMESIO, *De nat. hom.* c.39 (MG 40,765B).

[81] Según la Vetus Latina.

[82] DAMASCENO, *De fide* 2 c.12 (MG 94,920B). Cf. BERNARDO, *De grat. et lib. arb.* c.9 (ML 182,1016B).

2. Todo ser que posee libre albedrío se conduce a sí mismo y no sólo es conducido por otros. Pero *los animales no se conducen, sino que son conducidos por otros*, tal como el Damasceno dice en el libro 2[83]. Luego no tienen libre albedrío.

SOLUCIÓN[84]. Hay que decir que los animales no tienen, en absoluto, libre albedrío. Para demostrar esta afirmación nos basamos en el hecho de que, al concurrir en nuestra operación tres elementos, a saber, el conocimiento, el apetito y la operación misma, todo el constitutivo de la libertad depende del modo de conocimiento. En efecto, el apetito sigue al conocimiento, al no existir apetito sino del bien propuesto por la potencia cognoscitiva. Y el hecho de que a veces parezca que el apetito no sigue al conocimiento se debe a que no se refieren ambos al mismo objeto. El apetito dice relación a lo operable concreto, mientras que el juicio de la razón se ocupa, de vez en cuando, de un objeto universal que, a veces, se opone al mismo apetito. Ahora bien, el juicio sobre algo operable en particular, tal como aquí lo tratamos, nunca puede ser contrario al apetito. En efecto, el que quiere fornicar, aun sabiendo, de un modo general, que la fornicación es un mal, juzga que en ese momento, para él, el acto de fornicar es bueno y lo elige como tal. Nadie, dice Dionisio[85], obra buscando el mal.

2. Praeterea, omne quod est liberi arbitrii agit et non solum agitur; sed «bruta non agunt sed aguntur», ut Damascenus dicit II libro; ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

RESPONSIO. Dicendum quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium; est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit.

---

[83] *De fide* 2 c.27 (MG 94,960B).

[84] El artículo entero se centra en determinar más la naturaleza del juicio racional del hombre frente al natural de los animales. Para ello establece que la acción depende del apetito y éste del juicio cognoscitivo sobre lo que se ha de hacer. Así, pues, el dominio propio de la libertad está en el dominio del juicio. Pero un juicio sólo se domina sometiéndolo a examen por otro juicio, sea de modo individual o en conversación dialógica. Esta reflexión sobre el propio juicio para estimarlo válido o no, en orden a un determinado modo de conducta, únicamente la puede realizar el juicio racional, que es propio del hombre, pues la razón tiene capacidad para conocer todas las cosas, sus relaciones y las relaciones en que se basan los juicios para aconsejar tal o cual modo de actuar. En consecuencia, queda abierta la posibilidad de realizar un ejercicio formidable de libertad sobre los propios juicios racionales del actuar a nivel individual y comunitario, penetrando el querer del apetito, en este caso la voluntad humana, de muchas racionalidades operativas. Caben, en concreto, conveniencias en operaciones comunitarias y tremendas diferencias en todos los campos.

Es de notar que Tomás concede a los animales una semejanza de razón, que da lugar a la correspondiente similitud de libertad.

[85] *De div. nom.* c.4 § 32 (MG 3,732B; Dion. 304), como refiere Santo Tomás en esta misma obra *De veritate*, q.18 a.6.

Al apetito, si no hay algo que lo impida, le sigue el movimiento u operación. Por eso, si el juicio de la facultad cognoscitiva no está en el poder de alguien, sino que le viene impuesto de otra parte, tampoco estará en su poder el apetito ni, en consecuencia, el movimiento o la operación. Por su parte, el juicio está en poder del que juzga en cuanto que es capaz de juzgar su propio juicio, ya que sólo podemos juzgar lo que está a nuestro alcance. Ahora bien, juzgar el juicio propio es exclusivo de la razón, la cual reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga y de las cuales se vale para juzgar. De ahí que la raíz de la libertad esté en la misma razón. Por ello, según tenga un ser la razón, así tendrá también el libre albedrío. Y como la razón se da, en su plena perfección, sólo en el hombre, síguese que sólo en él se encuentra de un modo pleno el libre albedrío.

Los animales, por su parte, poseen algo semejante a la razón en cuanto que participan de cierta prudencia natural, dado que la naturaleza inferior[86] se aproxima de algún modo a lo que es propio de la superior, y dicha semejanza se funda en que poseen un juicio ordenado sobre algunas cosas. Pero poseen este juicio por estimación natural, no por comparación, ya que desconocen la razón de su propio juicio. Esto supuesto, dicho juicio no se extiende a todo como el juicio de la razón, sino a algunos objetos determinados. De igual modo, se da también en ellos una cierta similitud de libre albedrío, en cuanto que pueden hacer o dejar de hacer una misma cosa conforme a su juicio, de modo que existe en ellos una especie de libertad condicionada, dado que pueden actuar o no actuar según juzguen que deben, o no, hacerlo. Pero, como ese juicio está determinado a una sola cosa, también están determinados el apetito y la acción. De ahí que, según Agustín, en *Super Genesim ad*

Appetitum autem si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat; unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine; unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturae superioris; quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii in quantum possunt agere vel non agere unum et idem secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas; possunt enim agere si iudicant esse agendum vel non agere si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde secundum Augustinum XI Super Genesim Ad litteram «moventur visis», et

[86] Cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.7 § 3 (MG 3,872B), como aparece en Santo Tomás, en esta misma obra *De veritate* q.14 a.1 ad 9.

litteram[87], *se mueven por lo que ven* y, según el Damasceno[88], son guiados por las pasiones, porque juzgan desde un plano natural sobre tal objeto visto y sobre tal pasión. De donde precisan ser movidos, por la visión de algo o por la pasión que surge, a huir de algo o tratar de alcanzarlo[89]. Así la oveja, al ver al lobo, necesariamente teme y huye. De igual modo el perro, al surgir la pasión de la ira, necesariamente ladra y persigue para hacer daño.

El hombre, en cambio, no es movido necesariamente por las cosas que le salen al paso ni por las pasiones que surgen en él, porque puede aceptarlas o rechazarlas. Por eso el hombre tiene libre albedrío y los animales no.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS[90]. 1. El Filósofo habla de voluntario en los animales, no en cuanto procede de la voluntad, sino en cuanto que se opone a violento, queriendo decir que se da en los animales y en los niños lo voluntario porque realizan algunas cosas espontáneamente, no porque hagan uso de la libre elección.

2. La potencia que mueve a los animales, considerada en sí misma, no se inclina a uno de los objetos opuestos más que al otro. En ese sentido decimos que puede ser movida o no serlo. Pero el juicio por el que se aplica la facultad motora a uno de los dos términos opuestos está prefijado, por lo cual no poseen libre albedrío.

3. Aunque hay en los animales cierta indiferencia respecto de las acciones, no por ello puede decirse con propiedad que haya en ellos

secundum Damascenum aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere, et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refutare; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntarium ponitur a Philosopho in brutis non secundum quod convenit cum voluntate sed secundum quod opponitur violento, ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris quia sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

2. Ad secundum dicendum quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum, et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri; sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum est determinatum, et sic non sunt liberi arbitrii.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum sive agendi

---

[87] 9 c.14 (ML 34,402).

[88] Cf. *De fide* 2 c.27 (MG 94,961A); ibid. 3 c.18 (MG 94,1076B-C).

[89] Ejemplo de Avicena en *De anima* 1 c.5 (f.5raC); ibid. 4 c.1 (f.17vaB) y c.3 (f.19rbA).

[90] Los argumentos y respuestas de este artículo inciden particularmente sobre la indeterminación que tienen las potencias de los animales para actuar o no y actuar sobre esto o aquello, aparentemente iguales a las del hombre. Tomás insiste una y otra vez que, si bien esa indiferencia es real, y por esto poseen una semejanza de libertad, cada acto de esas potencias sigue a un apetito que está determinado por un juicio fijado por la misma naturaleza, incapaz de juzgarse a sí mismo, porque no puede conocer las razones de que se juzgue operar así y no de otro modo.

libertad de acción o de actuar o no actuar. En primer lugar porque las acciones, al ser ejecutadas por el cuerpo, pueden ser forzadas o impedidas no sólo en los animales sino incluso en el hombre, debido a lo cual ni siquiera podemos decir que el hombre es libre al realizar su acción. En segundo lugar porque, aunque se dé en el animal indiferencia para obrar o no obrar, vista la acción en sí misma, sin embargo, si consideramos su orden al juicio del que procede, siempre determinado a un solo objeto, se deriva cierto carácter de obligatoriedad para las mismas acciones, de modo que no puede hallarse en ellas una razón de libertad absolutamente hablando. Y aun suponiendo que existiera en los animales algún género de libertad y algún tipo de juicio, no se seguiría que haya en ellos libertad de juicio, porque su juicio está, por naturaleza, determinado a un solo objeto.

4. Ni el empezar con versatilidad ni el proceder de la nada son considerados por el Damasceno como causa de la libertad de albedrío, sino como causa de la flexibilidad del libre albedrío hacia el mal. Tanto el Damasceno[91] como Gregorio Niseno[92] y Agustín defienden que la causa del libre albedrío es la razón.

5. Aunque la facultad motriz en los animales no esté determinada a un solo objeto, sin embargo el juicio de ellos sobre lo que ha de hacerse está ordenado a un solo objeto, como se dijo en la Solución y en la respuesta al segundo argumento.

6. Dado que los animales[93] fueron creados para servir al hombre, se dispone de ellos según la conveniencia de los hombres. Así, pues, los animales[94] son castigados por la ley divina, no porque pequen, sino para que sus dueños los hombres sean castigados, o amedrentados por

vel non agendi, tum quia actiones cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi non solum in brutis sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suae; tum etiam quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto considerata ipsa actione secundum seipsam, tamen considerato ordine eius ad iudicium a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua et iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

4. Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius Nyssenus quam etiam Augustinus rationem.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc

---

[91] *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

[92] NEMESIO, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A). Por otra parte, en vez de Agustín, parece ser PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.3, como consta arriba, a.1 obi.6.

[93] Cf., por ejemplo, Gén 1,26-28.

[94] Cf. MOISÉS MAIMÓNIDES, *Dux neutr.* 3 c.41.

la dureza del castigo, o incluso sean instruidos con el significado del misterio[95].

7. Tanto los hombres como los animales se animan con los favores y son disuadidos con castigos, mandatos o prohibiciones. Pero de un modo diferente. Está en poder de los hombres, ante la vista de unas mismas cosas, sean éstas mandatos y prohibiciones, beneficios y castigos, el elegirlas o rechazarlas mediante el juicio de la razón. Pero en los animales el juicio natural está determinado a que se acepte o se rechace algo de la misma manera que se propone y presenta. Sucede que, al recordar los favores o los castigos pasados, los animales perciben unas cosas como algo amistoso que han de intentar y esperar, y otras como algo hostil que han de rehuir y temer. Por eso tras los castigos, por la pasión de temor que aparece en ellos, son inducidos a obedecer la señal del instructor. Y no es preciso que esto suceda en los animales por la libertad de juicio, sino por la indeterminación de las acciones.

8. Según Agustín, en 9 *Super Genesim ad litteram*[96], «no hay que pensar que el precepto divino dado a los animales se dio como una voz de mando desde la nube, con palabras que las almas racionales suelen comprender y obedecer, pues ni los animales ni las aves recibieron esas facultades. Pero obedecen a Dios a su modo, aunque no con el albedrío de la voluntad racional. Pues así como él, sin moverse en el tiempo, mueve todas las cosas a su debido tiempo, los animales son movidos, en el tiempo, a cumplir sus mandatos».

quod ex eorum poena homines puniantur eorum possessores, vel terreantur ex ipsa poenae acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

7. Ad septimum dicendum quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur et flagellis prohibentur, vel praeceptis et prohibitionibus, sed diversimode, quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repraesentatis, sive sint praecepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant iudicio rationis; sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum et prosequendum vel sperandum, et aliquid quasi inimicum et fugiendum vel timendum; et ideo post flagella ex passione timoris quae inde eis insurgit, inducuntur ad oboediendum nutui instructoris; nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

8. Ad octavum dicendum quod secundum Augustinum IX Super Genesim ad litteram, praeceptum divinum brutis factum «non ita factum esse credendum est ut vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quae rationales animae audientes intelligere atque obedire solent; non enim hoc acceperunt ut possint bestiae vel aves: in suo tamen genere obtemperant Deo, non rationalis voluntatis arbitrio, sed sicut movet illa omnia temporibus opportunis non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter ut iussa eius efficiant».

---

[95] En la Sagrada Escritura el misterio es Dios y sus designios para la creación, especialmente para el hombre. Por eso las relaciones sígnicas son más complejas que las de otros lenguajes humanos. Muy frecuentemente hay dos referencias y dos sentidos. Una referencia y sentido inmediatos de la frase, la narración o la reflexión a cosas o personas; y estas cosas o personas, a su vez, son signos que se refieren a otras cosas o personas (cf. *Summa* I q.1 a.9-10). Debido a la naturaleza de su propio ser, los animales son más aptos para revelar el misterio que las cosas inanimadas.

[96] C.14 (ML 34,402).

Artículo 3

¿Tiene Dios libre albedrío? [97]

Argumentos por los que parece que Dios no tiene libre albedrío:

1. El libre albedrío [98] es una facultad de la voluntad y de la razón. Pero no es propia de Dios la razón, la cual lleva consigo un conocimiento discursivo. Dios, en cambio, conoce todas las cosas a golpe de intuición. Luego no es propio de Dios el tener libre albedrío.
2. El libre albedrío es una facultad con la que se elige el bien y el mal, tal como deja claro Agustín [99]. Pero no existe en Dios la facultad de elegir el mal. Luego no hay libre albedrío en Dios.
3. El libre albedrío [100] es una potencia que se ocupa de actos opuestos. Pero Dios no se ocupa de cosas opuestas, dado que es inmutable y no puede inclinarse al mal. Luego en Dios no existe el libre albedrío.
4. El acto propio del libre albedrío es elegir, como consta en la definición que hemos dado de él. Pero no es cosa de Dios la elección [101], porque ésta sigue al consejo, propio del que duda y averigua. Luego en Dios no hay libre albedrío.

Mas en contra está la autoridad de Anselmo, al decir que [102] si el poder pecar fuera parte del libre albedrío, ni Dios ni los ángeles lo poseerían, lo cual es evidentemente absurdo. Luego hay que mantener que Dios tiene libre albedrío.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum liberum arbitrium sit in Deo.

Et videtur quod non: liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis; sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam, Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit; ergo Deo liberum arbitrium non competit.

2. Praeterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet; sed Deo non est facultas eligendi malum; ergo in Deo non est liberum arbitrium.
3. Praeterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens; sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis nec in malum flecti possit; ergo liberum arbitrium non est in Deo.
4. Praeterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per diffinitionem inductam; electio autem Deo non competit, cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis; ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicit Anselmus, si posse peccare esset pars liberi arbitrii, Deus et angeli liberum arbitrium non haberent, quod est absurdissimum; ergo conveniens est dicere quod Deus habeat liberum arbitrium.

---

[97] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 25 a.1; *Summa* 1 q.19 a.10; *Cont. Gent.* 1 c.88.
[98] Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.24 c.3.
[99] Cf. Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.24 c.3; del mismo modo que arriba a.1 obi.6.
[100] Cf. Aristóteles, *Metaphys.* 9 c.2 (BK 1046b4), como refiere S. Th., *In Sent.* l.2 d.7 q.1 a.1 obi.1 y en esta misma obra *De veritate* q.22 a.5 sed c.5.
[101] Cf. Aristóteles, *Ethic.* 3 c.9 (BK 1113a2).
[102] Cf. *De lib. arb.* c.1 (ML 158,489B).

2. Leemos en 1 Cor 12,11: *Un solo Espíritu obra todas estas cosas y las reparte a cada uno como quiere*, que la Glosa interpreta: *conforme al libre albedrío de la voluntad*[103]. El Espíritu Santo posee, pues, libre albedrío. Y, al igual que él, el Padre y el Hijo.

SOLUCIÓN[104]. Hay que afirmar que en Dios existe libre albedrío, aunque de modo distinto de como existe en los ángeles y en los hombres. En efecto, el que Dios tenga libre albedrío implica que tiene su bondad como fin propio de su voluntad, a la que ama por naturaleza, y quiere las otras cosas como ordenadas a tal fin. Absolutamente hablando, no quiere las cosas necesariamente, como expusimos en la cuestión anterior[105], porque su bondad no necesita las cosas que se ordenan a ella, y su manifestación puede hacerse convenientemente de muchos modos. Luego el juicio de querer esta cosa o aquélla permanece libre en él, al igual que en nosotros. Por eso hemos de decir que hay libre albedrío en Dios, de igual modo que en los ángeles. Tampoco ellos quieren necesariamente lo que quieren, sino que lo quieren gracias a un juicio libre como el nuestro. Sin embargo, el libre albedrío se da de distinta manera en nosotros y en los ángeles por una parte y en Dios por otra, pues al cambiar los primeros principios es preciso que cambien las consecuen-

2. Praeterea. I Cor. XII: «Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult», glosa 'pro libero voluntatis arbitrio'; ergo Spiritus Sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione Pater et Filius.

RESPONSIO. Dicendum., quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo et in angelis et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suae finem quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem, alia vero omnia vult quasi ordinata in hunc finem, quae quidem absolute loquendo non necessario vult, ut in praecedenti quaestione ostensum est, eo quod bonitas eius his quae ad ipsam ordinantur non indiget, et eius manifestatio convenienter pluribus modis fieri potest; unde remanet ei liberum iudicium ad volendum hoc vel illud, sicut etiam et in nobis est. Et propter hoc oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter etiam in angelis; non enim etiam ipsis ex necessitate volunt quicquid volunt; et hoc quod volunt ex libero iudicio volunt sicut et nos. Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in angelis et in Deo; variatis enim

[103] Más exactamente, PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.25 c.1, tomado de AMBROSIO, *De fide* 2 c.6 (ML 16,592B), según S. TH., *Summa* 1 q.19 a.10 sed c.

[104] Todo el artículo se centra en precisar las peculiares modalidades que cobra el libre albedrío en Dios, los ángeles y los hombres, los únicos seres que lo poseen. Para ello se remite a la naturaleza de cada uno y a la índole de su conocimiento. Como la naturaleza divina es increada, en Dios el ser y su bondad se identifican y se hallan sin defecto alguno, de manera que su libre albedrío siempre está en la línea del bien; no puede fallar y elegir el mal. Las naturalezas del ángel y del hombre, en cambio, son creadas, tienen como antecesora la nada, es decir, la negación y limitación de todas las negaciones y limitaciones, por lo que su libre albedrío es susceptible de caer en el mal. Más tarde, en a.7, explicará con más extensión esta abismal diferencia entre los libres albedríos de Dios, del ángel y del hombre.

Por lo que respecta al conocimiento, los juicios del hombre que respaldan sus elecciones son racionales, es decir, sometidos a la búsqueda, el discurso temporal, la deliberación pesada y cargada de dificultades, de donde resulta un libre albedrío lento, dubitativo e incierto. Dios y el ángel, por otra parte, emiten juicios por pura intuición, de donde su libre albedrío hace elecciones prontas, fáciles y ciertas. En este sentido se dice en el a.10 que el ángel tiene una inteligencia deiforme. Así, pues, el libre albedrío del ángel se coloca entre el de Dios y el del hombre; su conocimiento dirige sus elecciones al estilo de Dios, y su naturaleza puede fallar como la del hombre inclinando la elección hacia el mal.

[105] Cf. q.23 a.4.

cias, y tal sucede en la facultad del libre albedrío que presupone dos principios cruciales: naturaleza y facultad de conocer.

Ciertamente, la naturaleza divina es distinta de la naturaleza de los hombres y de los ángeles. Aquélla, en efecto, es increada y se identifica con su existencia y su bondad. De aquí se deduce que en Dios no puede haber defecto alguno por parte del ser ni de la bondad. Por el contrario, la naturaleza humana y la angélica son creadas, su punto inicial es la nada y, como tales, susceptibles de fallos. En consecuencia, el libre albedrío de Dios no tiende, en modo alguno, hacia el mal, mientras que el del hombre y el del ángel pueden hacerlo.

El conocimiento humano, por su parte, es distinto del conocimiento de Dios y de los ángeles. En efecto, el hombre tiene un conocimiento ensombrecido [106] y llega a la adquisición de la verdad mediante el discurso. De ahí se derivan para él la duda y la dificultad en discernir y en juzgar, porque *los pensamientos de los hombres son mezquinos y nuestros razonamientos son falibles,* tal como leemos en Sab 9,14. Pero en Dios, y de algún modo también en los ángeles, se da el conocimiento simple de la verdad sin discurso ni averiguación. De ahí que no tengan lugar en ellos la duda ni la dificultad en el discernir ni en el juzgar, lo cual implica que Dios y los ángeles gocen de una pronta elección de libre albedrío, mientras que el hombre encuentra difícil elegir a causa de la incertidumbre y la duda. Por eso el libre albedrío del ángel ocupa una posición media entre el de Dios y el de los hombres, participando, en cierto modo, de ambos.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS [107]. 1. A veces se llama razón, en un sentido amplio, a todo conocimiento inmaterial, y como tal se encuentra

prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit, scilicet naturam et vim cognitivam.

Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in angelis. Natura enim divina increata est et est suum esse et sua bonitas, unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem; natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens, unde quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum, liberum vero arbitrium hominis et angeli, in suis naturalibus consideratum in malum flexibile est.

Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam et cum discursu veritatis notitiam sumentem, unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia «cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae», ut dicitur Sap. IX, sed in Deo, et in angelis suo modo, est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando: et ideo Deus et angeli habent promptam electionem liberi arbitrii, homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis participans aliqualiter cum utroque extremorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione, et sic ratio invenitur in Deo; unde etiam Dionysius inter divina

---

[106] Cf. ISAAC, *Liber de Definitionibus* (Muckle p.313).

[107] Los argumentos y sus respuestas están plenamente orientados a resaltar la modalidad propia del libre albedrío divino, en el sentido que no es propiamente racional, no puede

en Dios. De ahí que Dionisio, en *De divinis nominibus* 7 [108], ponga la razón entre los nombres divinos. En una segunda acepción, se toma propiamente como facultad cognoscitiva que hace uso del discurso. Así considerada, la razón no existe en Dios ni en los ángeles, sino únicamente en el hombre. Puede decirse, por lo tanto, que la razón en la definición de libre albedrío está tomada bajo la primera acepción. Pero, si se toma bajo la segunda, estamos hablando del libre albedrío tal como se halla en el hombre.

2. El poder elegir el mal no es esencial al libre albedrío, sino que se deriva del mismo en una naturaleza creada, que es susceptible de fallo.

3. La voluntad divina se ordena a cosas opuestas, no de tal modo que primero quiera algo y después no lo quiera, lo cual iría en contra de la inmutabilidad de Dios. Tampoco significa que pueda querer el bien y el mal, lo cual equivaldría a admitir en Dios la posibilidad de un defecto. Significa que puede querer o no querer un objeto concreto.

4. El hecho de que la elección sea posterior al consejo, el cual conlleva inquisición, le conviene a la elección que funciona en una naturaleza racional, que percibe el conocimiento de la verdad a través del discurso de la razón. Pero en una naturaleza intelectual, que goza de la simple intelección de la verdad, se alcanza la elección sin previa inquisición. Tal es la elección característica de Dios.

nomina rationem ponit VII cap. De divinis nominibus. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu, et sic ratio nec in Deo nec in angelis invenitur sed in hominibus tantum. Potest ergo dici quod ratio in diffinitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem; si vero sumatur in secunda acceptione tunc diffinitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

2. Ad secundum dicendum quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii sed consequitur liberum arbitrium secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret, sed quia potest velle hoc et non velle.

4. Ad quartum dicendum quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente; et sic electio in Deo est.

---

elegir el mal, ni es versátil queriendo ahora una cosa y luego la opuesta, ni se rige por el consejo.

[108] § 4 (MG 3,872C; Dion. 408).

Artículo 4

¿Es el libre albedrío potencia o no? [109]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío no es una potencia [110]:

1. El libre albedrío, según Agustín [111], *es la facultad de la voluntad y de la razón*. Ahora bien, facultad significa poder fácil [112]. Y dado que la facilidad de la potencia procede del hábito, puesto que, según el mismo Agustín [113], el hábito es por lo que alguien puede obrar fácilmente, parece que el libre albedrío es un hábito.

2. Dentro de las operaciones, unas son morales y otras naturales. Pero la facultad que se ordena a las operaciones morales es hábito, no potencia, como quedó probado al tratar de las virtudes morales. Luego también el libre albedrío, que aporta una facilidad para las operaciones naturales, es un hábito y no potencia.

3. Según el Filósofo, en *Phys.* 2 [114], si la naturaleza construyera una nave, la construiría al estilo del arte. Luego la facilidad natural es de la

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum liberum arbitrium sit potentia vel non.

Et videtur quod non: liberum enim arbitrium secundum Augustinum «est facultas voluntatis et rationis»; facultas autem dicitur quasi facilis potestas; cum ergo potentiae facilitas ex habitu proveniat quia secundum Augustinum habitus est quo facile quis agere potest, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

2. Praeterea, operationum quaedam sunt morales, quaedam naturales; sed facultas quae est ad operationes morales est habitus non potentia sicut patet de virtutibus moralibus; ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus non potentia.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Physicorum, si natura faceret navim faceret eam sicut ars; ergo facilitas naturalis est eiusdem conditionis cuius est facilitas

---

[109] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.1; *Summa* 1 q.83 a.2.

[110] En los artículos 4-6, la Cuestión accede a tratar el segundo haz de problemas, los de índole categorial, como indica la envergadura de la misma. Tomás centra su atención particularmente en el libre albedrío del hombre, preguntando en el a.4 si se ha de colocar en la especie de cualidad denominada potencia. Responde afirmativamente, pero no deja claro si se trata de una o varias potencias, cosa que resuelve en a.5 a favor de la unicidad. Sin embargo tampoco resulta diáfano si el libre albedrío es el entendimiento o la voluntad, decidiéndose a favor de la voluntad en el a.6. Esta gran desconocida de la psicología actual, según dijera Piaget, es precisamente la sede de la libertad, el valor más preciado de la Ilustración europea.

Los argumentos opuestos a la tesis recorren las principales alternativas a la potencia. El grupo 1-11 trata de probar que el libre albedrío parece encajar mejor en la especie de cualidad llamada hábito, mientras 12-13 lo ven más afín al acto. El 14 lo concibe como perteneciente a la misma esencia humana, y el 15 declara la imposibilidad de ser potencia por la índole de su acto. La tesis tiene su importancia (cf. *Summa* 1 q.83 a.2). Pues si el libre albedrío es hábito, y éste es según la opinión común determinadamente bueno o malo, la libertad no podrá abarcar el bien y el mal, lo cual contradice la más elemental experiencia. Si es acto, sólo se tendrá cuando se produce tal acto; si pertenece a la esencia, siempre estaría en acto, cosa que también contradice la experiencia.

[111] Más exactamente, Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.24 c.3. Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale* I, ed.2, p.64 n.3.

[112] Cf. Hugo de S. Víctor, *Liber derivationum* s.v. fagio (ms. París B.N. lat. 7625A, f.53va).

[113] *De bono coniug.* c.21 (ML 40,390), como se dice en *De veritate*, q.14 a.3 obi.8.

[114] Aristóteles, *Phys.* 2 c.14 (BK 199b28).

misma índole que la que se adquiere mediante el arte. Ahora bien, la facilidad procedente del arte es un hábito adquirido por las obras, como puede verse claramente en el tratado de las virtudes morales, de tal modo que podemos decir que se hace con el arte todo cuanto se hace con la razón. Por consiguiente, la facultad o facilidad natural que es el libre albedrío ha de ser un hábito.

4. Según el Filósofo en *Ethic.* 2[115], los hábitos son algo que nos ayuda a obrar de manera cualificada, mientras que las potencias nos ayudan simplemente a obrar. Pero el libre albedrío no se refiere sólo a aquello con lo que obramos sino a aquello con lo que obramos de manera cualificada, a saber, libremente. Así pues, el libre albedrío designa un hábito.

5. Podría decirse que el texto anterior implica que, cuando decimos que el hábito es algo con lo que obramos de manera cualificada, debe entenderse que actuamos bien o mal.—Pero en contra de eso tenemos que lo que es esencial al hábito, es común a todo hábito. Ahora bien, el obrar bien o mal no es común a todo hábito, porque los hábitos especulativos[116], al parecer, no entrañan que se obrará bien o mal con ellos. Por lo tanto, el obrar bien o mal no es esencial al hábito.

6. Aquello que se pierde por el pecado no puede ser potencia, sino que es hábito. Pero el libre albedrío se pierde por el pecado, ya que, como dice Agustín[117], *el hombre, al usar mal el libre albedrío, se perdió y perdió el mismo libre albedrío.* Por lo tanto, el libre albedrío es hábito, no potencia.

quae fit per artem; sed facilitas quae fit per artem est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur; ergo et facultas sive facilitas naturalis quae est liberum arbitrium erit habitus quidam.

4. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, habitus sunt secundum quos nos aliqualiter agimus, potentiae vero secundum quas simpliciter agimus; sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus sed id quo aliqualiter agimus scilicet libere; ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicebat quod cum dicitur habitus est quo aliqualiter agimus, intelligendum est bene vel male.—Sed contra, illud quod est de ratione habitus omni habitui est commune; sed bene et male agere non est commune omni habitui, nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male ut videtur; ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

6. Praeterea, id quod tollitur per peccatum non potest esse potentia sed habitus; liberum autem arbitrium tollitur per peccatum, quia ut Augustinus dicit, «Homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum»; ergo liberum arbitrium est habitus et non potentia.

---

[115] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.5 (BK 1105b23).

[116] Según la tradición filosófica griega, lo especulativo humano se desarrolla en la pura contemplación de la verdad de las cosas. Tomás recoge esta tradición y pone en el entendimiento tres grandes hábitos especulativos, como son el intelecto de los principios primeros *(intellectus principiorum),* la ciencia *(scientia)* y la sabiduría *(sapientia).* El arte y la prudencia, en cambio, tienen razón de hábitos intelectivos operativos, si bien la última manifiesta también fuerte condición de virtud moral (cf. *Summa* 1-2 q.57).

[117] Cf. *Enchir.* c.30 (PL 40,246).

7. Podría replicarse que el texto anterior de Agustín se refiere a la libertad de la gracia que tiene razón de hábito.—Pero el mismo Agustín dice que *nadie hace mal uso* del hábito de la gracia[118]. Por consiguiente, la libertad de albedrío, de la cual hay quienes hacen mal uso, no puede entenderse como libertad de gracia.

8. Bernardo[119] dice que el libre albedrío es *el hábito del alma libre de sí misma.* Luego venimos a la misma conclusión: el libre albedrío es un hábito.

9. Es más fácil proceder a un acto cognoscitivo que a uno operativo. Ahora bien, a la potencia cognoscitiva se le asignó un hábito natural, cual es el intelecto de los principios, que se halla en lo más elevado del conocimiento. Por eso, a la potencia operativa o motiva se le asignó también un hábito natural. Como, por otra parte, el libre albedrío ocupa el primer rango dentro de las potencias motivas, parece ser un hábito o una potencia perfeccionada por un hábito.

10. La potencia queda restringida sólo por el hábito. Ahora bien, la voluntad y la razón quedan restringidas en el libre albedrío, ya que la voluntad[120] abarca lo posible y lo imposible, mientras que el libre albedrío abarca solamente lo posible. De modo semejante, la razón se refiere a cosas que están y no están en nosotros, mientras que el libre albedrío[121] sólo a las que están en nosotros. Luego el libre albedrío significa un hábito.

11. Así como la potencia expresa algo sobreañadido a la esencia, así la facultad expresa algo sobreañadido a la potencia. Ahora bien, lo que se sobreañade a la potencia es el hábito. Entonces, dado que el libre albedrío es una facultad, parece que designa un hábito.

7. Sed dicebat quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiae quae est per habitum.—Sed contra, habitu gratiae, secundum Augustinum, «nullus male utitur»; ergo libertas arbitrii qua aliquis male utitur non potest libertas gratiae intelligi.

8. Praeterea, Bernardus dicit quod liberum arbitrium est «habitus animi liber sui», et sic idem quod prius.

9. Praeterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis; sed potentiae cognitivae datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis; ergo et potentiae operativae sive motivae datus est aliquis habitus naturalis; cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus vel potentia per habitum perfecta.

10. Praeterea, potentia non restringitur nisi per habitum; sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio; voluntas enim est possibilium et impossibilium, cum tamen liberum arbitrium non sit impossibilium; similiter ratio est eorum quae sunt in nobis et eorum quae non sunt in nobis; liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis; ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Praeterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiae, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiae; quod autem superadditur potentiae est habitus; cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

---

[118] *De lib. arb.* 2 c.19 (ML 32,1268) y *Retract.* 1 c.9 (ML 32,597). Véase PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.27 c.5.

[119] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.1 (ML 182,1002C).

[120] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.5 (BK 1111b20).

[121] Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.40 (MG 40,768A-B; y DAMASCENO, *De fide* 2 c.26 (MG 94,957D).

12. Dice Agustín[122] que el libre albedrío es *un movimiento vital y racional del alma*. Pero el movimiento hace referencia al acto. Luego el libre albedrío es acto y no potencia.

13. Según Boecio[123], *el juicio es un acto del que juzga*, y albedrío equivale a juicio. Luego el albedrío es un acto. El hecho de que se añada libre no lo arrastra fuera del género acto, porque también se dicen libres los actos que están bajo el poder del agente. Por lo tanto, el libre albedrío es acto y no potencia.

14. Según Agustín, en el libro *De Trinitate*[124], lo que supera al propio sujeto está en él esencialmente y no de un modo accidental[125]; de donde prueba que el amor y el conocimiento están esencialmente en la mente, pues ésta no sólo se ama y se conoce a sí misma, sino a otros objetos. Ahora bien, el libre albedrío va más allá de su propio sujeto, porque el alma, mediante el libre albedrío, actúa sobre las cosas que están fuera de ella. Luego el libre albedrío reside en el alma de un modo esencial y, por ello, no es potencia, ya que las potencias son algo añadido a la esencia.

15. Ninguna potencia pasa al acto por sí misma. Pero el libre albedrío[126] pasa al acto cuando quiere. Luego no es potencia.

MAS EN CONTRA está la autoridad del Filósofo, quien dice, en *Ethic.* 4[127], que *hay tres elementos en el alma: la potencia, el hábito y la*

12. Praeterea, Augustinus dicit quod liberum arbitrium est «vitalis et rationalis animae motus»; sed motus actum nominat; ergo liberum arbitrium est actus et non potentia.

13. Praeterea, «iudicium» secundum Boetium, «est actus iudicantis»; arbitrium autem idem est quod iudicium, ergo et arbitrium est actus; sed hoc quod additur liberum non trahit extra genus actus, quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis; ergo liberum arbitrium est actus et non potentia.

14. Praeterea, secundum Augustinum in libro De Trinitate, illud quod excedit suum subiectum, inest alicui essentialiter non accidentaliter: unde probat quod amor et notitia insunt menti essentialiter, quia mens non solum seipsam amat et cognoscit sed etiam alia; liberum autem arbitrium extendit se ultra subiectum, quia anima libere agit in ea quae sunt extra ipsam; ergo liberum arbitrium essentialiter inest animae, et ita non est potentia cum potentia essentiae superaddatur.

15. Praeterea, nulla potentia educit se in actum; sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit; ergo liberum arbitrium non est potentia.

SED CONTRA, secundum Philosophum in II Ethicorum «tria sunt in anima: potentia, habitus et passio»; liberum autem arbitrium non est passio cum sit in superiori animae

---

[122] Cf. PS.-AGUSTÍN, *Hypognosticon* 3 c.4 (ML 45,1623).

[123] Cf. *De consol.* 5 pr.4 (ML 63,850B).

[124] 9 c.4 (ML 42,963ss).

[125] Efectivamente, Tomás extrae este principio de 9, c.4, donde Agustín lo aplica al amor y al conocimiento, mientras el argumento lo extiende también al libre albedrío. Dice Agustín que el amor y el conocimiento no pueden ser tratados como accidentes del sujeto mente. Pues el accidente nada es fuera de la relación a su propio sujeto, no vuela de sujeto a sujeto; el color y la figura de un cuerpo no pueden ser color y figura de otros cuerpos. La mente, en cambio, se conoce y ama a sí misma y a las demás cosas, de modo que es conocimiento y amor de la mente y de las demás cosas.

[126] Cf. AVERROES, *In De anima* 3 comm.18 (VI[1], 161B), según refiere el mismo S. TH. en esta obra *De veritate* q.12 a.1 obi.1.

[127] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.5 (BK 1105b20).

pasión. El libre albedrío no es una pasión, porque se halla en la parte superior del alma, mientras que la pasión [128] y la cualidad pasible [129] sólo se dan en la parte sensitiva. Tampoco es hábito, por ser sujeto de la gracia. Está en relación con la gracia, según Agustín [130], como el caballo con el jinete. Pero un hábito no puede ser sujeto de otro hábito. Luego, por exclusión, el libre albedrío es potencia.

2. Parece que la diferencia entre potencia y hábito consiste en que la potencia, que dice relación a cosas opuestas, pasa a decir relación a una sola bajo el influjo del hábito. Pero el libre albedrío significa algo que hace referencia a cosas opuestas [131], sin estar determinado, en modo alguno, a una sola. Luego es potencia y no hábito.

3. Dice Bernardo [132]: *Quita el libre albedrío y nada se salva*. Pero lo que se salva es el alma o su potencia. Por lo tanto el libre albedrío, al no ser el alma, porque pertenece únicamente a la parte superior de la misma, sólo puede ser potencia.

4. El Maestro escribe en el 2 d.24 [133]: *Aquella potencia racional del alma que es capaz de querer el bien o el mal distinguiendo entre ambos se llama libre albedrío*. Por lo tanto, el libre albedrío es potencia.

5. Dice Anselmo [134] que *el libre albedrío es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por sí misma*. Luego el libre albedrío es potencia.

parte, passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus cum sit subiectum gratiae: habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum, ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subiectum, ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

2. Praeterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quae se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum; sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum; ergo liberum arbitrium est potentia et non habitus.

3. Praeterea, Bernardus dicit «Tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur»; sed id quod salvatur est anima vel animae potentia: ergo liberum arbitrium, cum non sit anima quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

4. Praeterea, Magister dicit in II Sententiarum XXIV dist. «Illa animae rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur»; et sic liberum arbitrium est potentia.

5. Praeterea, Anselmus dicit quod «liberum arbitrium est potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se», et sic idem quod prius.

---

[128] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 7 c.6 (BK 248b27).

[129] En *Categorías*, c.8, libro asignado a Aristóteles durante siglos, el género supremo de ser cualidad se divide inmediatamente en las especies supremas potencia e impotencia, hábito y disposición, pasión y pasible cualidad, forma y figura. Pone como ejemplos de pasiones lo dulce y amargo, lo cálido y frígido, lo suave y áspero, la blancura y negrura; de cualidades pasibles, el color pálido del alarmado y el encendido del avergonzado.

[130] PS.-AGUSTÍN, *Hypognosticon* 3 c.11 (ML 45,1632, según S. TH., *Summa* 1-2 q.110 a.4 obi.1).

[131] Se refiere principalmente a la oposición entre el obrar bien y mal; el hábito inclina siempre a una parte de la oposición, siendo determinadamente bueno o malo.

[132] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.1 (ML 182,1002B).

[133] Cf. c.3.

[134] Cf. *De lib. arb.* c.3 (ML 158,494B). Ibid. c.13 (ML 158,505A).

SOLUCIÓN [135]. Hay que admitir que el libre albedrío, si nos atenemos al significado de la palabra, expresa un acto. Pero, del modo usual de hablar, pasó a significar lo que es principio del acto. En efecto, cuando decimos que es propio del hombre el tener libre albedrío no queremos decir que ejerza realmente el acto de juzgar con libertad, sino que tiene en sí la capacidad de juzgar libremente. De ahí que, si ese acto, que consiste en juzgar libremente, tiene en sí mismo algo que supere la fuerza de la potencia, en ese caso el libre albedrío significará el hábito o la potencia perfeccionada por él, al igual que el airarse moderadamente significa algo que supera a la potencia del irascible. Efectivamente, la potencia del irascible no puede moderar por sí misma la pasión de la ira, a no ser que sea perfeccionada por un hábito, por medio del cual se imprima en ella la moderación de la razón. Pero si juzgar libremente no supera la fuerza de la potencia, el libre albedrío no significará esencialmente más que potencia; del mismo modo que el airarse no excede la fuerza de la potencia irascible, de donde su principio propio es potencia y no hábito.

Ahora bien, es cosa probada que el juzgar, si no se le añade nada, no supera la fuerza de la potencia, por ser acto de una potencia, en concreto, de la razón, sin necesidad de agregarle un hábito. Y la adición

RESPONSIO. Dicendum quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum, sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habeat in se unde possit libere iudicare; unde si iste actus qui est libere iudicare habeat in se aliquid quod vim potentiae excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam, sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari iram passionis non potest irascibilis per seipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare non importet in se aliquid quod vim potentiae excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute, sicut irasci non excedit vim potentiae irascibilis; unde proprium eius principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiae, eo quod est alicuius potentiae actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur libere, similiter vim potentiae non excedit nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate

---

[135] Partiendo el razonamiento del nombre, reconoce que libre albedrío significa acto, pero el mismo uso del vocablo cambió su semántica para referirse al principio del acto. ¿Tal principio es hábito, potencia fortalecida por un hábito o simplemente potencia? El acto mismo, que significa juicio libre, sólo requiere potencia. Pues, por parte del juicio, no excede la potencia de la razón, y por parte del libre, la potencia de la voluntad. El juicio libre remite a las dos potencias, pero mutuamente relacionadas, de modo que según Aristóteles en *Ethic* 6 c.2, la elección, el acto por excelencia del libre albedrío, cabe interpretarla como entendimiento relacionado con el apetito o como apetito relacionado con la razón. Tomás ha conseguido explicar que el libre albedrío se encuadra en el concepto categorial de potencia. Queda aún por dilucidar la precisa opinión de Aristóteles, la relación mutua de entendimiento y voluntad, si se trata de una o varias potencias, y, supuesto que sea una, si se identifica con la voluntad. Tampoco justifica ese paso que hace aquí del juicio racional libre al acto de elección. Hay que esperar a los dos próximos artículos para aclarar todo esto.

Nemesio de Emesa (s. IV-V) refleja bien esta confusión al creer que la elección «es algo mixto integrado por consejo, juicio y apetito, aunque en sí misma no es solamente apetito ni juicio ni consejo, sino algo compuesto de todo eso» *(De natura hominis* c.23, MG 40,754B-C).

libremente tampoco supera la fuerza de la potencia, puesto que se dice de algo que se hace libremente cuando está al alcance de quien lo hace. Pero nos compete que algo esté en nuestro poder a causa de una potencia, no de un hábito; en concreto, a causa de la voluntad. Por ello, el libre albedrío no hace referencia a un hábito sino a la potencia de la voluntad o de la razón, ordenadas la una a la otra. Pues de esta manera tiene lugar el acto de la elección, la cual procede de una potencia en orden a la otra, conforme a lo que el Filósofo dice en *Ethic.* 6[136]: la elección es del apetito intelectivo o del entendimiento apetitivo.

Por lo dicho se comprende adecuadamente por qué algunos se inclinaron a sostener que el libre albedrío era un hábito. Unos[137] lo hicieron basándose en lo que el libre albedrío añade a la voluntad y a la razón, a saber, el orden de la una a la otra. Pero esto no puede considerarse hábito en sentido propio, ya que el hábito es una cualidad conforme a la cual la potencia se inclina al acto[138]. Otros[139] dijeron que el libre albedrío era una potencia habitual, basándose en la facilidad con que juzgamos libremente. Pero esto, como ya queda dicho, no supera la noción de potencia.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que una cosa es fácil en un doble sentido: porque no choca con ningún impedimento o porque se le ha añadido una ayuda. La facilidad propia del hábito se debe a la ayuda sobreañadida, ya que el hábito inclina la potencia hacia el acto. Pero la palabra libre albedrío no hace referencia a dicha facilidad, pues esencialmente no se inclina más hacia un acto que hacia otro, sino que

facientis; esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem. Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit in VI Ethicorum quod electio est appetitus intellectivi vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto, nam habitus est qualitas quaedam secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualem potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere iudicamus; sed hoc, ut iam dictum est, rationem potentiae non excedit.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse facile dupliciter: uno modo propter remotionem impedimenti, alio modo propter appositionem adiutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adiutorii appositionem, nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se non inclinatur in unum magis quam in aliud, sed nominat facilitatem quae est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non

---

[136] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.2 (BK 1139b4).

[137] BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.25 p.1 q.4.

[138] El mutuo orden de entendimiento y voluntad que contiene el libre albedrío no puede ponerse bajo el concepto de hábito, pues éste con la disposición comprende una de las cuatro especies supremas de la categoría de cualidad, mientras cualquier orden ha de situarse en la de relación.

[139] *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.390 (p.468).

hace referencia a la facilidad que se origina gracias a la remoción de obstáculos; es decir, en cuanto no se impide al libre albedrío ejercer su propia acción por algo que lo coaccione. Por eso Agustín con propiedad llamó al libre albedrío facultad, y no facilidad, porque parece que la facultad lleva consigo algo que esté en poder de quien la posee.

2-3. Hemos de decir lo mismo a los argumentos 2 y 3, que se basan en la facilidad del hábito.

4. Pueden considerarse dos modos en el acto. Uno pertenece a la razón de hábito, como cuando algo se hace bien o mal, y otro a la razón de potencia, como el conocer de modo inmaterial es propio del entendimiento por la misma naturaleza de la potencia. El modo incluido en lo que yo llamo juzgar libremente no pertenece a un hábito sobreañadido, sino a la misma razón de potencia, como ya hemos dicho.

5. Falta la solución al quinto argumento.

6. Hay que decir que, cuando el hombre hizo mal uso del libre albedrío, no lo perdió totalmente, sino tan sólo en parte, en cuanto que, después de pecar, no puede estar libre de pecado como lo estaba antes de pecar.

7. Aunque nadie puede hacer mal uso de la gracia, cuando se posee el libre albedrío también se puede hacer mal uso de la libertad de la gracia, en el mismo sentido en que se dice que hacemos mal uso de algo que es principio de mal uso, como la potencia y el hábito[140]. Por otra parte, así como puede decirse que hacemos mal uso de algo como objeto, también se da el mal uso de las virtudes y de la gracia. Esto es evidente en quienes presumen de las virtudes.

impeditur aliquo cogente a propria operatione. Et ideo Augustinus proprie liberum arbitrium facultatem nominavit non facilitatem, quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

2-3. Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quae procedunt de facilitate habitus.

4. Ad quartum dicendum quod in actu duplex modus potest considerari: unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere iudicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiae rationem pertinet, ut dictum est.

5. [Deest solutio ad quintum].

6. Ad sextum dicendum quod homo male utendo libero arbitrio non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid, quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato sicut poterat ante peccatum.

7. Ad septimum dicendum quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiae libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut obiecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

---

[140] La libertad que concede la gracia es la de un libre albedrío vigorizado por la misma para desarrollar el bien que conduce en último término a la glorificación del hombre. Sin embargo, el libre albedrío en este estado de la libertad de gracia sigue aún con la potencia de inclinarse al mal. Es imposible, por consiguiente, usar mal la misma gracia; pero el libre albedrío puede utilizar mal la predicha libertad de gracia. No sucederá así con la libertad de gloria (cf. a.8).

8. Bernardo toma el hábito en sentido impropio, significando cualquier facilidad.

9. Una potencia puede necesitar el hábito por dos razones. En primer lugar, porque la operación a la que debe dar origen supera la capacidad de la misma, aunque no supere la fuerza de toda la naturaleza humana. En segundo lugar, porque supera la capacidad de toda la naturaleza. En este segundo caso, todas las potencias del alma, tanto intelectivas como afectivas, necesitan de hábitos para producir actos meritorios, porque no pueden hacer tales actos si no se les añaden los hábitos de la gracia.

Bajo el primer punto de vista, necesita de hábito el entendimiento, porque no puede entender una cosa si no se hace semejante a ella mediante una especie inteligible y pasa al acto por ella; pero cierta ordenación de las especies produce el hábito. Por la misma razón necesitan hábitos las potencias apetitivas inferiores, es decir, la irascible y la concupiscible. De ahí que sean perfeccionadas por las virtudes morales, puesto que el hecho de que sus actos sean moderados no supera la naturaleza humana, pero sí la capacidad de dichas potencias. De aquí se deduce la necesidad de que se imprima en ellas lo propio de una potencia superior, la razón, y este sello de la razón en las potencias inferiores perfecciona formalmente las virtudes morales.

Por lo que se refiere a la potencia afectiva superior, no precisa en este sentido de hábito alguno[141], porque tiende por naturaleza al bien connatural a ella misma como a su objeto propio. De donde se deduce que, para querer el bien, sólo necesita que le sea mostrado por medio de la potencia cognoscitiva. Por eso los filósofos no pusieron en la voluntad ningún hábito natural ni adquirido, sino que, para dirigir las potencias operativas, asignaron la prudencia a la razón, y la templanza, la fortaleza

8. Ad octavum dicendum quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

9. Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget: primo quidem quia operatio quae est per potentiam educenda excedit vim potentiae, quamvis non excedat vim totius naturae humanae; alio modo quia totius naturae vim excedit, et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animae potentiae, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivae sive intellectivae, quia in huiusmodi actus non possunt nisi habitus gratiae superaddantur.

Primo autem modo indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem; unde oportet species intelligibiles superaddi quibus in actum exeat intellectus, specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit. Et eadem ratione appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus; quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum; unde oportet quod id quod est superioris potentiae, scilicet rationis, eis imprimatur, et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales.

Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium obiectum; unde ad hoc quod velit bonum non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam. Et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum, sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et forti-

[141] Tomás respeta aquí el parecer de los filósofos, pero en otros lugares considerará la justicia como un hábito adquirido de la voluntad (cf. *Summa* 2-2 q.85).

y otras virtudes morales al apetito irascible y al concupiscible. Pero, según los teólogos, debe ponerse en la voluntad el hábito de la caridad para los actos meritorios.

10. Esta limitación de la razón y de la voluntad no se realiza mediante un hábito sobreañadido, sino mediante la ordenación de una potencia a otra.

11. La facultad que tiene lugar por la inclinación del hábito añade a la potencia algo que es de naturaleza distinta, es decir, la razón de hábito. Pero la facultad que se refiere a la remoción de coacción añade una determinada naturaleza a la propia de la potencia, la cual, no obstante, pertenece a la misma naturaleza de potencia; pues la diferencia que se sobreañade al género pertenece a la naturaleza de la especie[142].

12. Agustín define el libre albedrío por su acto propio, porque las potencias[143] se conocen por sus actos. De ahí que aquella atribución no sea esencial sino causal.

13. Según la índole del vocablo, libre albedrío designa un acto, pero, conforme al lenguaje usual hablado, la palabra pasó a significar el principio del acto.

14. El conocimiento y el amor pueden ser comparados con la mente bajo dos aspectos. Primeramente, como al sujeto que ama y conoce, y en este sentido no superan a la mente misma ni se apartan de la semejanza con otros accidentes. En segundo lugar, como al objeto amado y conocido. Y bajo este segundo aspecto superan a la mente, porque ésta no sólo se ama y conoce a sí misma sino también otras cosas; de donde

tudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili; sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

10. Ad decimum dicendum quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed per ordinem unius potentiae ad aliam.

11. Ad undecimum dicendum quod facultas quae est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturae, scilicet habitum; sed facultas quae est per remotionem coactionis addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae, sicut differentia quae superadditur generi pertinet ad naturam speciei.

12. Ad duodecimum dicendum quod Augustinus diffinit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiae per actus cognoscuntur; unde praedicatio illa non est essentialis sed causalis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem: uno modo ut ad amantem et cognoscentem, et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine; alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam, et sic excedunt mentem, quia

---

[142] Para prorrumpir en el acto de elección, el libre albedrío no necesita hábito alguno sobreañadido a la potencia; le basta su potencia. Para realizar lo elegido, necesita muchas veces remover obstáculos, cosa que se logra por alguna potencia. Luego en uno y otro caso no se sale del género potencia.

[143] Que las potencias se conocen por sus objetos puede verse en ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.6 (BK 415a18), como refiere S. TH., *In Sent.* l.1 d.48 a.2 obi.2, ibid. l.2 d.38 a.4 obi.1. Y que las potencias se conocen por sus actos consta en Aristóteles en el lugar citado, como lo refiere asimismo S. TH., *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.2 obi.3, ibid. l.4 d.18 q.1 a.1 qa.2.

pierden la semejanza con los accidentes. Los otros accidentes, en efecto, por lo que toca a la relación que guardan con el sujeto, no se comparan con algo exterior a él, sino que tal comparación surge al obrar, aunque siempre permanecen inherentes al sujeto. Así pues, el amor y el conocimiento, bajo un aspecto, se comparan con el sujeto y con las cosas exteriores; pero, bajo otro aspecto, sólo se comparan con el sujeto. Luego no es preciso que sean esenciales a la mente, sino en cuanto ésta es conocida y amada por su esencia [144].

15. Falta la respuesta al argumento 15.

Artículo 5

¿Es el libre albedrío una sola potencia o varias? [145]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío está formado por varias potencias [146]:

1. Como dice Agustín [147], el libre albedrío es *la facultad de la voluntad y de la razón*. Pero la razón y la voluntad son potencias distintas. Luego el libre albedrío pertenece a varias potencias.

mens non solum se amat et cognoscit sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra, sed agendo comparantur ad extra inhaerendo ad subiectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subiectum et ad ea quae sunt extra, quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum; sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

15. [Deest solutio ad quintum decimum].

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures.

Et videtur quod sit plures potentiae: ut enim dicit Augustinus, liberum arbitrium est «facultas voluntatis et rationis»; ratio autem et voluntas sunt diversae potentiae; ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

---

[144] Empeñado Agustín en considerar la mente, el conocimiento y el amor como una imagen global de la Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo, no subraya la real distinción de los tres en su propia esencia, aunque establece entre ellos diferencias relacionales. Tomás no comparte semejante posición, si bien no lo dice expresamente aquí, jugando con una hábil distinción para evitar la aporía de Agustín por lo que respecta al libre albedrío. Su doctrina distingue realmente el alma de sus potencias, y éstas de sus actos y hábitos. El alma se dice ser racional porque el entendimiento produce discursos que calificamos de racionales.

[145] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.2.

[146] Según el artículo anterior, al juicio racional libre concurren el entendimiento y la voluntad. Por otra parte, los actos libres parecen multiplicarse en la misma proporción específica que los actos de las potencias. Pues decimos poseer un hablar o no hablar libre, lo mismo que ver, oír y palpar, imaginar, desear, esperar, odiar, etc. Parece pues que, a juzgar por las dos situaciones citadas, el libre albedrío se compone de dos o más potencias. La objeción 2 se refiere a la segunda situación, mientras las otras cuatro a la primera.

[147] Cf. *supra* a.4, n.111.

2. Las potencias[148] se conocen por sus actos. Pero al libre albedrío se le atribuyen actos de distintas potencias, ya que, como dice el Damasceno en el libro 2 *De arbitrio*[149], *se dan en nosotros cosas tales como movernos y no movernos, hacer fuerza y no hacerla, apetecer y no apetecer* y otras semejantes, que ciertamente pertenecen a varias potencias. Por consiguiente, el libre albedrío está constituido por varias potencias.

3. Boecio, en el libro *De consolatione*[150], atribuye el libre albedrío a las *sustancias divinas*, es decir, a los ángeles, porque en ellos hay *juicio perspicaz y voluntad no contaminada*. Pero la perspicacia en el juicio pertenece a la razón. Luego el libre albedrío incluye en sí mismo la voluntad y la razón, lo cual demuestra que está constituido por varias potencias.

4. Podría decirse que se trata de una potencia que posee la virtualidad de dos.—Pero en contra está el hecho de que, así como en la parte superior del alma se encuentran la facultad cognoscitiva y la afectiva, sucede lo mismo en su parte inferior. Ahora bien, en ésta no hay ninguna potencia que reúna en sí la virtualidad de la facultad cognoscitiva y de la afectiva. Luego tampoco se da en la parte superior.

5. Dice Boecio, en el libro *De consolatione philosophiae*[151], que *es extrema la esclavitud cuando las mentes humanas dadas al vicio se ensombrecen rápidamente con la nube de la ignorancia y se turban con afectos perniciosos*. Pero la esclavitud de la que habla ese pasaje se opone al libre albedrío. Por consiguiente, éste incluye en sí la razón y el afecto, lo cual confirma nuestra tesis anterior.

POR LO CONTRARIO, se dice que el hombre[152] es un mundo menor en cuanto que en él se encuentra una semejanza con el mundo mayor. Pero

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus; sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum; ut enim dicit Damascenus in II libro de libero arbitrio, «in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere» et alia huiusmodi, quae certum est ad plures potentias pertinere; ergo liberum arbitrium est plures potentiae.

3. Praeterea, Boetius dicit in libro De consolatione «Divinis substantiis», scilicet angelis, liberum arbitrium secundum hoc inest quia est in eis «perspicax iudicium et voluntas incorrupta»; sed perspicacitas iudicii ad rationem pertinet; ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem, et ita liberum arbitrium est plures potentiae.

4. Sed dicebat quod est una potentia habens virtutem duarum.—Sed contra, sicut in parte superiori animae invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori; sed in parte superiori non est aliqua potentia quae habeat in se virtutem cognitivae et affectivae; ergo nec in parte inferiori.

5. Praeterea, Boetius dicit in libro De consolatione philosophiae quod «extrema servitus est, cum mentes humanae vitiis deditae mox inscientiae nube caligant et perniciosis turbantur affectibus»; servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur: ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum, et sic idem quod prius.

SED CONTRA, homo dicitur minor mundus, in quantum in eo maioris mundi similitudo invenitur; sed in maiori mundo non inveniuntur duae extremae naturae sine

---

[148] Cf. *supra* a.4, n.35.
[149] DAMASCENO, *De fide* 2 c.26 (MG 94,960A).
[150] 5 pr.2 (ML 63,836A).
[151] Ibid.
[152] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 252b26), como refiere S. TH., *Summa* 1-2 q.2 a.8 obi.2.

en el mundo mayor no se encuentran dos naturalezas extremas sin una naturaleza media. Por lo tanto, tampoco en el hombre se hallan dos potencias extremas sin una intermedia. Se encuentra empero en él una potencia que siempre tiende al bien, la sindéresis [153], y otra, en cierto modo opuesta, que se inclina hacia el mal, la sensualidad [154]. Por ello se encuentra también otra potencia que se ordena al bien y al mal, y ésta es el libre albedrío. De este modo, parece que el libre albedrío es una sola potencia.

SOLUCIÓN. Hay que afirmar que el hecho de que algunos [155] decidieran sostener que el libre albedrío estaba formado por varias potencias se debió a un doble motivo. En primer lugar, veían que, mediante él, los hombres podían llegar a realizar actos de diversas potencias. De ahí que, según ellos, el libre albedrío fuera como un todo universal [156] respecto de todas las potencias [157]. Ahora bien, esto no puede sostenerse porque, entonces, habría que deducir que existen en nosotros varios libres albedríos correspondientes a las muchas potencias, del mismo modo que muchos hombres son muchos animales. Pero no estamos obligados a admitir semejante secuela. En efecto, todos los actos de las distintas potencias no se relacionan con el libre albedrío sino mediante un solo acto, que es el de elegir. Somos movidos por el libre albedrío porque elegimos ser movidos por él, y lo mismo cabe decir de otros actos. De esto no se deduce, por lo

media; ergo nec in homine inveniuntur duae potentiae extremae sine media; invenitur autem una potentia in homine quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis, et alia quasi huic opposita quae semper inclinat in malum, scilicet sensualitas; ergo invenitur aliqua una potentia quae se habet ad bonum et malum, et haec est liberum arbitrium; et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

RESPONSIO. Dicendum quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias: una quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium, nos posse in actum omnium potentiarum; unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem; multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicta; omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur quod libero arbitrio moveri eligimus, et sic de aliis actibus. Unde

---

[153] Cf. en *De veritate* q.16 a.2.

[154] Cf. en ibid., a.1 obi.11.

[155] No los encontramos. La opinión primera está en BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.25 p.I q.4.

[156] En *De spirit. creat.* a.11 ad 2, se habla de tres clases de todo. «Uno es universal, y se halla inherente a cada una de sus partes conforme a toda su esencia y virtualidad; de donde se predica con propiedad de sus partes, como cuando decimos 'el hombre es animal'. Otro es el todo integral, que no se halla inherente a cada una de sus partes según toda su esencia ni virtualidad; de ahí que de ningún modo se predica de sus partes, pues no se afirma que 'la pared es casa'. El tercer todo es el potencial (potestativo), que se sitúa como medio entre los otros dos, pues se halla inherente a cada parte conforme a toda su esencia pero no según toda su virtualidad. Por eso se comporta también de modo medio en la predicación, ya que se predica a veces de sus partes, aunque no con propiedad». Era una clasificación bastante corriente entre los lógicos, pues muchos sofismas procedían de la confusión entre los tres todos. Aquí se utiliza el todo universal para explicar la segunda situación citada en la nota 146; mientras el integral pretende dar cuenta de la primera.

[157] Cf. S. TH., *Summa* 1 q.77 a.1 ad 1.

tanto, que el libre albedrío esté formado por varias potencias, sino que es una sola potencia con virtualidad para mover a potencias diversas.

Una segunda consideración [158] animó a otros a poner en el libre albedrío varias potencias. Veían que al acto del mismo concurrían elementos pertenecientes a diversas potencias: en concreto, el juicio, propio de la razón, y el apetito, que pertenece a la voluntad. De ahí dedujeron que reunía en sí a varias potencias, de modo semejante a como un todo integral [159] reúne todas sus partes. Pero esto no puede ser así. Efectivamente, dado que es uno solo el acto que se atribuye al libre albedrío, cual es el elegir, no puede dimanar inmediatamente de dos potencias, sino que dimana inmediatamente de una y mediatamente de la otra, de manera que lo perteneciente a la anterior permanece en la posterior. De ello se deduce que el libre albedrío es una sola potencia [160].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Agustín dice que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón, porque el hombre se ordena al acto del libre albedrío mediante las dos potencias, aunque no de modo inmediato.

ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas.

Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quae ad diversas potentias pertinent, scilicet iudicium quod est rationis et appetitum qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur: unde restat quod liberum arbitrium sit una potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam licet non immediate.

---

[158] *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.391 (p.469).

[159] Cf. S. TH., *Summa* 1 q.77 a.1 ad 1.

[160] Aparentemente en este artículo hay como un notable giro respecto de los cuatro primeros por lo que toca a la libertad humana. En los anteriores el discurso se centraba sobre el juicio racional libre; aquí, en cambio, sobre el acto de elección. En realidad sólo hay un progreso en la comprensión de la libertad. Pues los actos de todas las potencias se dicen libres porque son elegidos. Y de esta condición no escapa el juicio racional deliberativo sobre el obrar. Si se hizo antes hincapié en él es porque todos los actos de las demás potencias, hábitos, instrumentos y hasta los mismos juicios del entendimiento han de ser juzgados, antes de ser elegidos, como convenientes o no a tal o cual obrar particular. En este sentido, se afirma en *Summa* 1 q.83 a.3 ad 2, que «la misma elección se dice ser cierto juicio, de donde viene el nombre de libre albedrío». El juicio racional se muestra así quicio de todas las elecciones; origen y raíz de la libertad, según le gusta decir a Tomás. Es una libertad que cabe ilustrar más y más, pues cada juicio puede a su vez ser juzgado bajo nuevas luces.

La respuesta 4 da la clave de esta ilustración, al comparar la relación entre el juicio natural de los sentidos sobre el bien y el mal con la correspondiente reacción del apetito sensitivo, y la del juicio racional respecto de la voluntad. Pues el orden racional del obrar establecido por el entendimiento permanece en la voluntad al elegir, mientras ésta no requiera mayor ilustración para afinar más su elección. El lector se equivocaría si interpreta que los juicios racionales se establecen únicamente a nivel individual. Para Tomás todas las dimensiones del hombre tienen perspectiva social; y, por supuesto, el desarrollo de la razón a nivel operativo y puramente cognoscitivo es una de las más patentes.

2. El libre albedrío se ordena hacia actos de diversas potencias mediante un único acto suyo, tal como ya dijimos.

3. Boecio atribuye al libre albedrío algo que pertenece a distintas potencias porque, mediante esas diversas potencias, el hombre se ordena al acto del libre albedrío, tal como queda dicho.

4. En la parte irracional del alma se da sólo la simple aprehensión por parte de la potencia cognoscitiva, pero no la comparación ni la ordenación, que son propias de la facultad aprehensiva racional. Por eso, en la parte sensitiva, el apetito tiende a su objeto de modo absoluto, sin que el orden establecido por la parte aprehensiva permanezca en la apetitiva. De donde se deduce que, en la parte sensitiva, no hay ninguna potencia bajo la cual queden incluidas, de algún modo, la facultad aprehensiva y la apetitiva, tal como sucede en la parte racional.

5. Hay que responder lo mismo que hemos dicho respecto del argumento cuarto.

Artículo 6

¿Es el libre albedrío la voluntad o una potencia distinta de la voluntad? [161]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad [162].

1. Lo que se considera esencial a algo no debe ponerse oblicuamente en su definición [163]. Así, el ser animal no se pone oblicuamente en la definición del hombre. Ahora bien, la razón y la voluntad figuran obli-

2. Ad secundum dicendum quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, in quantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod in parte irrationali vel inferiori animae est solum simplex apprehensio ex parte cognitivae, non autem aliqua collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali; et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in obiectum, sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensivam et appetitivam sicut est in parte rationali.

5. Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum liberum arbitrium sit voluntas vel alia potentia a voluntate.

Et videtur quod sit potentia alia: illud enim quod praedicatur de aliquo essentialiter non debet poni oblique in diffinitione eius, sicut animal non ponitur oblique in

[161] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.3; *Summa* 1 q.83 a.4.

[162] Aunque el artículo anterior apunta a la voluntad como sede de la libertad, sin embargo no lo decide definitivamente. Había mucha confusión al respecto, porque no se manejaban criterios claros sobre qué actos y objetos distinguían específicamente unas potencias de otras. Los argumentos reflejan cabalmente esta situación. El 1 aboga por una potencia distinta del entendimiento y la voluntad; el 2, por una distinta de la voluntad; 3-5 se inclinan por la razón.

[163] Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr.12 n.46.

cuamente en la definición del libre albedrío, del que se dice ser *facultad de la voluntad y de la razón*[164]. Por lo tanto, el libre albedrío no es la razón ni la voluntad, sino una potencia distinta de ambas[165].

2. Las diferencias de las potencias se conocen a través de las diferencias de sus actos. Pero el elegir, que es el acto propio del libre albedrío, es distinto del querer, que es acto de la voluntad, tal como lo demuestra el Filósofo en *Ethic.* 3 [166]. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

3. En el nombre[167] libre albedrío, ponemos albedrío como abstracto y libertad como concreto. Pero el albedrío pertenece a la razón, mientras que la libertad pertenece a la voluntad. De donde se sigue que lo que es de la razón se aplica esencialmente al libre albedrío, mientras que lo que es de la voluntad se le asigna de un modo denominativo y accidental. En consecuencia, parece que el libre albedrío es razón más que voluntad[168].

4. Según el Damasceno[169] y Gregorio Niseno[170], somos libres en el albedrío porque somos racionales. Pero somos racionales porque poseemos la razón. Por consiguiente, somos libres en el albedrío en cuanto que poseemos la razón, con lo cual parece que el libre albedrío es la razón misma.

diffinitione hominis; sed ratio et voluntas ponuntur oblique in diffinitione liberi arbitrii: dicitur enim «facultas voluntatis et rationis»; ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

2. Praeterea, differentiae potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum; sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis, ut patet per Philosophum in III Ethicorum; ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Praeterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto; arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis; ergo id quod est rationis essentialiter convenit libero arbitrio, quod autem est voluntatis quasi denominative et actualiter; et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

4. Praeterea, secundum Damascenum et Gregorium Nyssenum, secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales; sed rationales sumus secundum quod habemus rationem; ergo secundum quod habemus rationem sumus arbitrio liberi, et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

---

[164] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.3.

[165] El argumento descalifica a la voluntad y al entendimiento como sedes de la libertad, porque se ponen oblicuamente en la definición de libre albedrío. Desde los griegos el nombre por excelencia era el nominativo, al que los gramáticos y dialécticos llamaron caso recto, refiriéndose a los demás como casos oblicuos (cf. *Periherm.* 1 lect.4 n.49). Aquí voluntad y entendimiento entran en la citada definición en genitivo, y según el principio que se establece en la mayor no tocan la esencia de libre albedrío.

[166] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.5 (BK 1111b26).

[167] Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.25 p.1 a.unic. q.6 arg.1.

[168] El argumento concluye que el libre albedrío es más razón que voluntad, porque albedrío o juicio tiene carácter abstracto, es decir, esencial, mientras libre lo tiene concreto, a saber, denominativo y accidental. Una expresión puede entenderse como abstracta respecto de otra concreta por ser más universal, como hombre respecto de español: o porque expresa con pureza la esencia de algo, como triangularidad respecto de triángulo. Parece que la objeción se refiere más al primer contraste entre abstracto y concreto que al segundo, tomando la diferencia de libre para el juicio como algo accidental, de igual modo que lo es español para el hombre.

[169] Cf. *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

[170] NEMESIO, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A).

5. El orden de las potencias es paralelo al orden de los hábitos. Ahora bien, el acto de fe, la cual es un hábito de la razón, está informado por la caridad, que es un hábito de la voluntad. Luego el acto de la razón es informado por la voluntad y no viceversa. Por ello, si el acto del libre albedrío es de una de las dos potencias —la voluntad o la razón— como eficiente y de la otra como informante, parece que es de la razón como eficiente. Entonces el libre albedrío es esencialmente razón, es decir, una potencia distinta de la voluntad.

MAS EN CONTRA tenemos la autoridad del Damasceno, quien dice, en el libro 3 c.14 [171], que el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad.

2. Dice el Filósofo, en *Ethic.* 3 [172], que la elección pertenece al apetito de lo previamente deliberado. Pero la elección es acto del libre albedrío. Por lo tanto, éste es una potencia apetitiva. Pero no es el apetito inferior, que se divide en irascible y concupiscible, ya que, en ese caso, los animales tendrían libre albedrío. Luego es el apetito superior, es decir, la voluntad, según el Filósofo en *De anima* 3 [173].

SOLUCIÓN. Dicen algunos [174] que el libre albedrío es una tercera potencia distinta de la voluntad y de la razón, basándose en que el acto del libre albedrío, que consiste en elegir, es distinto del acto de simple voluntad y del acto de razón. En efecto, el acto de la razón consiste únicamente en el conocimiento, mientras que la voluntad ordena su acto al bien que es el fin, y el libre albedrío trata del bien que se ordena al fin. Por lo tanto, dicen, así como el bien que se ordena al fin procede de la razón de fin y el apetito del bien sale del conocimiento, de igual

5. Praeterea, secundum ordinem habituum est ordo potentiarum; sed actus fidei, quae est habitus rationis, informatur caritate, quae est habitus voluntatis; ergo et actus rationis informatur voluntate et non e converso; et ita si actus liberi arbitrii est duarum potentiarum—scilicet voluntatis et rationis—sicut elicientis et alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicientis: et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio et sic altera potentia quam voluntas.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in III libro XIV cap., liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III Ethicorum quod electio est appetitus praeconsiliati; electio autem est actus liberi arbitrii, ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva; sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sic enim bruta haberent liberum arbitrium; ergo est appetitus superior, et hic est voluntas secundum Philosophum in III De anima.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii qui est eligere differentem esse et ab actu simplicis voluntatis et ab actu rationis: nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit, voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis, liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione, ita dicunt

---

[171] *De fide* 3 c.14 (MG 94,1037C).
[172] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a15).
[173] ARISTÓTELES, *De anima* c.14 (BK 432b5).
[174] S. TH. cita la misma opinión *In Sent.* 1.2 d.24 q.1 a.3. Es la opinión de Alberto, como se halla en *Super Ethic.* 3 lect.4 (ed. Col. XIV p.154).

modo y conforme a un orden natural la voluntad procede de la razón, y de estas dos potencias surge una tercera que es el libre albedrío.

Pero esto no puede defenderse razonablemente, porque el objeto y lo que constituye la razón del objeto pertenecen a la misma potencia, como el color y la luz a la vista. Ahora bien, la razón de que lo que se ordena al fin sea apetecible en cuanto tal se debe al fin, por lo cual no puede sostenerse que pertenezcan a potencias diferentes el apetecer el fin y aquello que se ordena a él. Y tampoco esta diferencia según la cual el fin se apetece absolutamente, mientras que lo que se ordena al fin se apetece por relación a otro, puede originar distinción entre las potencias apetitivas, porque el que una cosa se ordene a otra se halla en el apetito, no por sí mismo, sino en cuanto ordenado por otro, es decir, por la razón, de la cual es propio ordenar y comparar. De ahí que no pueda dar lugar a una diferencia específica constitutiva de una especie de apetito.

Parece que el Filósofo, en *Ethic.* 6[175], no aclara si el elegir es acto de la razón o de la voluntad, suponiendo, no obstante, que es en cierto modo una virtud de ambas, al decir que la elección es propia del entendimiento apetitivo o del apetito intelectivo. Pero en *Ethic.* 3[176] dice que es apetito, afirmando que la elección es el deseo de lo ya deliberado. Y que esto es cierto lo demuestra su mismo objeto, pues, así como el bien deleitable[177] y el honesto, que tienen razón de fin, son objeto de la virtud apetitiva, también lo es el bien útil, el que propiamente se elige. Lo demuestra incluso hasta el nombre, puesto que el libre albedrío, como hemos dicho arriba (a.4), es una potencia mediante la cual el hombre puede juzgar libremente. Ahora bien, lo que se dice ser principio de un acto que se ha de hacer de modo cualificado, no es necesario que lo sea simplemente del acto, sino que se entiende serlo principalmente de su

quodam naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex his duabus tertiam potentiam quae est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest, nam obiectum et id quod est ratio obiecti ad eamdem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum; tota autem ratio appetibilitatis eius quod est ad finem in quantum huiusmodi est finis, unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec haec differentia qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere; nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se sed per aliud, scilicet per rationem cuius est ordinare et conferre; unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus.

Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VI Ethicorum, supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque, dicens quod electio vel est intellectus appetitivi vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in III Ethicorum, diffiniens electionem esse desiderium praeconsiliati. Quod quidem verum esse et ipsum obiectum demonstrat, nam sicut bonum delectabile et honestum quae habent rationem finis sunt obiectum appetitivae virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur; et etiam ex nomine, nam liberum arbitrium, ut dictum est, est potentia qua homo potest libere iudicare. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter,

[175] *Ethic.* 6 c.2 (BK 1139b4).
[176] *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a15).
[177] Cf. Ambrosio, *De officiis* 1 c.9 (ML 16,35), según S. Th., *Summa* 1 q.5 a.6.

modo cualificado. Como cuando se dice que la gramática[178] es la ciencia de hablar correctamente, no se entiende que sea simplemente principio de locución, pues sin gramática también puede hablar el hombre. Es, más bien, principio de la rectitud de la locución. Así tampoco se entiende que la potencia por la que juzgamos libremente sea aquella por la que juzgamos simplemente, lo cual es cosa de la razón, sino por la que aporta la libertad en el juzgar, lo cual es propio de la voluntad. De donde el libre albedrío es la misma voluntad; pero no la nombra de un modo absoluto, sino por uno de sus actos, cual es el elegir[179].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El libre albedrío no designa la voluntad de un modo absoluto, sino en orden a la razón[180]. De ahí que, para indicar esto, la voluntad y la razón entren oblicuamente en la definición del mismo.

2. Aunque elegir es un acto distinto de querer, esta diferencia no puede llevar consigo la distinción de potencias.

3. Si bien el juicio pertenece a la razón, la libertad de juzgar pertenece inmediatamente a la voluntad.

4. Nos llamamos racionales no sólo por la potencia de la razón sino también a causa del alma racional, de la cual es potencia la voluntad. Por

sed principaliter significatur esse principium illius modi. Sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non intelligitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione: ita et potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in diffinitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

4. Ad quartum dicendum quod rationales dicimur non solum a potentia rationis sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales

[178] PAPÍAS, *Vocabularium* s.v. *grammatica*.

[179] En este artículo se declara que la voluntad es la sede de la libertad por cuatro razones. En primer lugar, porque no tiene consistencia alguna poner el libre albedrío como una tercera potencia distinta de la voluntad, ya que esto se debe a no observar, y quizás desconocer, el criterio correcto por el que se especifican las potencias. En segundo lugar, está a favor de esta tesis la autoridad de Aristóteles, al poner el acto de la elección en la misma voluntad como deseo de lo previamente deliberado. En tercer lugar, el Filósofo se halla en lo cierto, pues el objeto de la voluntad es el bien en general, y lo deliberado tiene razón de bien útil. Y, por último, que Aristóteles vuelve a estar en lo cierto lo demuestra el mismo nombre de libre albedrío, que equivale a libre juicio. Pues la modalidad libre no tiene el mismo cariz que las de claro, preciso, distinto, evidente, demostrable o demostrado, etc., que también se aplican al juicio y que no escapan a la potencia intelectiva. La modalidad de ser libre, en cambio, la recibe el juicio de la voluntad, de modo que juicio libre equivale a juicio elegido. Recuérdese la nota 160 del a.5.

[180] Pues sólo se elige lo que previamente se ha deliberado, y la deliberación integra un conjunto de actos de juicio estimativo, y todo juicio es obra de la razón. Por eso dice *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.3 que «elegir es acto principalmente de la voluntad, pero no considerado absolutamente, sino en cuanto permanece en ella el impacto del entendimiento o de la razón deliberadores».

eso decimos que tenemos libre albedrío en cuanto que somos racionales. Sin embargo, si *racional* derivara de la potencia de la razón, el texto aducido significaría que la razón es el origen primero del libre albedrío, no el principio inmediato de la libre elección.

5. La voluntad mueve en cierto modo a la razón imperando el acto de la misma, y la razón mueve a la voluntad proponiéndole su objeto, que es el fin. De donde se deduce que cada una de las dos potencias puede recibir el influjo de la otra.

Artículo 7

¿Puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío naturalmente confirmado en el bien? [181]

Argumentos por los que parece que puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío naturalmente confirmado en el bien [182]:

sumus dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, praedicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum eius, et ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis; et inde est quod utraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.

---

[181] Lugares paralelos: *In Sent.* 1.2 d.23 q.1 a.1; *Summa* 1 q.63 a.1.

[182] Después de probar que el libre albedrío tiene la índole propia del ser categorial potencia, y que se identifica con la voluntad en cuanto poder de elegir, la Cuestión accede ahora al haz de preguntas que se desatan en torno al alcance de tal poder (a.7-15). Ahora bien, el poder de elegir humano recae sobre calidades de bienes y sobre la radical oposición entre el bien y el mal —mal que siempre tiene razón de bien para el sujeto libre desde algún ángulo particular, pues existe el bien supremo pero no el mal supremo—. La Cuestión enfoca principalmente el alcance del poder de elección entre el bien y el mal. Pero el bien más importante que se tiene en cuenta es el que conlleva la gracia divina, el acto meritorio de la caridad y su natural manifestación en el estado de gloria o de bienaventuranza. El mal por excelencia, en cambio, es el pecado y su desarrollo final en el estado de miseria o de condenación. El punto de mira inconmovible es Dios como bien supremo, al que la gracia nos acerca más y más, y del que nos aleja el pecado por su misma naturaleza. De todo lo anterior se desprenden los cuatro grupos de problemas que aparecen en la envergadura de la Cuestión, tocantes al alcance del poder del libre albedrío para confirmarse en el bien (7-9), obstinarse en el mal (10-11), evitar el pecado (12-13) y hacer simplemente el bien (14-15).

En este a.7, el problema de la confirmación del libre albedrío en el bien, que equivale a la cuestión de su impecabilidad, se plantea de modo general como criatura, sea conocida o desconocida, existente o posible. Pero como la criatura es ininteligible sin su respectivo Creador, también se halla envuelto en el artículo el mismo Dios. Este panorama se refleja en los Argumentos de la tesis contraria, que gravitan sobre la condición natural y creatural de los seres. Pues en el grupo 1-4, 1 pretende probar la impecabilidad por la nobleza de la criatura espiritual, lo cual ha de ser compatible con el poder de merecer, cuestión que tratan de resolver 2-4. El grupo 5-9, por otra parte, saca partido a la condición creatural respecto de su Creador. 10 arguye por la felicidad que se desprende del bien común de la ciudad, y 11 por la relación de la naturaleza humana al bien.

1. La naturaleza espiritual es más noble que la corpórea. Pero existe alguna naturaleza corpórea [183] a la que es esencial que ningún movimiento suyo sea desordenado, es decir, la naturaleza del cuerpo celeste. Luego, con mucha mayor razón, puede existir alguna naturaleza creada espiritual, capaz de libre albedrío, en cuyos movimientos de orden natural no pueda haber desorden alguno, lo que significa ser impecable o estar confirmada en el bien.

2. Podría decirse que es propio de la nobleza de la criatura espiritual el poder merecer, y esto no sería posible si ella no tuviera la posibilidad de pecar o no pecar.—Mas, por el contrario, el poder merecer le viene a la criatura espiritual del hecho de tener dominio sobre sus actos. Pero si únicamente pudiera hacer cosas buenas, a pesar de todo seguiría teniendo el dominio de sus actos, ya que podría hacer o no hacer algún bien sin caer, por ello, en el mal, o al menos escoger entre lo bueno y lo mejor. Luego para merecer no se requiere poder pecar.

3. El libre albedrío, por el cual merecemos con la ayuda de la gracia, es una potencia activa. Pero no es propio de una potencia activa el fallar. Luego una criatura espiritual puede poseer potencia para merecer, aun cuando sea naturalmente impecable.

4. Dice Anselmo [184] que *el poder pecar no es libertad ni parte de la libertad.* Pero la libertad es la razón por la que el hombre es capaz de merecer. Luego, aun quitando el poder de pecar, permanecerá la potencia humana de merecer.

5. Gregorio Niseno [185] y el Damasceno alegan, como razón por la cual la criatura es mutable según el libre albedrío, el hecho de que procede de la nada. Ahora bien, por venir de la nada le es más fácil a una criatura poder caer en la nada que poder hacer el mal. Pero se

Et videtur quod sic: natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis; sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura caelestis corporis; ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis quae est capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit, quod est esse impeccabilem vel confirmari in bono.

2. Sed dicebat quod hoc est de nobilitate creaturae spiritualis quod possit mereri, et hoc esse non posset nisi posset peccare et non peccare.—Sed contra, ex hoc competit alicui creaturae spirituali posse mereri quod habet dominium sui actus; sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret, vel saltem eligere inter bonum et melius; ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Praeterea, liberum arbitrium quo meremur gratia adiuvante, est potentia activa; sed de ratione potentiae activae non est deficere; ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

4. Praeterea, Anselmus dicit quod «potestas peccandi nec est libertas nec pars libertatis»; sed libertas est ratio qua homo est capax meriti; ergo remota potentia peccandi adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Praeterea, Gregorius Nyssenus et Damascenus hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo; sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere quam posse

---

[183] Cf. el mismo S. Th., *De veritate* q.5 a.4.

[184] *De lib arb.* c.1 (ML 158,490B). Se reproduce otro tanto, más abajo, a.10 obi.10.

[185] Nemesio, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A-B); cf. Damasceno, *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

encuentra alguna criatura que es naturalmente incorruptible, como el alma y los cuerpos celestes[186]. Luego con mucha mayor razón puede encontrarse alguna criatura que sea naturalmente impecable.

6. Lo que Dios hace en uno puede hacerlo también en los demás. Pero Dios concede a una criatura espiritual el que, por su naturaleza, pueda tender inmutablemente a un bien, es decir, a la felicidad, de tal modo que no podría, en modo alguno, tender a lo contrario. Luego podría, igualmente, conceder a una criatura el que apeteciera el bien de un modo tan natural que no pudiera inclinarse al mal en modo alguno.

7. Dios, al ser bueno en grado sumo, se comunica en grado sumo. De ahí que comunique a la criatura todo aquello de que ella es capaz. Ahora bien, la criatura es capaz de la perfección que consiste en ser confirmada en el bien o en ser incapaz de pecar, lo cual es evidente porque se concede gratuitamente a algunas criaturas[187]. Por lo tanto, hay alguna criatura que es naturalmente impecable o confirmada en el bien.

8. La sustancia es principio de potencia y ésta es principio de operación. Ahora bien, alguna criatura es, por naturaleza, sustancialmente inmutable. Por consiguiente, puede existir alguna criatura tan inmutable, por naturaleza, en su obrar, que sea naturalmente impecable.

9. Atañe más esencialmente a la criatura lo que le viene por razón del principio por el cual es que por razón del principio del cual es[188], ya que el efecto se asemeja a la causa por la cual es, y muestra oposición a aquello de lo cual es; los opuestos, en efecto, se hacen de los opuestos, como lo blanco de lo negro. Pero la confirmación en el bien conviene a alguna criatura en virtud de Dios, por el cual es. Luego tal confirma-

malum facere; sed invenitur aliqua creatura quae naturaliter est incorruptibilis, sicut anima et corpora caelestia; ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quae naturaliter sit impeccabilis.

6. Praeterea, illud quod Deus facit in uno potest in aliis facere; sed Deus creaturae spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere posset; ergo eadem ratione posset alicui creaturae conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Praeterea, Deus cum sit summe bonus summe se communicat; unde omne id creaturae communicatur cuius creatura est capax: sed huiusmodi perfectionis quae est confirmatio in bono vel impeccabilitas creatura est capax, quod patet quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur; ergo et aliqua creatura est naturaliter impeccabilis vel confirmata in bono.

8. Praeterea, substantia est principium virtutis, virtus vero operationis; sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam; ergo potest esse aliqua creatura quae potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Praeterea, essentialius convenit creaturae quod convenit sibi ratione principii a quo est quam quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quia effectus sortitur similitudinem causae a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro; sed confirmatio in bonum convenit alicui

---

[186] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corrup.* c.10 (BK 336b30), como lo refiere S. TH., en *De veritate* q.5 a.4.

[187] La bienaventurada Virgen y Cristo hombre y, de modo similar, los Apóstoles, como S. TH. refiere posteriormente en a.9 ad 2.

[188] PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.24 y 25.

ción debe decirse mucho más natural a ella que el poder pecar, que le conviene en cuanto es de la nada[189].

10. La felicidad cívica es inmutable. Pero el hombre puede llegar a ella por medios naturales. Luego puede adquirir por medios naturales la inmutabilidad en el bien.

11. Lo que es inherente por naturaleza es inmutable. Pero el hombre desea el bien por naturaleza. Por lo tanto, lo hace también de un modo inmutable.

MAS EN CONTRA está la autoridad del Damasceno[190], quien afirma que la criatura racional puede elegir desviarse hacia el mal por el hecho de venir de la nada. Pero no puede haber criatura alguna que no provenga de la nada. Por consiguiente, no puede existir criatura alguna cuyo libre albedrío esté, por naturaleza, confirmado en el bien.

2. Una propiedad de una naturaleza superior no puede convenir naturalmente a una naturaleza inferior, salvo que pase a ser naturaleza superior, del mismo modo que no es posible que el agua sea caliente por naturaleza salvo que se convierta en naturaleza de fuego o de aire. Pero tener una bondad indefectible es propio de la naturaleza divina. Luego no puede convenir naturalmente a otra naturaleza sin convertirse en naturaleza divina, lo cual es imposible.

creaturae a Deo a quo est: ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Praeterea, felicitas civilis immutabilitatem habet; sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem; ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Praeterea, quod inest a natura est immutabile; sed naturaliter homo appetit bonum; ergo et immutabiliter.

SED CONTRA, Damascenus dicit quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo; sed non potest esse aliqua creatura quae non sit ex nihilo; ergo non potest esse aliqua creatura cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

2. Praeterea, proprietas naturae superioris non potest inferiori naturae naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida nisi convertatur in naturam ignis vel aeris; sed habere indefectibilem bonitatem est divinae proprietas naturae; ergo non potest esse quod alicui alii naturae conveniat naturaliter nisi in divinam naturam convertatur, quod est impossibile.

---

[189] El principio por el cual una cosa es *(a quo est)* puede designar su forma, su causa eficiente, e incluso su propia finalidad; y el principio del cual una cosa es *(ex quo est)* se refiere generalmente a su materia, pero también al punto de partida desde el que llega a ser. Tratándose de la criatura, cual es el presente caso, Dios es el principio por el cual es como causa eficiente y final, y la nada el principio del cual es como punto de partida. Le es más natural a la criatura lo que le viene por el principio por el cual es que lo que le viene por el principio del cual es, porque lo primero le es más esencial que lo segundo; nada hay más natural a uno que su propia esencia. Luego si el poder pecar le es natural a la criatura por su referencia a la nada, mucho más natural le será su tendencia al bien, que le conviene en virtud de Dios. Nada extraño, pues, que en alguna criatura la tendencia al bien sea total y se constituya así en impecable o confirmada en el bien.

[190] *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

3. El libre albedrío no se encuentra en otra criatura que en el ángel o en el hombre. Pero tanto el hombre como el ángel pecaron. Luego ningún libre albedrío está naturalmente confirmado en el bien.

4. A ninguna criatura racional se le impide el conseguir la bienaventuranza a no ser porque ha cometido pecado. Luego, si alguna criatura racional fuera naturalmente impecable, podría llegar por sus fuerzas naturales, sin la gracia, a la bienaventuranza, lo cual parece que suena a doctrina pelagiana [191].

SOLUCIÓN. Hay que afirmar que no existe ni puede existir criatura alguna cuyo libre albedrío esté naturalmente confirmado en el bien, de modo que le sea natural el no poder pecar [192]. La razón de esto es que el defecto de la acción viene causado por el defecto de los principios de la misma. De esto se deduce que, si hay algo en lo cual los principios de la acción no pueden fallar ni ser impedidos por otro elemento extrínseco, es imposible que falle su acción, como queda patente en los movimientos de los cuerpos celestes. En cambio, es posible que fallen en las acciones aquellas cosas cuyos principios operativos pueden ser deficientes

3. Praeterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura nisi in angelo et in homine; sed tam homo quam angelus peccavit; ergo nullius creaturae liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

4. Praeterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati; si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire, quod pelagianam haeresim sapere videtur.

RESPONSIO. Dicendum quod nulla creatura nec est nec esse potest cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cuius ratio est, nam ex defectu principiorum actionis causatur actionis defectus; unde si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere, sicut patet in motibus caelestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generabilibus et corruptibilibus quae ratione suae transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur,

---

[191] AGUSTÍN, *De haeres.* 88 (ML 42,47), como refiere S. TH., *Summa* 1-2 q.100 a.10 obj.3; asimismo, q.109 a.4 sed c.

[192] Nótese la atrevida universalidad de la tesis, pues afirma que Dios no puede crear una naturaleza con libre albedrío impecable por su propia constitución esencial. Una osadía de tal calibre sólo puede apoyarse en la contradicción que representa ser criatura dotada de libre albedrío y ser impecable por naturaleza. Y efectivamente a eso lleva la prueba dada a continuación. Pues una naturaleza es impecable en su acción, si el bien que alcanza por ella lo tiene incorporado a su propio ser de modo natural e inamovible, como el fuego posee el calor. Ahora bien, la naturaleza racional es un bien particular que se ordena al bien sin restricción alguna. Luego su libre albedrío sólo sería impecable, si tal ser contuviera todo el bien de un modo natural e inamovible. Pero esta condición es contradictoria con la afirmación de ser un bien particular. De esta radical contradicción se siguen otras, como ser criatura y no serlo, ser criatura y Creador, etc.

Se hace mención explícita de la contradicción *In Sent.* I.2 d.13 q.1 a.1. Creo que en *Summa* 1 q.63 a.1 la Respuesta está ordenada a la Objeción 4; por eso pierde quizás la garra metafísica que posee este artículo séptimo. La mutabilidad o flexibilidad es connatural a la creatura, según el Damasceno en *De fide orth.* 2 c.27, porque se halla integrada en su propia generación. Dice que «se da mutación cuando se da tránsito del no ser al ser, y cuando se genera algo de una materia dada» (MG 94,960C). Y Nemesio de Emesa en *De natura hominis* c.41: «porque somos por naturaleza mutables, las facultades que nos permiten elegir también son mutables» (MG 40,776A-B).

o ser impedidos, tal como sucede en las generables y corruptibles que, precisamente por razón de su mutabilidad, sufren defecto en sus principios activos; de donde sus acciones se vuelven deficientes. Por ello el pecado tiene lugar con frecuencia en las operaciones naturales, como puede verse en los partos monstruosos. Ya se trate de cosas naturales, artificiales o voluntarias, el pecado no es sino el defecto o el desorden de la propia acción, cuando no se realiza como se debe[193]. Es patente en *Phys.* 2[194].

La naturaleza racional, dotada de libre albedrío, se distingue, en su obrar, de toda otra naturaleza agente. En efecto, toda otra naturaleza se ordena a un bien particular y sus acciones son condicionadas por ese bien, mientras que la naturaleza racional se ordena al bien en absoluto. En efecto, así como la verdad es, de un modo absoluto, objeto del entendimiento, igualmente el bien es absolutamente objeto de la voluntad. De ahí que la voluntad se extienda hasta el mismo principio universal del bien, al cual no puede acceder ningún otro apetito, y por eso la criatura racional no se halla abocada a acciones determinadas, sino que se muestra, en cierto modo, indiferente respecto de innumerables operaciones. Y, dado que toda acción procede del agente bajo la razón de cierta semejanza —sólo lo cálido calienta—, si hay algún agente que por su acción se ordene a un bien particular, para que tal acción sea naturalmente indefectible, es necesario que la razón de ese bien resida en él de modo natural e inamovible. Así, por ejemplo, si hay en un cuerpo, de un modo natural, un calor inmutable, calienta de modo inmutable. De ahí que la naturaleza racional que está ordenada al bien de un modo absoluto por medio de múltiples acciones no puede tener naturalmente

unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturae peccatum frequenter accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nam nihil enim est aliud peccatum sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet in II Physicorum.

Differt autem in agendo natura rationalis praedita libero arbitrio ab omni alia natura agente, nam quaelibet alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni, natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita etiam et bonum absolute voluntatis. Et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare ad hoc quod eius actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non

[193] Obsérvese la tremenda universalidad que adquiere para Tomás el pecado; compárese con la estrecha dimensión manejada por no pocos cristianos, incluso teólogos moralistas, y con la reducción del mismo de muchos psicólogos a mera tara psíquica. Por eso el lector no ha de minimizarlo, sino tomarlo en su adecuada dimensión, cada vez que la Cuestión lo hace equivalente al mal propio del libre albedrío. En él entran con holgura todas las inhumanidades generadas a nivel individual y comunitario (cf. ad 4). No en vano en la tradición cristiana cualquier mal humano se remite últimamente a algún pecado.

[194] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.14 (BK 199a33).

acciones inseparables del bien, a no ser que resida en ella de modo natural e inmutable la razón del bien universal y perfecto.

Esto es posible únicamente a la naturaleza divina, pues sólo Dios es acto puro sin mezcla de potencia alguna y, por ello, es la bondad plena y absoluta. En cambio, toda criatura, por el hecho de haber en su naturaleza una mezcla de potencia, es un bien particular, y esa mezcla se debe a que procede de la nada. De ahí se deduce que, entre las naturalezas racionales, sólo Dios tiene un libre albedrío naturalmente impecable y confirmado en el bien. Esto es imposible para la criatura, porque viene de la nada, como dicen el Damasceno [195] y Gregorio Niseno [196]. Se trata de un bien particular en el que se fundamenta la razón de mal, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* c.4 [197].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Las criaturas corpóreas, como dijimos, están ordenadas a un bien particular mediante determinadas acciones. Por ello, para que desaparezcan de sus acciones naturalmente el error y el pecado, basta con que se estabilicen, por medio de su naturaleza, en un bien particular. Esto no es suficiente en las naturalezas espirituales, ordenadas al bien absoluto, como dijimos.

2. El ser naturalmente impecable no es contrario al que posee dominio del acto propio, puesto que ambas cosas convienen a Dios. Pero es ciertamente contrario a la naturaleza creada que posee dominio de su acto, porque tal naturaleza es un bien particular. Ya se sabe que ninguna criatura, cuyas acciones están ordenadas al bien particular, puede tener dominio de su acto [198].

potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni.

Quod quidem esse non potest nisi natura divina, nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta; creatura vero quaelibet cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare, quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono; creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt; et hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturae corporales, ut dictum est, sunt ordinatae ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitae in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quae est particulare bonum; non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cuius sunt determinatae actiones ordinatae ad bonum particulare.

---

[195] Cf. *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

[196] Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A-B).

[197] § 20 (MG 3,721A; Dion. 259).

[198] La respuesta se refiere a Dios, a la criatura racional y a las demás criaturas. Dios es impecable y a la vez tiene dominio de su acto. La criatura racional tiene dominio de

3. Aunque el fallar no es esencial a la potencia activa, es esencial a la potencia activa que no tiene en sí misma principios suficientes e inmutables de obrar.

4. Aunque el poder pecar no es parte de la libertad de albedrío, es consecuencia de ella en la naturaleza creada.

5. Es propio de la criatura el ser determinada y particular y procedente de otro. Por eso puede tener un ser estable e inmutable, aunque no se encuentre en ella la razón de bien absoluto y perfecto. Pero, mediante sus acciones, es ordenable al bien absoluto. No vale, pues, la comparación.

6. Toda mente racional desea la felicidad de un modo indeterminado y universal, y en esto no puede fallar. Pero, en particular, no existe un determinado movimiento de la voluntad de la criatura en orden a buscar la felicidad en esto o en aquello. De ahí que, incluso al apetecer la felicidad, se pueda pecar buscándola donde no se debe, en los placeres por ejemplo. Otro tanto sucede con todos los bienes, pues nada se quiere sino bajo la razón de bien, como dice Dionisio[199]. Esto se explica porque está inserta de un modo natural, en la mente, la tendencia hacia el bien, pero no hacia un bien en particular, circunstancia en la que reside el poder caer en pecado.

7. La criatura es capaz de alcanzar la impecabilidad, pero no de tal modo que la tenga por naturaleza. Luego no vale el argumento.

8. El principio de una recta operación procedente del libre albedrío no consiste tan sólo en la sustancia y en la virtud o potencia, sino que se

3. Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentiae activae quod deficiat, est tamen de ratione potentiae activae, quae non habet in se suae actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

5. Ad quintum dicendum quod creaturae acquiritur esse determinatum et particulare ab alio; unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabilis ad bonum absolute, et ideo non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest, sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo; et sic etiam in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum, nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit. Quod ideo est quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni, unde in hoc, peccatum incidere potest.

7. Ad septimum dicendum quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat, unde ratio non sequitur.

8. Ad octavum dicendum quod principium operationis rectae procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita

---

sus actos por tender al bien absoluto, y no es impecable por ser un bien particular. Las demás criaturas, por ser bienes particulares y tender a bienes particulares, no tienen dominio de sus actos; no cabe hablar sobre su pecabilidad o impecabilidad libre, que es a la que se refiere el argumento.

[199] *De div. nom.* c.4 § 19 (MG 3,716C; Dion. 235), según el mismo Santo Tomás en esta obra *De veritate* q.22 a.1 sed c.1.

requiere la debida aplicación de la voluntad a cosas externas, como pueden ser el fin y otras. Por lo tanto, aun cuando no haya defecto en la esencia del alma o en la naturaleza del libre albedrío, puede darse algún defecto en la acción de la misma. De ahí que, de la inmutabilidad natural de la sustancia, no se sigue necesariamente la impecabilidad natural[200].

9. Dios es causa de la criatura no sólo en cuanto a sus elementos naturales, sino también en cuanto a los añadidos. Por lo tanto, no es preciso que sea natural todo lo que la criatura tiene recibido de Dios, sino sólo aquello que Dios le dio al crear su naturaleza. Pero no pertenece a esta categoría la confirmación en el bien.

10. La felicidad cívica, al no ser felicidad sin más cualificación, no posee propiamente la inmutabilidad, sino que se dice inmutable porque no se cambia fácilmente. Pero aún en el caso de que fuera propiamente inmutable, no se seguiría de ello que el libre albedrío estuviera confirmado en el bien por naturaleza. Pues no tomamos como natural lo que puede adquirirse mediante los principios de la naturaleza, modo por el que pueden decirse naturales las virtudes políticas[201], sino lo que se deriva necesariamente de los principios de la naturaleza[202].

11. Aunque el hombre, por naturaleza, desea el bien en general, no lo desea en particular, como dijimos. De la segunda condición provienen el pecado y los defectos.

applicatio voluntatis ad aliqua quae sunt extra, sicut ad finem et ad alia huiusmodi. Et ideo non existente aliquo defectu in substantia animae vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius; unde ex naturali immutabilitate substantiae non potest concludi naturalis impeccabilitas.

9. Ad nonum dicendum quod Deus est causa creaturae non solum quantum ad sua naturalia sed quantum ad superaddita; unde non oportet quod quicquid creatura habet a Deo sit ei naturale sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et huiusmodi non est confirmatio in bono.

10. Ad decimum dicendum quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum: nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturae acquiri potest, per quem modum virtutes politicae possunt dici naturales, sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturae.

11. Ad undecimum dicendum quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

---

[200] El argumento oculta, quizás con astucia dialéctica, toda el área del obrar que procede del objeto, el fin, las circunstancias, leyes, tradiciones, etc., elementos todos que también se constituyen en principios de la acción libre.

[201] Cf. MACROBIO, *Comment. in somn. Scipionis* 1 c.8 5, como refiere S. TH., *In Sent.* l.3 d.33 q.1 a.4 ad 2.

[202] La felicidad cívica es la que se alcanza en la ciudad a base de cultivar las virtudes cívicas que promueven el bien de todos. Tomás responde que no se trata de una confirmación en el bien inmutable, pero en el caso que lo fuera tampoco debía considerarse como cosa natural. Y para justificarlo ofrece dos usos del vocablo natural. En un sentido se llama natural, sin serlo propiamente, a todo lo que se adquiere por los principios de la naturaleza; en otro sentido, más restringido y propio, se dice natural lo que se deriva necesariamente de los principios de la naturaleza. La presunta felicidad cívica sería natural en el primer sentido, no en el segundo. Multitud de artes, virtudes y ciencias se adquieren por principios naturales, pero no son propiamente naturales; de otra manera las poseerían todos los hombres.

Artículo 8

¿Puede el libre albedrío de una criatura ser confirmado en el bien mediante el don de la gracia? [203]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío de una criatura no puede ser confirmado en el bien mediante el don de la gracia [204]:

1. La gracia que viene a sumarse a la naturaleza no destruye a ésta. Dado, entonces, que, con el libre albedrío, se introduce en la criatura por naturaleza la posibilidad de inclinarse al mal, parece que no se puede arrancar de la criatura esa tendencia por medio de la gracia.

2. Depende del libre albedrío el poder hacer uso, o no, de la gracia, porque el libre albedrío no puede ser forzado por ella. Ahora bien, si no hace uso de la gracia infusa sucumbe al mal. Luego ninguna gracia sobrevenida a la naturaleza puede confirmarlo en el bien.

3. El libre albedrío [205] posee el dominio sobre su acto. Pero hacer uso de la gracia es un acto del libre albedrío. Luego es potestativo del mismo el usarla o no, con lo cual no puede ser confirmado por medio de la gracia.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae.

Et videtur quod non: gratia enim superveniens naturae non destruit eam; cum ergo libero arbitrio creaturae hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Praeterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti, nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest; sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum; ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Praeterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus; sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii; ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti, et sic per gratiam confirmari non potest.

---

[203] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.7 q.1 a.1; *Summa* 1 q.62 a.8.

[204] Después de haber resuelto el tema de la confirmación en el bien sobre el plano de la universalidad absoluta (a.7) —pues para el teólogo no hay más seres que Dios y sus criaturas—, pasa a considerarlo aquí en el estado existencial propio de los bienaventurados. Un pensador como Orígenes (s. II-III), que posee un grandísimo aprecio de la libertad, pues la coloca entre los principios «que nos han sido transmitidos manifiestamente por la predicación evangélica» (*Peri archon* 1, MG 11,117A y 118B), no vio clara la situación de la misma en tal estado. Según no pocos de sus adversarios —opinión que parece reflejar aquí Tomás—, creyó que continuaba con la posibilidad de deslizarse hacia el mal, y con el poder real de acabar alguna vez con dicho estado cayendo en pecado. El Aquinate deja traslucir cierto trato riguroso con el genial alejandrino, culpándole directamente de cargarse el mismo estado existencial de gloria, ya que es esencial a la bienaventuranza la seguridad e inmutabilidad. Quizás el centro de su debilidad procedía de la carencia de una vigorosa teoría sobre el libre albedrío de la criatura, de su propia naturaleza y de la misma gracia.

Esta debilidad abundaba entre no pocos Doctores, a juzgar por las objeciones que plantean los Argumentos. Todos ellos recaen sobre la presunta incapacidad de la gracia para erradicar del libre albedrío su inclinación al mal. Pues la gracia no destruye la naturaleza (1) o debe acomodarse a ella (6), y deja al libre albedrío con el poder de usarla o no (2-3); tampoco le puede arrebatar al libre albedrío la característica creatural de proceder de la nada (4), ni aumenta su poder (5), ni aparece claro que lo otorgado por ella no pudiera darse en la misma creación, resultando así incompatible con la conclusión del artículo anterior (7).

[205] Cf. Aristóteles, *Ethic.* 3 c.1 (BK 1110a17), como refiere S. Th., *De malo* q.6 a. unic. sed c.3. Véase también Nemesio, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A).

4. La posibilidad de inclinarse al mal acompaña al libre albedrío de la criatura como consecuencia de que ésta procede de la nada, como dice el Damasceno[206]. Pero ninguna gracia puede quitar a la criatura esa característica de proceder de la nada. Por consiguiente, ninguna gracia puede confirmar en el bien al libre albedrío.

5. Bernardo[207] dice que *el libre albedrío es poderosísimo* a las órdenes de Dios, porque no recibe incremento de la gracia y la justicia ni recibe daño de la culpa. La confirmación en el bien que sobreviene al libre albedrío lo incrementa porque, según Agustín[208], *en las cosas que no son grandes por su mole es lo mismo ser mayor que mejor*[209]. Luego el libre albedrío no puede ser confirmado en el bien por la gracia.

6. Tal como se dice en el libro *De causis*[210], lo que está inserto en otro se acomoda a la manera de ser de él. Pero el libre albedrío, por su naturaleza, se puede cambiar ordenándose al bien y al mal. Luego la gracia que le sobreviene de tal modo es recibida en él que se puede cambiar ordenándose al bien y al mal, y así no es capaz de confirmarlo en el bien.

4. Praeterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturae flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit; sed nulla gratia potest auferre creaturae esse ex nihilo; ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Praeterea, Bernardus dicit quod «liberum arbitrium est potentissimum» sub Deo, quod de gratia et iustitia non recipit augmentum nec de culpa detrimentum; sed confirmatio in bono supervenicns libero arbitrio auget ipsum, quia secundum Augustinum «in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius»; ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Praeterea, ut dicitur in libro De causis, quod est in aliquo est in eo per modum eius in quo est; sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum; ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit, et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

---

[206] *De fide* 2 c.27 (MG 94,960C).

[207] Texto fundido de *De grat. et lib. arb.* c.9 (ML 182,1016B) y c.10 (ML 182,1019 A-B).

[208] *De Trin.* 6 c.8 (ML 42,929).

[209] Para utilizar con precisión las familiares expresiones mayor, menor, más, menos, igual y equivalentes, muchos filósofos y teólogos distinguían la cantidad dimensiva o cantidad de mole *(quantitas molis)* de la cantidad de perfección *(quantitas virtutis)*. Los actos de las potencias, las virtudes, las artes, las ciencias, los colores, la gracia, etc., pertenecen a la segunda clase; superficies, volúmenes, pesos, masas, número de elementos de una pluralidad, etc., a la primera (cf. *Summa* 1 q.42 a.2 ad 1). Tomás culpa al argumento en la respuesta de no recoger bien el pensamiento de Bernardo, ya que no se refiere a la libertad de la gracia sino a la de coacción. Pero a la última no se le aplica la cantidad de perfección, pues no es capaz de intensión y remisión o de grados, la característica crucial de este tipo de magnitudes. La esencia de la coacción es quitar totalmente la libertad; no puede haber grados en los actos, de modo que uno arrebate más o menos libertad que otro. De modo semejante, por lo que respecta a la esencia, ningún hombre es más hombre que otro.

Un discurso ejemplar sobre el uso de los conceptos de cantidad es el opúsculo *De quantitate animae* de Agustín, donde llega a perfilar hasta siete tipos de magnitud.

[210] Comm.10 (9) y 12 (11). El principio enunciado se remite también al *Liber de causis*, en *De veritate* q.1 a.2 obi.3, así como en *In Sent.* l.2 d.17 q.2 a.1 obi.3 [cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 1 (MG 3,693B, Dion. 146) y *De coel. hier.* c.12 § 2 (MG 3,293A, Dion. 937)]. Se le atribuye, asimismo, a Boecio, como aparece en *De veritate* q.2 a.5 obi.17 [cf. *De consol.* 5 pr.4 (ML 63,848C)].

7. Todo cuanto Dios añade a la criatura podría también, según parece, dárselo en el principio de su creación. Luego si el libre albedrío pudiera confirmarse mediante la adición de la gracia, podría también ser confirmado mediante algo puesto en la misma criatura espiritual por su condición natural, y así sería confirmado naturalmente en el bien, lo cual es imposible según hemos dicho (a.7). Luego tampoco puede ser confirmado por la gracia.

MAS EN CONTRA está el hecho de que los santos que viven en el cielo están confirmados en el bien de tal modo que no pueden pecar. De lo contrario no estarían seguros de su bienaventuranza y, por lo tanto, tampoco serían felices. Pero esta confirmación no les viene dada por la naturaleza, como dijimos (a.7 ad 7). Es, pues, por la gracia, y así el libre albedrío puede ser confirmado por el don de la gracia.

2. Del mismo modo que el libre albedrío, en el hombre, puede inclinarse al mal por naturaleza, el cuerpo humano es corruptible por naturaleza. Pero el cuerpo humano se hace incorruptible con el don de la gracia, tal como se nos dice en 1 Cor 15,53: *Conviene que lo corruptible se revista de incorrupción*. Luego el libre albedrío puede ser confirmado en el bien por la gracia.

SOLUCIÓN. Hay que afirmar que Orígenes[211] se equivocó en esta materia, pues defendió que el libre albedrío de una criatura no estaba, en modo alguno, confirmado en el bien, ni siquiera el de los bienaventurados, excepto el de Cristo por su unión con el Verbo. Partiendo de este error, tenía que deducir que la bienaventuranza de los santos y la de los ángeles no era perpetua, sino que había de terminarse alguna vez. En consecuencia, tal bienaventuranza no sería verdadera[212], puesto que la inmutabilidad y la seguridad son esenciales a la misma. A causa de estas

7. Praeterea, quicquid Deus superaddit creaturae posset etiam, ut videtur, a principio suae conditionis ei conferre; si ergo posset liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset etiam confirmari per aliquid inditum ipsi creaturae spirituali quantum ad naturae conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono, quod est impossibile ut dictum est; ergo nec per gratiam confirmari potest.

SED CONTRA est quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati ut ulterius peccare non possint; alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati; non autem haec confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est; ergo hoc est per gratiam, et ita liberum arbitrium per donum gratiae confirmari potest.

2. Praeterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile; sed corpus humanum dono gratiae efficitur incorruptibile, I Cor. XV: «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem»; ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem erravit Origenes: voluit enim quod liberum arbitrium creaturae nullatenus confirmaretur in bono, neque etiam in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur quod beatitudo sanctorum et angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda; ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit

---

[211] *Peri Archon* 1 c.8, según la traducción de Rufino (MG 11,178A-B).

[212] *Peri Archon* 1 c.6, según la traducción de Rufino (MG 11,169C). Véase también AGUSTÍN, *De civ. Dei* 21 c.17 (ML 41,731), a quien Santo Tomás alaba abajo a.10 y en *De malo* q.16 a.5.

inconvenientes consecuencias, su postura es totalmente reprobable, y hay que decir simplemente que el libre albedrío puede ser confirmado en el bien por la gracia, lo cual es evidente por lo siguiente.

En efecto, el libre albedrío de la criatura no puede ser confirmado en el bien de un modo natural, porque en su naturaleza no tiene la razón de bien perfecto y absoluto, sino de bien particular. El libre albedrío, sin embargo, se une, por la gracia, al bien perfecto y absoluto, es decir, a Dios. Si esta unión se hace perfecta, de modo que Dios mismo sea para el libre albedrío toda la causa de obrar, no podrá inclinarse al mal. Esto sucede en algunos, sobre todo en los bienaventurados, como se desprende de lo que sigue. La voluntad tiende naturalmente al bien como a su objeto propio, y el que a veces tienda al mal se debe únicamente a que el mal se le propone bajo la apariencia de bien: el mal es involuntario, según dice Dionisio en cap. IV *De divinis nominibus*[213]. De donde se sigue que no puede haber pecado en el movimiento de la voluntad, es decir, no puede apetecer el mal, salvo que haya previamente un error en la virtud aprehensiva, debido al cual se proponga algo malo como bueno. Este error puede darse en la razón por un doble motivo: a causa de la razón misma o por algo extrínseco[214].

En primer lugar, el error puede provenir de la razón misma. En ella se da, sin error, el conocimiento del bien en universal, tanto del

de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, eius positio est penitus reprobanda, et dicendum simpliciter quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono: quod quidem ex hoc apparet.

Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti boni rationem, sed cuiusdam boni particularis. Huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur; unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et praecipue in beatis: quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur: malum enim est involuntarium ut Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus, unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus praeexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione alio modo ex aliquo extrinseco.

Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis quam boni quod est ad finem, non autem

---

[213] § 32 (MG 3,732B; Dion. 304).

[214] Amparado en el sano principio general de que la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, Tomás aplica aquí la doctrina ya establecida del libre albedrío como juicio racional libre. Si el juicio elegido es correcto resulta imposible cometer el craso error de apetecer el mal bajo la razón de bien. Por eso nos hace tomar conciencia, por primera vez en la Cuestión, sobre el inmenso campo de errores en los que puede caer la razón, y en consecuencia la voluntad, al desarrollar el ejercicio natural del libre albedrío. Con este motivo, a su vez, aparece claramente el plano de la libertad radical tocante a los fines, y el de la libertad menos comprometida de la elección de los medios para alcanzar los fines. Generalmente Tomás, siguiendo a Aristóteles, insiste más en la segunda (cf. 1-2 q.13 a.3). Sobre ambos tipos de libertad pueden cometerse muchos errores. Y a esos dos tipos de error hay que agregar un tercero proveniente de los apetitos inferiores concupiscible e irascible. El artículo concluye que las tres clases de posibles errores sobre el fin, los medios y las pasiones de los apetitos inferiores quedan erradicadas en el estado existencial de los bienaventurados; su juicio racional libre es siempre correcto.

bien que es el fin como del bien que se ordena al fin, pero no en particular. Sobre esto puede equivocarse, creyendo que algo es fin o que es útil para conseguir el fin sin serlo. También la voluntad apetece de un modo natural el bien que es el fin, a saber, la felicidad en general y el bien que dice orden al fin, pues todos apetecen naturalmente su utilidad. Pero el pecado de la voluntad se da al desear este o aquel fin particular, o al elegir este o aquel objeto útil particular. En segundo lugar, la razón falla por algo extrínseco a ella, cuando su acto es interceptado por las fuerzas inferiores movidas intensamente hacia algo, de modo que no propone limpia ni firmemente a la voluntad su juicio sobre el bien. Por ejemplo, cuando alguien que estima rectamente que hay que guardar la castidad apetece lo contrario a la misma por la concupiscencia de lo deleitable. En cierto modo, el juicio de la razón se ve mediatizado por la concupiscencia, según dice el Filósofo en *Ethic.* 7[215].

Los bienaventurados se verán enteramente libres de estos dos fallos de la razón gracias a su unión con Dios, porque viendo la esencia divina conocerán que Dios es el fin que ha de ser amado sobre todo; sabrán también que se unen a él o se separan de él en el bien particular, conociendo a Dios no sólo en sí mismo sino como razón de las otras cosas; y con la claridad de este conocimiento se reforzará su mente de tal modo que no podrá brotar, en las fuerzas inferiores, movimiento alguno que no sea conforme a la regla de la razón. Por ello, como ahora apetecemos inmutablemente el bien en general, así las mentes de los bienaventurados apetecen el bien debido en particular. Por encima de la inclinación natural de la voluntad estará, en ellos, la caridad perfecta, que los unirá totalmente a Dios. Por lo tanto, el pecado no podrá filtrarse en ellos y serán confirmados por la gracia.

in particulari; sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile. Et propter hoc etiam voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem: unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quae intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII Ethicorum.

Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex coniunctione ipsorum ad Deum, nam divinam essentiam videntes cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quae ei uniunt vel quae ab eo disiungunt in particulari, cognoscentes Deum non solum in se sed prout est ratio aliorum; et ex hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo; unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, et sic erunt per gratiam confirmati.

[215] ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.3 (BK 1146b31ss).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS[216]. 1. Se debe a un defecto de la naturaleza creada el poder inclinarse al mal. La gracia, que confirma en el bien, corrige este defecto perfeccionando la naturaleza, como la luz que llega al aire le quita la oscuridad que tiene naturalmente sin ella.

2. No hacer uso del hábito es potestativo del libre albedrío. Sin embargo, el prescindir de tal uso puede ser propuesto bajo la apariencia de bien. Esto, empero, no puede darse en los bienaventurados tratándose de la gracia, como ya dijimos (en la Solución).

3. Con esto aparece clara la solución al argumento tercero.

4. Dado que el libre albedrío procede de la nada, le conviene no estar naturalmente confirmado en el bien. Tampoco puede concedérsele por gracia el estar naturalmente confirmado en él. Sin embargo, aunque el libre albedrío procede de la nada, eso no impide que pueda ser confirmado en el bien, del mismo modo que no es propio del aire, por su naturaleza, el no poder ser iluminado, sino el ser naturalmente lúcido en acto.

5. Bernardo habla del libre albedrío como libertad de coacción, que no es capaz de intensión y remisión[217].

6. Puede considerarse la existencia y la condición propia de lo que se recibe en algo. Según su existencia, lo recibido existe en aquello que lo recibe al modo del recipiente, pero a la vez el mismo recipiente es arrastrado a la condición de lo recibido. Como el calor recibido en el agua existe en ella conforme al modo propio del agua, en cuanto que está en ella como accidente en el sujeto; pero, a la vez, cambia la disposición

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc est ex defectu naturae creatae quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert perficiendo naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem eius, quam naturaliter sine luce habet.

2. Ad secundum dicendum quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est.

3. Et per hoc patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono, sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

5. Ad quintum dicendum quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quae nec intensionem nec remissionem recipit.

6. Ad sextum dicendum quod eius quod recipitur in aliquo potest considerari et esse et ratio: secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquae, in quantum scilicet inest aquae ut accidens

---

[216] Es digna de observarse con detenimiento en las respuestas a los argumentos 1, 4 y 6 la analogía de cuatro términos entre la luz y la gracia con relación al aire y el libre albedrío respectivamente. No cabe error en el juicio racional libre del bienaventurado, porque su entendimiento se halla iluminado por la luz más potente imaginable, como es la que destella la esencia divina. Y bajo tal luz, tampoco cabe que el libre albedrío elija por error no hacer uso de la gracia, como suponen los argumentos 2-3.

[217] Cf. nota 209 de este artículo.

natural del agua, la vuelve caliente y produce el acto de calor. De modo semejante se comporta la luz con el aire, aunque no actúa contra la naturaleza del mismo. Así también la gracia existe en el libre albedrío al modo de éste, como el accidente en su sujeto y, uniéndolo a Dios, le transmite la condición propia de su inmutabilidad.

7. El bien perfecto, que es Dios, puede estar unido a la mente humana mediante la gracia, no por la naturaleza. Por lo tanto, el libre albedrío puede estar confirmado en el bien por la gracia, no por la naturaleza.

Artículo 9

¿Puede el libre albedrío del hombre ser confirmado en el bien en este mundo? [218]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío del hombre no puede ser confirmado en el bien en este mundo [219]:

1. *El principio en las cosas apetecibles es el fin,* según dice el Filósofo en *Ethic.* 7 [220], como lo son en las especulativas los axiomas. Pero en las especulativas el entendimiento no es confirmado en la verdad, adquiriendo la certeza de la ciencia, si no la reduce a los primeros axiomas.

subiecto, tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum eius sicut accidens in subiecto; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo coniungens.

7. Ad septimum dicendum quod bonum perfectum quod est Deus potest esse unitum menti humanae per gratiam non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono.

Et videtur quod non: principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII Ethicorum, sicut principium in speculativis sunt dignitates; sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiae accipiens, nisi facta

---

[218] Faltan los lugares paralelos.

[219] Resuelto el problema de la confirmación del libre albedrío por parte del estado existencial de los bienaventurados (a.8), lo vuelve a plantear aquí respecto del estado existencial de los viadores. En realidad se refiere al libre albedrío de algunos, como aparece en la Solución; en concreto, de la Virgen María y de los Apóstoles, según consta en los dos argumentos Mas en contra y en ad 2. El caso del estado existencial de Cristo hombre es peculiar, pues en este mundo era a la vez viador y comprehensor (Solución).

Los Argumentos tratan de probar que la confirmación en el bien del libre albedrío es incompatible con el estado existencial de viador. Pues lo propio de éste es hallarse en camino hacia la confirmación en el bien (1-3), la imperfección (4 y 6), y encontrarse en estado de merecer (5).

[220] Aristóteles, *Ethic.* 7 c.8 (BK 1151a16). «como lo son en las especulativas los axiomas»: cf. Aristóteles, *Anal. post.* 1 c.2 (BK 72a18); véase también ibid. *Metaphys.* 3 c.2 (BK 997a7 y 11).

Por lo tanto, tampoco el libre albedrío puede ser confirmado en el bien hasta haber llegado al fin último. Pero esto no se da en esta vida. Por consiguiente, el libre albedrío en esta vida no puede ser confirmado en el bien.

2. La naturaleza humana no es más noble que la de los ángeles. Ahora bien, la naturaleza angélica no recibe la confirmación del libre albedrío antes del estado de gloria. Luego tampoco debe ser concedida a los hombres.

3. Un motor no está en reposo sino cuando ha alcanzado el fin[221]. Pero el libre albedrío no llega a su fin mientras se halla en esta vida. Luego su mutabilidad no está en reposo: por ella puede dirigirse al bien y al mal.

4. Mientras una cosa es imperfecta puede fallar. Pero la imperfección no desaparece del hombre mientras está en esta vida: *Pues ahora vemos confusamente como en un espejo*, según se dice en 1 Cor 13,12. Por lo tanto, mientras el hombre se halla en esta vida, puede fallar por el pecado.

5. Mientras alguien se halla en estado de merecer no debe quitársele lo que aumenta el mérito. Pero el poder pecar lleva al mérito, y de ahí que se diga en alabanza del justo en Ecl 31,10: *Que pudo pecar y no pecó, hacer mal y no lo hizo*. Por consiguiente, mientras el hombre se halla en este mundo, en el cual puede merecer, no debe su libre albedrío ser confirmado en el bien.

6. Así como el defecto del libre albedrío es el pecado, el defecto del cuerpo es la corrupción. Mas, mientras estamos en este mundo, el cuerpo del hombre no se hace incorruptible. Luego tampoco, en este mundo, puede el libre albedrío del hombre ser confirmado en el bien.

resolutione ad primas dignitates; ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono nisi postquam pervenerit ad ultimum finem; sed hoc non est in statu viae, ergo liberum arbitrium in statu viae non potest confirmari in bono.

2. Praeterea, natura humana non est potior quam angelica; sed angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriae; ergo nec hominibus conferri debet.

3. Praeterea, motus non quietatur nisi in fine; sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum quamdiu est in statu viae; ergo nec eius mutabilitas quietatur, qua potest in bonum et malum ferri.

4. Praeterea, quamdiu aliquid est imperfectum potest deficere; sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viae: «Videmus enim nunc per speculum in aenigmate», ut dicitur I Cor. XIII; ergo quandiu homo est in statu viae potest deficere per peccatum.

5. Praeterea, quamdiu aliquis est in statu merendi non debet sibi subtrahi quod meritum auget; sed posse peccare ad meritum proficit, unde in laudem iusti viri dicitur Eccli. XXXI «Qui potuit transgredi et non transgressus, facere malum et non fecit»; ergo quandiu homo est in statu viae, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium eius confirmari in bono.

6. Praeterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio; sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viae; ergo nec in statu viae liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

---

[221] Principio general de la física aristotélica —sustituido por el de inercia en la de Galileo—, según el cual los móviles mientras permanecen en movimiento se dirigen a su propio fin, y en él reposan una vez alcanzado.

MAS EN CONTRA tenemos el hecho de que la bienaventurada Virgen fue confirmada en el bien, ya que de ella no debe hacerse mención cuando se habla del pecado, según dice Agustín[222].

2. También los Apóstoles fueron confirmados en el bien, tal como se deduce del Salmo[223]: *Yo confirmé sus columnas.* La Glosa lo aplica a los Apóstoles[224].

SOLUCIÓN. Hay que afirmar que alguien puede ser confirmado en el bien de dos modos[225]. En primer lugar, propiamente, de manera que tenga en sí un principio de firmeza suficiente para no poder pecar de ningún modo. En este sentido, los bienaventurados son confirmados en el bien por la razón antes expuesta (a.8). En segundo lugar, se dice que algunos son confirmados en el bien en cuanto que se les concede algún don especial de la gracia, con el cual se inclinan hacia el bien de tal manera que no pueden apartarse fácilmente de él. Pero no por eso son apartados del mal de tal manera que no puedan pecar en absoluto, a no ser que la providencia divina los guarde. Así se habla también de la inmortalidad de Adán[226], a quien se hace inmortal, no porque pudiera, en absoluto, protegerse de todo elemento mortífero exterior como del filo de la espada u otros similares, de los cuales, no obstante, era protegido por la providencia divina. De este modo, algunos en este mundo pueden ser confirmados en el bien, aunque no propiamente, como es obvio.

En efecto, nadie en absoluto puede hacerse impecable a no ser que se suprima en él todo origen de pecado. El origen del pecado está o en el error de la razón, que se equivoca en lo particular acerca del bien fin y sobre los bienes útiles, apetecidos ambos en universal y de un modo natu-

SED CONTRA est quod beata Virgo in statu viae confirmata fuit in bono, nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccato agitur, mentio fieri non debet.

2. Praeterea, apostoli per adventum Spiritus Sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psal. «Ego confirmavi columnas eius», quod glosa de apostolis exponit.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter; uno modo simpliciter, ita scilicet quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium quod omnino peccare non possit, et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiae quo ita inclinantur in bonum quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo quin omnino peccare non possint nisi divina providentia custodiente; sicut dicitur de immortalitate Adae, qui ponitur immortalis non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis huiusmodi, a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo aliqui in statu viae possunt confirmari in bono et non primo, quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi nisi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore qui in particulari decipitur circa finem boni et circa utilia quae in universali naturaliter appetit, vel ex hoc quod iudicium

---

[222] *De nat. et grat.* c.36 (ML 44,267), según S. TH., *Summa* 3 q.27 a.4 sed c.

[223] Sal 74,4.

[224] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,700B).

[225] Tomás introduce generalmente la matización en el momento oportuno, de modo que no se interrumpa el pensamiento y progrese a medida que se plantean los problemas. Hubiese sido en vano adelantar este doble tipo de confirmación en el bien en el a.8, y mucho más aún en el a.7.

[226] Cf. *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.469-470 (p.631-636).

ral, o porque el juicio de la razón es interceptado por alguna pasión de las fuerzas inferiores. Aunque puede concederse a alguien, todavía en este mundo, que el juicio de la razón no se equivoque en modo alguno acerca del bien fin y de los bienes útiles en particular, por medio de los dones de sabiduría y de consejo[227], el que el juicio de la razón no pueda ser interceptado supera el estado de viador por dos motivos. Primero y principalmente, porque es imposible que, en tal estado, la razón esté siempre en acto de recta contemplación, de tal modo que sea Dios el motivo de todas las obras. En segundo lugar, porque en estado de vía sucede que las fuerzas inferiores no están tan sometidas a la razón que el acto de ésta no sea impedido en absoluto por aquéllas, salvo en el Señor Jesucristo, que gozó a la vez de la condición de viador y comprehensor[228].

Pero, no obstante, por medio de la gracia, el hombre es capaz de estar tan sujeto al bien que sólo con mucha dificultad pueda pecar. Pues, por las virtudes infusas, las fuerzas inferiores son refrenadas y la voluntad se inclina a Dios con más fuerza, mientras la razón se perfecciona en la contemplación de la verdad divina, cuya perseverancia, venida del fervor del amor, retrae al hombre del pecado. Y todo cuanto falta para la confirmación se completa con la custodia de la providencia divina en aquellos que se dicen confirmados. Por ejemplo, cuando aprieta la ocasión de pecado, Dios estimula su mente para que resistan.

rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni et circa utilia in particulari per dona sapientiae et consilii, tamen non posse intercipi iudicium rationis excedit statum viae propter duo; primo et principaliter quia rationem esse semper in actu rectae contemplationis in statu viae ita quod omnium operum ratio sit Deus est impossibile; secundo quia in statu viae non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Iesu Christo qui fuit simul viator et comprehensor.

Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

---

[227] Obsérvese que para calibrar la confirmación en el bien del hombre viador, aunque sólo sean algunos, utiliza los principios establecidos en el a.8 sobre los tres tipos de errores del juicio racional libre tocantes al fin, los medios y el apetito inferior concupiscible e irascible (fuerzas inferiores). Pero se aplican de modo especial. La estabilidad y seguridad de acierto vienen aquí, ante todo, del don de sabiduría, que fortalece la adhesión de la voluntad al fin; luego, del don de consejo, que arroja luz sobre el entendimiento en sus deliberaciones, para obtener juicios racionales correctos sobre los medios; y, en tercer lugar, de las virtudes infusas de fortaleza y templanza, en cuanto moderan las fuerzas inferiores para que sigan el juicio racional libre. De todos modos, estamos muy lejos de la estabilidad y seguridad en el bien propias del bienaventurado o comprehensor. Nótese que, para obtener esta peculiar confirmación del viador, a la gracia habitual y los dones se añade una específica «custodia de la providencia divina», la misma que velaba por la inmortalidad de Adán en el estado existencial de inocencia.

¿Qué pasa con el poder del libre albedrío de los que en este mundo no están confirmados en el bien? ¿Qué poder tienen sobre el bien? El lector tendrá que esperar las respuestas hasta los a.14-15.

[228] Los vocablos «viador» y «comprehensor» ya se hallan en GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 3 tr.11 q.2 (f.195vb).

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El afecto llega al fin no sólo cuando lo posee perfectamente, sino también, de alguna manera, cuando lo desea con intensidad. De este modo, aún en el presente mundo, alguien puede ser confirmado en el bien.

2. Los dones[229] de la gracia no acompañan necesariamente al orden de la naturaleza. Aunque la naturaleza humana no es más digna que la angélica, a algún hombre se le concedió más gracia que a algún ángel. Ejemplos, la bienaventurada Virgen y Cristo hombre. La confirmación en el bien pertenecía a la bienaventurada Virgen, porque era madre de la sabiduría divina, a la que *no alcanza nada manchado,* tal como leemos en Sab 7,25. De modo similar, tal confirmación convenía también a los Apóstoles, ya que era preciso que fueran firmes los que se constituían[230] como el cimiento y la base de todo el edificio de la Iglesia.

3. La misma respuesta que al argumento 1.

4. De aquella razón puede deducirse que no hay nadie en estado de vía totalmente confirmado ni totalmente perfecto. Sólo en cierto modo puede considerarse tanto confirmado como perfecto.

5. El poder pecar contribuye a la manifestación del mérito, pero no al mismo mérito, en cuanto muestra que la obra buena es voluntaria. Por eso se pone entre las alabanzas del varón justo, ya que la alabanza[231] es manifestación de virtud.

6. La corrupción del cuerpo colabora materialmente al mérito, en cuanto alguien hace uso de ella pacientemente. Por eso el hombre que se halla en estado de merecer no se ve privado de ella.

1. Ad primum ergo dicendum quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viae aliquis potest confirmari in bono.

2. Ad secundum dicendum quod dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necessitate: et ideo quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui angelo sicut beatae Virgini, et etiam homini Christo. Confirmatio autem in bono beatae Virgini competebat, quia mater erat divinae sapientiae in quam 'nihil inquinatum incurrit' ut dicitur Sapientiae VII. Similiter etiam apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii, unde eos firmos esse oportuit.

3. Ad tertium dicendum sicut ad primum.

4. Ad quartum dicendum quod ex ratione illa potest haberi quod non est aliquis in statu viae omnino confirmatus sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus sicut et perfectus.

5. Ad quintum dicendum quod posse peccare non facit ad meritum sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

6. Ad sextum dicendum quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, in quantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

---

[229] Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.9 a.unic. q.8.
[230] Cf. Ef 2,20.
[231] Cf. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica* 1 lect.14 (ed. Col. XIV p.73).

De lo dicho se deduce fácilmente la respuesta a los argumentos opuestos (Mas en contra) [232].

Artículo 10

¿Puede el libre albedrío de una criatura estar obstinado o confirmado irremediablemente en el mal? [233]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío de una criatura no puede estar obstinado o confirmado de modo inmutable en el mal [234].

1. El pecado, como dice Agustín en *De civitate Dei* c.XI [235], *se opone a la naturaleza.* Ahora bien, nada que vaya contra la naturaleza es perpetuo, según dice el Filósofo al principio de su obra *De caelo et mundo* [236]. Luego el pecado no puede permanecer en el libre albedrío hasta siempre.

Ad alia quae sunt in oppositum patet solutio ex dictis.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo vel immutabiliter firmatum.

Et videtur quod non: peccatum enim ut dicit Augustinus in XI De civitate Dei, est contra naturam; sed nihil quod est contra naturam est perpetuum secundum Philosophum in principio Caeli et mundi; ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

---

[232] Es la primera vez que en la Cuestión se matizan los argumentos opuestos. La fácil respuesta consiste en que se ha de tomar 'confirmación en el bien' en el segundo sentido especificado al principio de la Solución. Sería gran error aplicar la confirmación propia del bienaventurado o comprehensor.

[233] Lugares paralelos: *Summa* 1 q.64 a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.1 a.2; *De malo* q.16 a.5.

[234] La Cuestión sigue interesada en medir el poder del libre albedrío. Después de haberlo considerado por lo que respecta a su confirmación en el bien, en a.10-11 traslada el problema a la libre adhesión al mal. Como ya se advertía en la nota 182 del a.7, el mal por excelencia es el pecado, el mal difundido por la libre voluntad. Por eso la cuestión se plantea sobre la fijación, confirmación u obstinación en el pecado. El a.10 la enfoca en cuanto criatura, mientras el 11 la centra en el estado existencial del hombre viador.

La obstinación en el mal a nivel de criatura no recibe la universalidad que daba el a.7 a la confirmación en el bien, la cual quedaba excluida del ser creatural por su misma condición creatural. La criatura, en cambio, no excluye ni incluye por naturaleza la obstinación en el mal. Es un asunto que no se puede resolver a golpe de contradicción. El discurso tiene que partir de algún estado existencial de alguna criatura, como lo es efectivamente el de los demonios y los hombres condenados. Digamos que el análogo de este artículo no es a.7 sino a.8, la confirmación en el bien de los ángeles y bienaventurados. Nada extraño, en consecuencia, que Orígenes cayera en un error análogo. Pues a demonios y hombres condenados, en virtud de la cooperación de su libre albedrío, se les capacita para volver al estado de justicia (cf. Solución). También aquí Tomás deja traslucir cierto malestar con el gran teólogo alejandrino, al achacarle el conocimiento del famoso texto de Mt 25,46, donde se declaran igualmente eternas la gloria de los bienaventurados y la miseria de los condenados.

Ante tal situación existencial, los argumentos de la tesis contraria sólo pueden jugar el juego dialéctico de las trabas. En 1-3, se pone la traba de que la obstinación se presenta como algo antinatural; en 4-5, que implica una necesidad imposible; en 6-12, que atenta contra la misma naturaleza del libre albedrío; en 13-15, que la esencia del pecado no da para tanta fijación; y en 16-18, que se vendría a negar que el bien es más fuerte que el mal.

[235] C.17 (ML 41,331).

[236] Aristóteles, *De caelo* 1 c.4 (BK 269b7ss).

2. La naturaleza espiritual es más poderosa que la corporal. Pero si se introduce un accidente preternatural en la naturaleza corporal, ésta acaba por volver a lo que es conveniente a su propia naturaleza, a no ser que el accidente introducido se conserve gracias a una causa que actúe continuamente. Por ejemplo, si el agua se calienta vuelve a su frigidez natural, salvo que algo conserve su calor perpetuamente. Luego tampoco la naturaleza espiritual del libre albedrío, si le ocurre caer en pecado, permanecerá sujeta al pecado para siempre, sino que alguna vez volverá al estado de justicia, a no ser que haya algún motivo para conservar en él perpetuamente la malicia. No parece que haya necesidad de enumerar ninguno.

3. Cabría decir que hay una causa interior y otra exterior que inducen a alguien al pecado y lo retienen en él. La interior es la voluntad misma, mientras la exterior, el objeto de la voluntad que mueve a pecar.—Mas en contra tenemos el hecho de que lo que está fuera del alma es bueno, y lo bueno no puede ser causa del mal sino accidentalmente. Luego lo que está fuera del alma no es causa del pecado sino de un modo accidental. Ahora bien, toda causa accidental se reduce a la causa esencial. Por ello hay que poner algo que sea causa esencial del pecado, y no puede ser otra cosa que la voluntad. Y cuando la voluntad se inclina hacia algo, queda todavía en ella una facultad capaz de tender a lo contrario, puesto que aquello hacia lo cual se siente inclinada no suprime su propia naturaleza, gracias a la cual puede tender a cosas opuestas. Por consiguiente, ni la voluntad ni otro elemento pueden ser la causa que haga que el libre albedrío abrace el pecado de un modo inamovible y en cierto modo necesario.

4. Según el Filósofo, en *Metaphys.* 5 [237], una cosa puede ser necesaria bajo dos aspectos: porque tiene la necesidad en sí misma o porque le viene de otro. Ahora bien, el que exista el pecado en el libre albedrío no puede ser necesario porque él tenga la necesidad en sí mismo: eso es

2. Praeterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis; sed si naturae corporali superinducatur aliquod accidens praeternaturale, redit ad id quod est suae naturae conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato, sed quandoque ad statum iustitiae redibit, nisi assignetur aliqua causa quae perpetuo malitiam in eo conservet, quam non est assignare, ut videtur.

3. Sed dicebat quod causa peccatum inducens et conservans est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas, exterior est ipsum voluntatis obiectum, quod scilicet allicit ad peccandum.—Sed contra, res quae est extra animam est bona; bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens; ergo res extra animam existens non est causa peccati nisi per accidens: omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; ergo oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati, quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat, cum id in quod inclinatur suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest; ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhaerere.

4. Praeterea, secundum Philosophum in V Metaphysicae, duplex est necessarium: quoddam a seipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a seipso

[237] *Metaphys.* 5 c.6 (BK 1015b9).

exclusivo de Dios, tal como dice Avicena[238]. Tampoco es necesario porque otro le imponga esa necesidad, ya que todo lo necesario de este tipo se reduce a lo que es necesario por sí mismo. Pero ese único necesario por sí mismo, Dios[239], no puede ser causa del pecado. Luego bajo ningún concepto puede ser necesario que el libre albedrío permanezca en el pecado. En consecuencia, ningún libre albedrío de criatura puede adherirse al pecado de un modo inamovible.

5. Agustín dice, en *V De civitate Dei* [240], que parece inevitable distinguir una doble necesidad. La primera de ellas, llamada necesidad de coacción, quita la libertad haciendo que algo deje de estar en nuestro poder. La segunda no quita la libertad y se llama necesidad de inclinación natural. Conforme a esta necesidad, no es preciso que el pecado se dé en el libre albedrío, ya que aquél no es natural sino más bien opuesto a la naturaleza. Tampoco lo requiere la necesidad de la que hablábamos antes, la de coacción, ya que entonces se destruiría la libertad de albedrío. Luego no es necesario en ningún caso, como venimos defendiendo.

6. Anselmo dice[241] que *el libre albedrío es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por sí misma*. Luego, si hay algún libre albedrío que no pueda guardar la rectitud de la voluntad, perderá la razón de su propia naturaleza, lo cual es imposible.

7. El libre albedrío no admite más y menos. El libre albedrío que no puede tender al bien es menos que el que puede. Luego no hay libre albedrío que no pueda tender al bien.

8. La misma relación que hay entre el movimiento natural y el reposo natural es la que existe entre el movimiento de la voluntad y su reposo. Pero, según el Filósofo[242], si el movimiento es natural, también

habens quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit; neque iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens quia omne huiusmodi necessarium reducitur ad id quod est per se ipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest; ergo nullo modo potest esse necessarium liberum arbitrium in peccato posse permanere, et sic nullum liberum arbitrium creaturae immobiliter peccato adhaeret.

5. Praeterea, Augustinus in V De civitate Dei videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quae dicitur necessitas coactionis; alia est quae libertatem non tollit, quae est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale sed magis contra naturam; similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur; ergo nullo modo est necessarium, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, Anselmus dicit quod «liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter seipsam»; si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriae naturae rationem, quod est impossibile.

7. Praeterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus; sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum quam illud quod potest; ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Praeterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam; sed secundum Philosophum, si motus est naturalis, et quies ad quam terminatur est naturalis, et si motus est voluntarius et quies

---

[238] Cf. *Metaphys.* 8 c.4 (f.98vb).
[239] Cf. AGUSTÍN, *Liber oct. Quaest.* q.21 (ML 40,16).
[240] Cf. c.10 (ML 41,152).
[241] Cf. *De lib. arb.* c.3 (ML 158,494B), ibid. c.13 (ML 158,505A).
[242] Cf. *Phys.* 5 c.10 (BK 230b10ss).

es natural el reposo en el que termina, y si es voluntario, es también voluntario el reposo. Ahora bien, el movimiento con el que se comete el pecado es voluntario. Luego el reposo por el que se permanece en él es voluntario, no necesario.

9. El orden que dice el entendimiento hacia lo verdadero y lo falso se da también en el afecto respecto del bien y del mal. Pero el entendimiento nunca se entrega a lo falso de tal manera que no pueda volver al conocimiento de lo verdadero. Luego el afecto tampoco se entrega al mal de tal modo que no pueda volver al amor del bien.

10. Según Anselmo, en la obra *De libero arbitrio*[243], *poder pecar no es libertad ni una parte de la libertad.* Luego el acto esencial del libre albedrío es poder tender al bien. Por lo tanto, si el libre albedrío de una criatura no puede tender al bien, no tendrá razón de ser, ya que todas las cosas carecen de finalidad si se ven privadas de su acto propio, dado que todo ente se justifica por su acto, tal como dice el Filósofo en 2 *Caeli et mundi* [244].

11. El libre albedrío sólo puede tender al bien o al mal. Por lo tanto, si poder pecar no es la libertad ni parte de ella, se deduce que toda la libertad consiste en hacer el bien. De ahí que la criatura que no pueda hacer el bien no tendrá nada de libertad. En consecuencia, el libre albedrío no puede estar tan sólidamente establecido en el mal que no pueda en modo alguno practicar el bien.

12. Según Hugo de San Víctor[245], el cambio en lo accidental no hace variar en nada lo fundamental de las cosas. Ahora bien, el poder hacer el bien es esencial al libre albedrío, como ya hemos demostrado. Luego, dado que el pecado sobreviene al libre albedrío de un modo accidental, no puede verse afectado por él en tal medida que no pueda volverse al bien.

est voluntaria: sed motus quo peccatum committitur est voluntarius; ergo et quies qua in peccato commisso persistitur est voluntaria, non ergo necessaria.

9. Praeterea, sicut intellectus se habet ad verum et falsum ita affectus ad bonum et malum; sed intellectus nunquam ita inhaeret falso quin possit reduci ad cognitionem veri; ergo affectus nunquam ita inhaeret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Praeterea, secundum Anselmum in libro De libero arbitrio «posse peccare non est libertas nec pars libertatis»; ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum; si ergo liberum arbitrium alicuius creaturae non possit in bonum erit frustra, cum res unaquaeque in vanum sit si actu proprio destituatur, quia unaquaeque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II Caeli et mundi.

11. Praeterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum; si ergo posse peccare non est libertas nec pars libertatis, remanet quod tota libertas sit posse facere bonum; et ita creatura quae non poterit facere bonum nihil habebit libertatis; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Praeterea, secundum Hugonem de Sancto Victore, mutatio quae est secundum accidentalia non mutat aliquid de essentialibus rei; sed posse facere bonum est essentiale libero arbitrio, ut probatum est; cum ergo peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

---

[243] C.1 (ML 158,490).
[244] *De caelo* 2 c.4 (BK 286a8).
[245] *Erudit. Didascal.* 7 c.19 (ML 176,827D).

13. Lo natural, tal como se dice comúnmente[246], queda maltrecho, pero no destruido, por el pecado. Pero es natural al libre albedrío poder tender al bien. Luego no puede sufrir, a causa del pecado, una confirmación tal en el mal que no pueda tender al bien.

14. Si el pecado produce en el libre albedrío la obstinación en el mal, lo hace, o bien suprimiendo algo de lo natural o añadiendo algo. Ahora bien, no puede hacerlo quitando, puesto que aun en los demonios permanecen los dones naturales, tal como Dionisio dice en la obra *De divinis nominibus* c.4[247]. Tampoco puede hacerlo añadiendo algo, puesto que, siendo accidental lo que añade, conviene que exista en el sujeto a modo de él; y, dado que el libre albedrío puede tender hacia ambas partes, no por ello se unirá al mal de un modo inamovible. Luego de ninguna manera puede el libre albedrío establecerse totalmente en el mal.

15. Bernardo[248] dice que *es imposible que la voluntad no se obedezca a sí misma*. Ahora bien, el pecado, al igual que el acto bueno, se comete queriendo. Luego es imposible que el libre albedrío no pueda querer el bien si quiere. Pero lo que uno puede hacer si quiere no le resulta imposible. Luego no es imposible hacer el bien a quienquiera que tiene libre albedrío en su voluntad[249].

16. Es más fuerte la caridad que el deseo vehemente que arrastra al pecado, porque *más ama la caridad la ley de Dios que la concupiscencia miles de cosas de oro y plata*, como dice la Glosa[250] sobre el Salmo: *Es*

13. Praeterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur non autem totaliter tolluntur; sed posse in bonum naturale est libero arbitrio; ergo nunquam per peccatum ita obfirmatur in malo quin possit in bonum.

14. Praeterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus aut superaddendo: non autem subtrahendo, quia in daemonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus; similiter nec superaddendo, quia cum illud quod superadditur sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhaerens malo; ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15. Praeterea, Bernardus dicit quod «impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire»; sed peccatum est actus qui volendo committitur; ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit: quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile; ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Praeterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens, quia «plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti» ut dicit glosa super illud Psal. 'bonum mihi lex oris tui' etc. Sed daemones vel homines a caritate in

---

[246] PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.25 c.7.

[247] § 23 (MG 3,725C, Dion. 282).

[248] Cf. *De grat. et lib. arb.* c.2 (ML 182,1004B).

[249] A juzgar por la respuesta, el argumento se instituye en vista a los demonios en los siguientes términos. Si toda voluntad siempre se obedece a sí misma, también todo libre albedrío, que se identifica con ella por su acto de elegir. Luego el libre albedrío de los demonios siempre se obedece a sí mismo. Pero de esto se sigue, dado que los actos del libre albedrío son actos de querer y por lo que significa obedecerse a sí mismo, que el libre albedrío de los demonios siempre quiere querer. Ahora bien, querer es hacer algo bueno. De donde el libre albedrío de los demonios siempre tiene la posibilidad de hacer algo bueno, y así no está confirmado en el mal.

[250] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* del Sal 118,72 (ML 191,1079), procedente de AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* ibid. (ML 37,1550); Sal 118,72.

cosa buena para mí la ley de tu boca... Pero los demonios, e incluso los hombres, cayeron en el pecado abandonando la caridad. Luego, con mucha mayor razón, pueden volver del pecado al deseo del bien, y así se demuestra lo mismo que antes.

17. La bondad y la rectitud del apetito se oponen a su obstinación. Pero los demonios y los condenados poseen un buen y recto apetito, porque desean las cosas buenas y las mejores, cuales son existir, vivir y entender, como dice Dionisio[251]. Luego no tienen el libre albedrío confirmado en el mal.

18. Anselmo, en el libro *De libero arbitrio*[252], investiga la razón misma del libre albedrío en Dios, en el ángel y en el hombre. Pero el libre albedrío de Dios no puede estar obstinado en el mal. Luego tampoco puede estarlo en el ángel ni en el hombre.

MAS EN CONTRA tenemos el hecho de que a la felicidad de los bienaventurados se opone la miseria de los condenados. Pero es propio de la felicidad de los bienaventurados el tener el libre albedrío tan establecido en el bien que no puedan en modo alguno torcerse hacia el mal. Luego es también propio de la miseria de los condenados el no poder en modo alguno dirigirse hacia el bien.

2. Agustín dice expresamente esto mismo en su obra *De fide ad Petrum*[253].

3. La vuelta desde el pecado al bien sólo se garantiza mediante la penitencia. Pero ésta no alcanza al ángel malo. Luego está inmutablemente confirmado en el mal. Y demostramos que la penitencia no alcanza al ángel malo: pues no parece que llegue a quien peca por malicia. Pero el ángel pecó por malicia[254], ya que, al tener un entendimiento

peccatum deciderunt; ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni, et sic idem quod prius.

17. Praeterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi eius opponitur; sed daemones et damnati habent bonum et rectum appetitum, quia bonum et optimum appetunt, «esse, vivere et intelligere», ut Dionysius dicit; ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Praeterea, Anselmus in libro De libero arbitrio investigat eandem rationem liberi arbitrii in Deo, in angelo et in homine; sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo; ergo nec in angelo nec in homine.

SED CONTRA est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum; sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti; ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

2. Praeterea, hoc idem expresse Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum.

3. Praeterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per poenitentiam; sed in angelum malum non cadit poenitentia; ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediae: in eum poenitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat; sed angelus ex malitia peccavit, quia cum habeat deiformem intellectum, rem aliquam

---

[251] *De div. nom.* c.4 § 23 (MG 3,725C), según la traducción del Sarraceno (Dion. 282), como refiere S. TH. en *De veritate* q.22 a.2.

[252] C.1 (ML 158,490).

[253] Es decir, FULGENCIO, c.3 n.33 (ML 40,763).

[254] Cf. ISIDORO, *Sent.* 2 c.17 (ML 83,620A).

semejante al de Dios[255], al considerar una cosa intuye a la vez todo lo que pertenece a ella. No puede pecar, por lo tanto, sino con un conocimiento cierto. Por ello, no llega a él la penitencia.

4. Según el Damasceno[256], *lo que es la muerte para los hombres es la caída para los ángeles*. Pero los hombres, tras la muerte, no son capaces de penitencia. Luego tampoco lo son los ángeles tras la caída. Y demostramos que los hombres no son capaces de penitencia tras la muerte. Agustín dice, en *De civitate Dei* 2[257]: *puesto que no hay lugar a la conversión por parte de los que mueren sin la gracia, no se hace por ellos oración alguna*. Queda claro, así, que los hombres no son capaces de penitencia después de la muerte.

SOLUCIÓN. Hay que afirmar como cosa probada que Orígenes se equivocó en esta materia[258], al defender que, después de mucho tiempo, a los demonios y a los hombres condenados les sería permitido volver al estado de justicia, y se decidió a defender esto movido por la libertad de albedrío. Esta opinión fue rechazada por todos los doctores católicos, como dice Agustín en *De civitate Dei* 21[259], no porque se mirara con malos ojos la salvación para los demonios y los condenados sino porque, por esa misma razón, habría que decir que la justicia y la gloria de los bienaventurados tendría que acabarse también alguna vez. Pero se demuestra en Mt 14,46 que tanto la gloria de los bienaventurados como el tormento de los condenados serán eternos: *Irán éstos al suplicio eterno y los justos a la vida eterna*, texto que Orígenes parecía conocer. De ahí que haya que admitir, sin reservas, que el libre albedrío de los demonios está tan obcecado en el mal que les es imposible volver a querer bien.

considerans simul omnia quae sunt illius rei intuetur; et ita non potest nisi ex certa scientia peccare; ergo in eum poenitentia non cadit.

4. Praeterea, secundum Damascenum «quod est homini mors, hoc est angelis casus»; sed homines post mortem non sunt capaces poenitentiae; ergo nec angeli post casum. Probatio mediae: Augustinus dicit XXI De civitate Dei, quia post hanc vitam decedentibus sine gratia locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio; et sic patet quod post mortem homines non sunt poenitentiae capaces.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam; et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quae quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit XXI De civitate Dei, non quia salutem daemonibus et damnatis hominibus inviderent sed quia pari ratione oporteret dicere iustitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam —simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth. XXV «Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam»— quod etiam Origenes sapere videbatur. Unde simpliciter concedendum est quod ipsorum daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest.

---

[255] Cf. DIONISIO, *De div. nom.* § 2 (MG 3,869C), según la traducción del Sarraceno (Dion. 401).

[256] Cf. *De fide* 2 c.4 (MG 94,877C).

[257] C.24 (ML 41,731).

[258] A continuación, nota 259, encontrarás la opinión de Orígenes referida por Agustín.

[259] C.17 (ML 41,731).

La explicación de esto debe tomarse considerando a qué se debe la liberación del pecado, a la cual concurren dos elementos: la gracia divina actuando de manera principal y la voluntad humana cooperando con ella, ya que, según Agustín[260], *Quien te creó sin ti no te justificará sin ti*. Por ello, la causa de la obstinación en el mal debe atribuirse, en parte, a Dios y, en parte, al libre albedrío. Por parte de Dios, no porque cause o conserve la maldad, sino porque no da la gracia. Esto es algo que su justicia exige. En efecto, es justo que, quienes no quisieron amar el bien cuando pudieron hacerlo, sean llevados al estado lamentable de no poder amarlo en absoluto. Por parte del libre albedrío hay que considerar, como causa de la reversibilidad o irreversibilidad del pecado, las cosas que hacen que el hombre caiga en el pecado. Ahora bien, como, por naturaleza, en toda criatura existe una tendencia al bien, nadie es inducido a pecar a no ser bajo una especie de bien aparente. En efecto, aunque el hombre que comete fornicación sepa, de un modo general, que la fornicación es un mal, sin embargo, cuando consiente en la fornicación, piensa que, ahora, la fornicación es para él un bien que ha de hacerse. En esta estimación han de considerarse tres cosas.

La primera es el ímpetu de la pasión, por ejemplo, de la concupiscencia o de la ira. Por ella se intercepta el juicio de la razón y, en el momento, no juzga en particular lo que sostiene en general, sino que sigue la inclinación de la pasión y consiente en aquello a lo que la pasión tiende como esencialmente bueno. La segunda es la inclinación del hábito, el cual viene a hacerse algo natural para el que lo tiene. Como dice el Filósofo en su obra *De memoria et reminiscentia*[261], *la costumbre es otra naturaleza*. Tulio, por su parte, en la *Retórica*[262], afirma que la virtud concuerda con la razón a modo de naturaleza. De igual modo, el hábito de un

Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato, ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans et humana voluntas gratiae cooperans, quia secundum Augustinum «Qui creavit te sine te non iustificabit te sine te»: causa igitur confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam sed sicut non largiente gratiam; quod quidem eius iustitia deposcit: iustum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni: quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, aestimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum. In qua quidem aestimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur iudicium rationis ne actu iudicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus, qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, ut Philosophus dicit in libro De memoria et reminiscentia quod consuetudo est altera natura, et Tullius in Rhetoricis quod virtus consentit rationi in modum naturae, et pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinat in id quod

[260] Cf. *Sermo* 169 c.2 (ML 38,923), según el texto de GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 3 tr.2 c.2 (f.129ra).
[261] ARISTÓTELES, *De mem.* 6 (BK 452a27).
[262] CICERÓN, *De inventione* 2 c.53 n.159.

vicio, como si fuera una segunda naturaleza, se inclina a lo que es conveniente para él. Y a quien tiene el hábito de la lujuria le parece bueno lo que está relacionado con ella, como si fuera algo connatural. Sucede entonces lo que el Filósofo dice en *Ethic.* 3 [263]: *Tal como es cada uno, así le parece el fin*. Interviene, en tercer lugar, la errónea estimación de la razón en cuanto a lo particular elegible. Estimación que viene de cualquiera de los elementos ya citados, cuales son el ímpetu de la pasión y la inclinación del hábito, o incluso de la ignorancia universal, propia de quien está en el error de que la fornicación no es pecado [264].

Contra el primero de ellos, el ímpetu de la pasión, posee el libre albedrío remedio para dejar el pecado. Ciertamente, quien se halla bajo el ímpetu de la pasión tiene una estimación recta del fin, el cual viene a ser el principio en los asuntos operables, según dice el Filósofo en *Ethic.* 6 [265]. De ahí que, así como el hombre, mediante la recta estimación que posee sobre el principio, puede alejar de sí los errores que padezca sobre las conclusiones, puede también librarse de todo ímpetu de las pasiones gracias a que juzga rectamente del fin. Por eso dice el Filósofo, en *Ethic.* 7 [266], que es punible y sanable el incontinente que peca por

est sibi conveniens, unde fit ut habenti habitum luxuriae bonum videatur id quod luxuriae convenit, quasi connaturale, et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethicorum, quod «qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei». Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili, quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis aut inclinatione habitus, vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore quod fornicatio non sit peccatum.

Contra primum igitur horum habet liberum arbitrium remedium quo possit peccatum deserere: ille enim in quo est impetus passionis habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI Ethicorum. Unde sicut homo per veram existimationem quam habet de principio potest a se repellere si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit Philosophus

---

[263] C.7 (BK 1114a23), según la traducción del Lincolniense (Gauthier p.189).

[264] En la explicación se utiliza el principio de los posibles tres errores que afectan al juicio racional libre por parte del fin, los medios y el ímpetu de las pasiones, ya aparecidos en a.8-9. Pero aquí se añaden otros dos principios nuevos para dar cuenta de la permanencia en el pecado. Uno es el hábito malo, que viene a fijar las malas elecciones debidas a los tres errores anteriores. El otro es el mismo Dios, en cuanto retira la gracia en atención a su celo por la justicia. En la respuesta al argumento 4, esta exigencia de la justicia se complementa con el hecho de que Dios ha creado naturalezas capaces de pecar y de permanecer en su pecado. Y la respuesta al argumento 10 aclara que la obstinación de los demonios y condenados tiene finalidad, no resulta vana, pues no escapa al supremo fin de glorificar a Dios, alabándolo en este caso por su justicia.

La aplicación de los tres principios al hombre se hace teniendo en cuenta más su naturaleza que los estados existenciales que puede adquirir. Por eso el libre albedrío humano es capaz de superar los obstáculos de las pasiones, los hábitos malos y los errores propios de la estimación de la razón. Ahora bien, todo esto equivale a poder cooperar a salir del pecado, por lo que de suyo no le ha de faltar la gracia de Dios. Más tarde se matizarán los tres principios respecto de los estados teologales existenciales en que se encuentre el hombre (cf. a.11 y a.12-13).

La aplicación de los mismos principios al ángel, en cambio, explica que su libre albedrío quede fijado en el mal una vez cometido el pecado, debido precisamente a la índole de su naturaleza. La clave de su imposible cooperación está en su «entendimiento deiforme» (cf. a.3; *Summa* 1 q.64 a.2). Se nota un fuerte progreso de madurez en el trato de esta cuestión respecto de *In Sent.* I.2 d.7 q.1 a.2.

[265] *Ethic.* 6 c.4 (BK 1140b16).

[266] *Ethic.* 7 c.8 (BK 1150b30).

pasión. De igual modo, posee remedio contra la inclinación del hábito, ya que ningún hábito corrompe todas las potencias del alma. De este modo, cuando una potencia es corrompida por un hábito, dado que permanece alguna rectitud en las otras potencias, el hombre es inducido a reflexionar y a hacer lo contrario de tal hábito. Por eso, si alguien tiene la potencia concupiscible corrompida por el hábito de la lujuria, desde la potencia irascible es estimulado a emprender algo arduo, ejercitándose así en superar la molicie de la lujuria. Dice el Filósofo, en *De Praedicamentis*[267]: *El vicioso, llevado a ejercicios mejores, progresará para hacerse mejor.* También hay remedio contra el tercer elemento, la errónea estimación de la razón, dado que el hombre lo que admite, lo admite de un modo racional, es decir, por vía de inquisición y argumentación. De ahí que, cuando la razón se equivoca en algo, venga el error de donde viniere, puede corregirse mediante razonamientos contrarios y, en consecuencia, puede desistir de cometer pecado.

En el ángel, en cambio, no puede darse pecado por pasión porque, según el Filósofo en *Ethic.* 7[268], ésta existe únicamente en la parte sensible del alma, una parte que los ángeles no tienen. Por ello, en el pecado del ángel sólo concurren dos elementos, a saber, la inclinación habitual pecaminosa y la falsa estimación de la potencia cognoscitiva sobre lo particular elegible. Y, dado que en los ángeles no hay muchas potencias apetitivas como las hay en los hombres, cuando su apetito tiende a algo se centra totalmente en ello, de modo que no existe en él inclinación hacia lo contrario. Y como no tiene razón sino intelecto, todo cuanto estima lo acepta de un modo inteligible. Ahora bien, lo que se acepta de un modo inteligible se acepta irreversiblemente[269], como quien

in VII Ethicorum quod incontinens qui propter passionem peccat, est poenitivus et sanabilis. Similiter habet remedium contra inclinationem habitus: nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit, et ita cum una potentia est corrupta per habitum ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis homo inducitur ad meditandum et agendum ea quae sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum cuius exercitatio mollitiem luxuriae tollit; sicut dicit Philosophus in Praedicamentis quod «pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet ut melior sit». Contra tertium etiam remedium habet quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis; unde, quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In angelo vero peccatum ex passione esse non potest, quia, secundum Philosophum in VII Ethicorum, passio non est nisi in sensibili parte animae, quam angeli non habent; unde in peccato angeli sola duo concurrunt, scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent sed intellectum, quicquid aestimant per modum intelligibilem accipiunt; quod autem accipitur intelligibiliter accipitur irrever-

---

[267] C.10 (BK 13a23) (Minio-Paluello p.73).

[268] Más exactamente, *Phys.* 7 c.6 (BK 249b27), como consta en *De veritate* q.26 a.3 sed c.2.

[269] «Irreversible» es palabra de DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 8 (MG 3,704), según la traducción de Eriúgena (Dion. 190).

admite[270] que el todo es mayor que la parte. De ahí se sigue que los ángeles no pueden renunciar al juicio estimativo una vez emitido, sea verdadero o falso.

De cuanto llevamos dicho se deduce que la causa de la confirmación de los demonios en el mal depende de tres factores, a los cuales se reducen todas las razones alegadas por los doctores[271]. El primero y principal es la justicia divina. Por eso se aduce, como causa de su obstinación, el hecho de que, como su caída no se debió a otro, tampoco debieron levantarse por medio de otro; o si hay algo más sobre esto, pertenece a la congruencia con la justicia divina. El segundo es la indivisibilidad de la potencia apetitiva. Por eso algunos dicen que el ángel, al ser simple, si tiende hacia algún objeto lo hace de una manera total. Esto debe entenderse, no de la simplicidad de su esencia, sino de la simplicidad que excluye la división de potencias de una misma clase. El tercero es el conocimiento intelectivo. De donde algunos dicen que los ángeles pecaron de manera irremisible porque pecaron contra el entendimiento deiforme.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que algo es natural en un doble sentido. En primer lugar, cuando se tiene el principio suficiente que lo origina necesariamente, salvo que algún otro factor lo impida[272]. Por ejemplo, es natural que la tierra se mueva hacia abajo. Así lo entiende el Filósofo cuando dice que nada que vaya contra la naturaleza es eterno. En segundo lugar, se dice que una cosa es natural a otra porque muestra una inclinación natural hacia ella, aunque no tenga en sí misma el principio suficiente por el cual se siga necesariamente de ella. En este sentido, se dice que es natural a la mujer concebir un hijo, aunque no puede hacerlo sin recibir el semen del varón. Nada impide que sea

sibiliter, ut cum quis accipit omne totum esse maius sua parte. Unde angeli aestimationem quam semel accipiunt deponere non possunt sive sit vera sive sit falsa. Patet igitur ex praedictis quod causa confirmationis daemonum in malo ex tribus dependet, ad quae omnes rationes a doctoribus assignatae reducuntur. Primum est et principale divina iustitia; unde pro causa obstinationis eorum assignatur quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debuerunt, vel si quid aliud est huiusmodi quod ad congruitatem divinae iustitiae pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivae virtutis, unde quidam dicunt quod quia angelus simplex est, ad quod se convertit totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae sed de simplicitate quae divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt quod angeli irremediabiliter peccaverunt quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur naturale dupliciter: uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat, sicut terrae est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus quod nihil quod est contra naturam est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale

[270] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.7; y GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 3 tr.3 c.1 (f.131vb).
[271] Por ejemplo, *Summa fr. Alexandri* 1-2 n.75 p.92.
[272] Ejemplo de Aristóteles. Véase *De caelo* 1 c.4 (BK 269b4).

perpetuo lo que es contrario a esta noción de natural y, así, una mujer puede permanecer perpetuamente sin prole. Entendido de esta manera, es natural al libre albedrío tender al bien y pecar contra la naturaleza. De donde la objeción no consigue su objetivo.—O quizá haya que decir que, aunque para una mente racional, si la tomamos según su creación, el pecado es algo antinatural, sin embargo, una vez que se ha adherido a él, el efecto es para ella como algo natural, según afirma Agustín en su obra *De perfectione iustitiae*[273]. Dice también el Filósofo, en *Ethic.* 9[274], que, cuando el hombre pasa de la virtud al vicio, es como si se cambiara a otra naturaleza.

2. No son iguales la naturaleza corporal y la espiritual. La corporal está confinada a su propio género, de modo que una cosa no puede hacerse natural a otra, salvo que la naturaleza de ésta se corrompa por completo. El calor, por ejemplo, no puede hacerse natural al agua mientras no se destruya la esencia de agua. De ahí que el agua vuelva a su naturaleza en cuanto desaparece el factor que lo impedía. La naturaleza espiritual, en cambio, ha sido hecha indeterminada en cuanto a su segundo ser[275] y capaz de todo, como se dice en *De anima* 3[276] que *el alma es, en cierto sentido, todas las cosas.* Por el hecho de adherirse a alguna cosa, se identifica con ella, como le sucede al entendimiento que, cuando entiende algo, se hace en cierto modo el objeto inteligible, así como la voluntad se hace el objeto apetecible cuando ama. De este modo, aunque la inclinación de la voluntad se dirige naturalmente a un objeto, sin

concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum, et contra naturam peccare, unde ratio non sequitur.—Vel dicendum quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratae peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhaesit peccato effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in libro De perfectione iustitiae; Philosophus etiam dicit in IX Ethicorum quod quando homo de virtute in vitium transit fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

2. Ad secundum dicendum quod aliter est de natura corporali et spirituali: natura enim corporalis est determinata unius generis, et ideo non potest sibi aliquid effici naturale nisi natura eius totaliter corrumpatur, sicut aquae non potest fieri calor naturalis nisi corrumpatur in ea species aquae; et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata et omnium capax, sicut dicitur in III De anima quod «anima est quodammodo omnia»; et per hoc quod alicui adhaeret efficitur unum cum eo, sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et

---

[273] C.2 (ML 44,294).

[274] ARISTÓTELES, *Ethic.* 9 c.4 (BK 1166a20).

[275] A toda forma se le atribuyen dos funciones entitativas. La primera es constituir a una cosa en su propio ser *(primum esse);* la segunda es hacerla operativa *(secundum esse)* (cf. *Summa* 1 q.42 a.1 ad 1; 1-2 q.111 a.2; *In Sent.* l.2 d.27 a.1 ad 3). Con esta distinción enlaza el axioma «el obrar sigue al ser». La forma de los entes espirituales, como el alma humana y los ángeles, se hace operativa por sus potencias entendimiento y voluntad. Ambas son capaces, debido a su inmensa indeterminación, de hacerse todas las cosas, bajo la razón de verdad y de bien respectivamente. De donde también pueden hacerse pecado, siendo éste así como natural a ellas. Las respuestas 1-3 tratan de explicar precisamente que tiene sentido decir que el pecado no es algo antinatural. Siempre se ha de tener en cuenta que el pecador se adhiere a él bajo la razón de bien aparente (cf. ad 11).

[276] C.8 (BK 431b21), según la antigua traducción (Alonso, p.351,5).

embargo el opuesto puede hacerse natural a ella debido al amor, no volviendo a la disposición anterior a no ser que se vea obligada a ello. De la misma manera, también el pecado se hace, en cierto sentido, natural para quien se adhiere a él. Luego nada impide que el libre albedrío permanezca perpetuamente en él.

3. La causa esencial del pecado es la voluntad, y es ella misma la que hace que el pecado se conserve. Aunque de partida pudiera decidirse igualmente por uno u otro objeto, una vez que se ha sometido al pecado, éste se convierte en algo como natural para ella; y por eso permanece en él inmutablemente en cuanto dependa de ella.

4. Esta necesidad de permanecer en pecado se atribuye a Dios como a su causa de dos modos. El primero toca a su justicia, como ya dijimos, en cuanto que no otorga la gracia curativa. El segundo, porque creó una naturaleza capaz de pecar, y además, por su misma condición, necesita permanecer en el pecado una vez que se ha sometido a él.

5. Siendo el pecado, en cierta medida, un efecto natural para la mente racional, tal necesidad no será de coacción, sino semejante a una inclinación natural.

6. Cuando hay poder para guardar la rectitud de la voluntad, éste reside en todo el que tiene libre albedrío, como dice Anselmo[277]. Pero los demonios y los otros condenados no pueden guardarlo, porque no lo tienen.

7. El libre albedrío, en cuanto se dice libre de coacción, no admite más y menos. Pero si tenemos en cuenta la libertad[278] del pecado y de la miseria, se dice que en un estado es más libre que en otro[279].

sic quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhaeret; unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

3. Ad tertium dicendum quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur quae quamvis a principio ad utrumque se haberet aequaliter, tamen postquam se peccato subiecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter quantum est de se manet in illo.

4. Ad quartum dicendum quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte iustitiae ipsius, ut dictum est, in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem; alio modo in quantum talem naturam condidit quae et peccare posset, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suae naturae haberet postquam peccato se subderet.

5. Ad quintum dicendum quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis sed quasi naturalis inclinationis.

6. Ad sextum dicendum quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit; daemones autem et alii damnati eam servare non possunt cum non habeant.

7. Ad septimum dicendum quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

---

[277] Cf. *De lib. arb.* c.3 (ML 158,494B); ibid. c.13 (505A).

[278] Cf. Bernardo, *De grat. et lib. arb.* c.8 y 9 (ML 182,1014 y 1016); Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.25 c.8.

[279] Sobre la no admisión de grados de la libertad de coacción, véase la nota 209 del a.8. La libertad de pecado admite muchos grados en el hombre viador, los cuales se corresponden con caídas en más o menos inhumanidad. Otro tanto hay que decir con la

8. El efecto de la naturaleza es siempre natural. Por lo tanto, su movimiento y su acción terminan siempre en un reposo natural. Pero la acción y el movimiento de la voluntad también pueden terminar en un efecto y reposo natural, en cuanto que la voluntad y el arte ayudan a la naturaleza. Por lo tanto, puede ser el movimiento voluntario y el efecto o el reposo consiguiente naturales y dotados de necesidad, como cuando de un golpe voluntario se sigue la muerte natural y necesariamente.

9. El entendimiento del ángel, si recibe una estimación incorrecta, no puede dejarla, por la razón ya apuntada[280]. Luego el argumento parte de una suposición falsa.

10. Si algo queda privado del fin próximo no se sigue que sea totalmente vano, porque queda aún el orden al fin último. Por lo tanto, aunque el libre albedrío sea apartado de su operación buena, a la cual está naturalmente ordenado, no resulta inútil, porque contribuye al fin último de la gloria de Dios, que se manifiesta en ese caso como justicia divina.

11. El pecado es cometido por el libre albedrío mediante la elección de un bien aparente. Por eso, en cualquier acción pecaminosa queda algo de bueno, y en cuanto a esto permanece la libertad, ya que, suprimida la apariencia de bien, cesaría la elección, que es el acto propio del libre albedrío.

12. El poder hacer el bien no es esencial al libre albedrío como perteneciente a su ser primero, sino al segundo[281]. Hugo habla de lo que es esencial al primero.

8. Ad octavum dicendum quod effectus naturae semper est naturalis; et inde est quod eius actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur. Sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem in quantum voluntas et ars adiuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens erit naturalis et necessitatem habens, sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

9. Ad nonum dicendum quod intellectus angeli, si aliquam falsam aestimationem accipiat, eam deponere non potest ratione supradicta; unde ratio procedit ex suppositione falsa.

10. Ad decimum dicendum quod, quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum; et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur.

11. Ad undecimum dicendum quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono, et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret quae est actus liberi arbitrii.

12. Ad duodecimum dicendum quod posse bonum non est essentiale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens sed ad secundum: Hugo autem loquitur de his quae sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

---

libertad de miseria, pues no sería congruente con la justicia divina someter a todos a la misma miseria siendo desiguales en los pecados. Además de estas tres clases de libertad, se hablará también de la libertad de gracia y de gloria, según los respectivos estados existenciales teologales.

[280] En la Solución de este artículo y del a.3.

[281] El libre albedrío se identifica con la voluntad, la cual es una forma que da primeramente al alma la capacidad operativa de un apetito racional *(primum esse)*, y en

13. El argumento parte de lo natural que constituye la naturaleza, no de lo natural a lo que ella se ordena. En este sentido, es natural el poder hacer el bien.

14. El pecado que sobreviene al libre albedrío no le quita nada de lo esencial. De lo contrario, desaparecería la especie del mismo. Pero el pecado añade algo, a saber, la unión del albedrío con un fin perverso, que se hace en cierto modo connatural a él. De aquí le viene la necesidad, como otras cosas que le son naturales.

15. En cierto modo, la voluntad siempre se obedece a sí misma, en cuanto que el hombre, cualquiera que sea la clase de querer lo que quiere, *quiere* querer. En cierto modo, sin embargo, no siempre se obedece a sí misma, en cuanto que alguien no quiere perfecta y eficazmente lo que él quisiera querer de esa manera, como dice Agustín[282]. Luego no se sigue que, si la voluntad de los demonios se obedece a sí misma, su libre albedrío no esté confirmado en el mal, porque le es imposible querer que quiera el bien de un modo eficaz. De ahí que, aun cuando la condicional fuese verdadera, no se seguiría que el consecuente fuera posible, siendo imposible el antecedente[283].

16. La caridad es, en principio, más fuerte que el pecado, si se comparan ambos en igualdad de condiciones, es decir, tomando en ambos casos el libre albedrío de alguien que llega al término o que todavía está en camino. Pero el que ha llegado al término de la malicia

13. Ad tertium decimum dicendum quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturae non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod peccatum libero arbitrio adveniens non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret. Sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodam modo naturalis efficitur: et ex hoc necessitatem habet sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia.

15. Ad quintum decimum dicendum quod voluntas sibi ipsi quodam modo semper oboedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult, [vult] se velle. Quodam autem modo non semper sibi oboedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit. Nec sequitur quod si voluntas daemonum sibi ipsi oboedit, quod propter hoc non sit confirmatus in malo, quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum: unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile cum antecedens sit impossibile.

16. Ad sextum decimum dicendum quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eumdem modum habendi, ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad

---

segundo lugar realiza sus propios actos *(secundum esse)* (cf. nota 275 de este artículo). El ser primero del libre albedrío de la criatura es poseer la capacidad de elegir; el segundo, hacer actos de elección buenos o malos.

[282] Véase *De grat. et lib. arb.* c.15 (ML 44,899) y, además, Ps.-Hugo de San Victor, *Summa Sent.* tr.3 c.9 (ML 176,103).

[283] Las condicionales son verdaderas aun siendo falso el antecedente; de donde no hay regla lógica sana de separación que derive el consecuente como verdadero cuando el antecedente es falso. Pero aquí se añade un inconveniente mayor, porque el antecedente es imposible y se pretende deducir de él algo posible. El imposible es que la voluntad de un demonio se obedezca a sí misma queriendo querer el bien de un modo eficaz. Se parece a ésta: si los hombres crean sociedades sin dolor, entonces es posible que sean felices.

es más fuerte en la malicia que en la caridad el que está en camino hacia ella. En opinión de algunos[284], los demonios nunca tuvieron caridad o, si la tuvieron, fue sólo como en el estado de vía. De modo semejante, los hombres condenados sólo pudieron caer de la gracia de viadores[285].

17. El argumento se basa en la bondad y rectitud de la naturaleza misma, no del libre albedrío, pues el apetito con el que los demonios desean lo bueno y lo óptimo es una inclinación de la naturaleza misma, no fruto de la elección. Por ello, tal rectitud no se opone a la obstinación del libre albedrío.

18. Anselmo busca la razón común del libre albedrío en Dios, en los ángeles y en los hombres según una analogía muy común. Por ello no es preciso que la semejanza se dé en todas las condiciones especiales.

Artículo 11

¿Puede el libre albedrío del hombre, en este mundo, estar obstinado en el mal?[286]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío del hombre, en este mundo, puede estar obstinado en el mal[287]:

terminum vel adhuc existentis in via; sed tamen existens in termino malitiae firmius se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Daemones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam, vel si habuerunt nunquam eam nisi sicut in statu viae habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturae, non liberi arbitrii: appetitus enim quo daemones appetunt bonum et optimum est inclinatio quaedam ipsius naturae, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo haec rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, angelis et hominibus secundum quamdam communissimam analogiam: unde non oportet quod quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inveniatur.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo.

---

[284] Santo Tomás la tacha de «opinión más común», *In Sent.* l.2 d.4 a.3; y Guillermo Altis. la nombra como «vía común» en *Summa aurea* 2 tr.1 c.1 (f.35rb).

[285] «Viador» y «comprehensor», vocablos ya en uso desde Guillermo Altis., *Summa aurea* 3 tr.11 c..2 (f.195vb).

[286] Faltan lugares paralelos.

[287] El artículo anterior ha resuelto el problema de la obstinación del libre albedrío en el ángel caído, tanto en su supuesto estado de viador (cf. a.10 ad 16) como en su estado de condenación o de miseria. Pero, respecto del libre albedrío del hombre, no queda clara más que su obstinación como condenado. Aún así, no se distingue entre la obstinación del alma condenada separada del cuerpo y la del hombre resucitado. El presente artículo enfoca estas cuestiones dentro del tema principal de la obstinación del libre albedrío humano en su estado de viador.

1. Aquello que es infligido por mérito de la naturaleza caída está en todos antes de la reparación de esa naturaleza caída. Pero el mérito de la obstinación es el pecado de la naturaleza caída, como dice la Glosa a Rom 9,18[288]. Luego todo hombre antes de la reparación, en estado de vía, está obstinado.

2. El pecado contra el Espíritu Santo, en todas sus especies, puede hallarse en el hombre viador. Ahora bien, la obstinación es una especie de pecado contra el Espíritu Santo[289], tal como se dice en *Sent.* 2[290]. Luego algún hombre en estado de vía puede estar obstinado.

3. Nadie que permanezca en pecado puede volver al bien a no ser que le quede alguna inclinación hacia él. Pero todo el que cae en pecado mortal carece de cualquier inclinación hacia el bien. Pues el que peca mortalmente peca por un amor desordenado. Ahora bien, el amor, según Agustín[291], está en los espíritus como el peso en los cuerpos, y el cuerpo pesado se inclina hacia una parte, como una piedra hacia abajo[292], de tal modo que no le queda ninguna inclinación hacia arriba. Y así, según parece, al pecador no le queda ninguna inclinación hacia el bien. Luego todo el que peca mortalmente está obstinado en el mal.

4. Nadie se aparta del mal de culpa sino mediante la penitencia. Pero quien peca por malicia es incapaz de penitencia, conforme a lo que dice el Filósofo en *Ethic.* 7[293], porque se ha corrompido su percepción

Et videtur quod sic: illud enim quod infligitur ex merito naturae lapsae, inest omnibus ante naturae lapsae reparationem; sed meritum obstinationis est peccatum naturae lapsae, ut dicit glosa Rom. IX; ergo quilibet homo ante reparationem in statu viae est obstinatus.

2. Praeterea, peccatum in Spiritum Sanctum quantum ad omnes suas species potest in viatore inveniri; obstinatio vero est species peccati in Spiritum Sanctum ut habetur in II Sententiarum; ergo aliquis in statu viae potest esse obstinatus.

3. Praeterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat; sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum: peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum; ergo quicumque peccat mortaliter est obstinatus in malo.

4. Praeterea, nullus a malo culpae recedit nisi per poenitentiam; sed ille qui peccat ex malitia est impoenitibilis, secundum Philosophum in VII Ethicorum, quia est corruptus circa principium eligibilium, scilicet circa finem: cum ergo contingat aliquem in

---

Los argumentos del oponente aluden a tipos de pecado que supuestamente llevan consigo la obstinación del libre albedrío humano en este mundo, como son el original (1), contra el Espíritu Santo (2, 6-7), mortal (3) y de malicia (4-5); o ciertas analogías que parecen exigir también la misma confirmación en el mal (8-10).

[288] Pedro Lombardo, *Glossa* (ML 191,1462B), tomada de Agustín, *Epist.* 194 c.3 n.14 (ML 33,879).

[289] El lector puede ver en la *Summa* 2-2 q.14 a.2 una clasificación razonada de seis especies de pecado contra el Espíritu Santo, entre las que se cita la obstinación.

[290] Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.43 c. unic.

[291] Cf. *De civ. Dei* 11 c.28 (ML 41,342), *Confess.* 13 c.9 (ML 32,849), *Epist.* 55 c.10 (ML 33,212), *Epist.* 157 c.2 (ML 33,677).

[292] Cf. Aristóteles, *Ethic.* 2 c.1 (BK 1103a20), según la referencia de S. Th., *Summa* 1-2 q.71 a.2 obj.2.

[293] Aristóteles, *Ethic.* 7 c.7 (BK 1150a21).

del fin, que es principio de las cosas elegibles[294]. Por lo tanto, dado que alguien en el estado de vía peca por malicia, parece que alguien en estado de vía puede estar obstinado en el mal.

5. Podría decirse que, aunque tal persona es incapaz de hacer penitencia por sus propias fuerzas, puede ser inducido a ella por el don de la gracia divina.—Pero, por el contrario, sucede que cuando algo es imposible de acuerdo con las causas inferiores, aun cuando pueda ser hecho con la intervención divina, lo consideramos, simplemente hablando, como imposible. Por ejemplo, decimos que es imposible que un ciego vea o que un muerto resucite. Por consiguiente, si alguien es incapaz de hacer penitencia por sus propias fuerzas, debe considerarse simplemente que está obstinado en el pecado, aunque pueda ser llevado a la penitencia por el poder divino.

6. Toda enfermedad que actúa en contra de su curación parece incurable de acuerdo con los médicos. Pero el pecado contra el Espíritu Santo actúa contra la propia curación, es decir, contra la gracia divina, mediante la cual uno se ve libre del pecado. Por lo tanto alguien puede, en el estado de vía, tener una enfermedad espiritual incurable y estar, así, obstinado en el pecado.

7. Parece favorecer esta opinión el hecho de que, en Mt 12,32, se dice que el pecado contra el Espíritu Santo no se puede perdonar. Pero algunos hombres en estado de vía[295] cometen ese pecado.

8. Agustín en *De civ. Dei* 21[296] y Gregorio en *Moralia* señalan que éste es el motivo por el que los santos no orarán por los condenados en el día del juicio: porque no pueden éstos volver al estado de justicia.

statu viae ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viae obstinatum esse in malo.

5. Sed dicebat quod quamvis talis sit impoenitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad poenitentiam ex munere divinae gratiae.—Sed contra, quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile, sicut caecum videre vel mortuum resurgere: si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax poenitentiae, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad poenitentiam.

6. Praeterea, omnis morbus qui contra operatur suae curationi, videtur incurabilis secundum medicos; sed peccatum in Spiritum Sanctum contra operatur suae curationi, id est divinae gratiae, per quam aliquis a peccato liberatur; ergo aliquis in statu viae potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

7. Praeterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in Spiritum Sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. XII; quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Praeterea, Augustinus, XXI De civitate Dei et Gregorius in Moralibus assignant istam causam quare sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, quia videlicet redire non possunt ad statum iustitiae; sed aliqui sunt in statu viae pro quibus non est

---

[294] En la *Summa* 1-2 q.78 a.1 Tomás dice que se viene a pecar «desde una malicia cierta» *(ex certa malitia)*, cuando «se elige lo malo cuasi a sabiendas». Se trata de la propísima corrupción de la voluntad, en cuanto conmuta el bien mayor por el menor, siendo ella la facultad del bien sin más cualificación. «Malicia» no se refiere a una simple condición psíquica del sujeto, sino a una inhumanidad específica.

[295] Los vocablos «viador» y «comprehensor» ya se usan desde GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 3 tr.11 q.2 (f.195vb).

[296] AGUSTÍN, *De civ. Dei* c.24 (ML 41,737); 34 c.19 (ML 41,739A-B), según S. TH., *In Sent.* l.4 d.45 q.2 a.2 qc.1 sed c.2.

Pero hay algunos en estado de vía por los cuales no debe orarse, como leemos en 1 Jn 5,16: *Hay un pecado que acarrea la muerte: no me refiero a éste cuando digo que se rece*[297]. Y en Jer 7,16: *Y tú no intercedas por este pueblo*[298]. Luego algunos en estado de vía de tal modo se hallan obstinados que no pueden volver al estado de justicia.

9. Del mismo modo que estar confirmado en el bien pertenece a la gloria de los santos, el estar confirmado en el mal pertenece a la miseria de los condenados. Pero uno, en estado de viador, puede ser confirmado en el bien, como dijimos arriba (a.9). Luego, de modo semejante, parece que alguien en estado de vía puede estar obstinado en el mal.

10. Agustín dice, en el libro *De fide ad Petrum*[299], que el ángel está dotado de más poderes que el hombre. Pero el ángel, tras el pecado, no pudo volver a la rectitud. Luego tampoco puede hacerlo el hombre. En consecuencia, alguien en estado de vía puede estar obstinado en el mal.

MAS EN CONTRA está la autoridad de Agustín, quien dice, en su libro *De verbis Domini*[300], algo que se halla también en la Glosa a Rom 2,4: *Esta impenitencia o este corazón impenitente, mientras se vive en esta carne, no pueden juzgarse. En efecto, no hay que desesperar de nadie mientras la paciencia de Dios lleva a la penitencia.* Parece, pues, que nadie en estado de vía está obstinado en el mal.

2. Se dice en el Sal[301]: *Me volveré al fondo del mar, es decir, a los que estaban desesperados*[302]. Así, pues, los que parecen estar muy desesperados en esta vida, a veces, se convierten a Dios y Dios se convierte a ellos.

orandum, I Ioh. ultimo «Est peccatum ad mortem, non pro eo dico quis oret», et Ier. VII «Tu ergo noli orare pro populo isto» etc.; ergo aliqui sunt in statu viae ita obstinati quod ad statum iustitiae redire non possunt.

9. Praeterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum; sed aliquis in statu viae potest esse confirmatus in bono, ut supra dictum est; ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

10. Praeterea, Augustinus sic dicit in libro De fide ad Petrum, maiori facultate praeditus est angelus quam homo; sed angelus post peccatum redire ad iustitiam non potuit; ergo nec homo potest, et sic aliquis in statu viae est obstinatus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De verbis Domini et habetur in glosa Rom. II: «Ista impoenitentia vel cor impoenitens, quandiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari; de nullo enim desperandum est quandiu patientia Dei ad poenitentiam adducit»: et ita videtur quod nullus in statu viae sit obstinatus in malo.

2. Praeterea, in Psal. dicitur: 'Convertar in profundum maris', «id est ad eos qui erant desperatissimi»; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

---

[297] V.15.

[298] Según la nueva edición de la Vetus Latina, cf. ed. Beuron, Jer 7,16; al parecer, texto fundido de Jer 7,16 y 11,14 y 14,11.

[299] Es decir, de FULGENCIO, *De fide ad Petrum* c.3 n.34 (ML 40,764).

[300] *Sermo 71* c.13 (ML 38,456); PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,1340A).

[301] Sal 67,23, según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Glossa* ibid. (PL 191,614A) y la Vetus Latina.

[302] PEDRO LOMBARDO, *Glossa,* como en la nota anterior, tomada de AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* ibid. (ML 36,832).

3. En el comentario a las palabras del Sal[303] *arroja su hielo...* dice la Glosa[304]: *El hielo significa los obstinados, con los cuales, no obstante, apacienta a otros, es decir, los hace tales que apacienten a otros con la palabra de Dios*. Llegamos, pues, a la misma conclusión.

4. Una enfermedad puede ser incurable por la naturaleza de la misma, por la falta de habilidad del médico o por la mala disposición del sujeto. Pero la enfermedad espiritual del hombre en este mundo, el pecado, no es incurable por la naturaleza de la misma, pues no ha llegado al término de la maldad. Tampoco por la falta de habilidad del médico, puesto que Dios sabe y puede curar. Ni, finalmente, por la mala disposición del hombre, porque así como cayó por culpa de otro, puede levantarse por medio de otro. Luego el hombre en estado de vía no puede, en modo alguno, estar confirmado en el mal.

SOLUCIÓN. Hay que decir que la obstinación implica cierta firmeza en el pecado, debido a la cual el pecador no puede salir de su pecado. Ahora bien, el hecho de que alguien no pueda salir del pecado puede entenderse en un doble sentido. En primer lugar, significando que sus fuerzas no son suficientes para que se libere totalmente del pecado. Y en este sentido se dice, de todo el que cae en pecado mortal, que no puede volver a la rectitud. Pero esta firmeza en el pecado no basta para decir que uno está propiamente obstinado. En otro sentido, se dice de alguien que está firme en el pecado, significando que no puede cooperar a salir de él. Pero esta acepción, a su vez, admite dos sentidos.

Primeramente, se toma para significar que alguien no puede coopera en modo alguno. Esta es la perfecta obstinación, la que se da precisamen te en los demonios: su mente está tan fijada en el mal que cualquier

3. Praeterea, in Psal. super illud: 'Mittit crystallum suum' etc., dicit glosa «Crystallum dicit obstinatos, de quibus tamen et alios pascit, id est tales facit ut pascant alios verbo Dei», et sic idem quod prius.

4. Praeterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi vel propter imperitiam medici vel propter indispositionem subiecti; sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi, non enim pervenit ad terminum malitiae; nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare; nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest: ergo homo in statu viae nullatenus potest esse confirmatus in malo.

RESPONSIO. Dicendum quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod vires suae non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur, et sic quilibet in peccato mortali cadens dicitur non posse ad iustitiam redire; sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc: uno modo ita quod nullo modo possit cooperari, et haec est perfecta obstinatio qua daemones sunt obstinati: adeo enim

---

[303] Sal 118,27, según el texto de la *Glossa* y Agustín, como en la nota siguiente, y la Vetus Latina.

[304] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,1282A), tomada de AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* ibid. (ML 37,1933).

movimiento de su libre albedrío es desordenado y pecaminoso. Por ello no pueden prepararse, en absoluto, para recibir la gracia que quita el pecado. En segundo lugar, se toma para significar que alguien no puede cooperar fácilmente a salir del pecado. La obstinación, en este caso, es imperfecta, y es propia del que está todavía en este mundo, con la voluntad tan fija en el pecado que tan sólo se dan en ella débiles movimientos hacia el bien. Como, a pesar de todo, algunos salen de tal estado, quiere ello decir que esos movimientos hacen posible la preparación para la gracia.

Que algún hombre, todavía en esta vida, no pueda estar tan obstinado en el mal que no pueda cooperar a su liberación, se deduce de lo dicho arriba (a.10). Pues la pasión se diluye y se reprime, el hábito no corrompe al alma totalmente, y la razón no se adhiere a lo falso tan pertinazmente que no pueda ser rescatada por un argumento contrario. Pero, terminado el estado de viador, el alma separada no entenderá recibiendo objetos de los sentidos ni tendrá en acto las potencias apetitivas sensibles, y así se asemejará al ángel en cuanto al modo de entender y a la indivisibilidad de su apetito, factores que son la causa de la perfecta obstinación en el ángel pecador. De ahí que, por esa misma razón, persistirá la obstinación en el alma separada. Y, en la resurrección, el cuerpo compartirá la condición del alma, de modo que ésta no volverá al estado en que se halla ahora, en el cual necesita recibir cosas del cuerpo, aunque use instrumentos corpóreos. De donde también entonces persistirá la causa de su obstinación[305].

eorum mens est firmata in malo quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus et peccatum; unde nullo modo se possunt ad gratiam habendam praeparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles: quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut praeparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis, quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium, et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in angelo peccante; unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animae conditionem, et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utatur; et ita etiam tunc eadem obstinationis ratio manebit.

---

[305] La Solución es muy rica en matizaciones pertinentes. Primera, la distinción precisa entre el estado de pecado mortal y el de obstinación. Segunda, la separación entre obstinación perfecta e imperfecta. Tercera, la diferencia entre la obstinación imperfecta del hombre viador y la perfecta del alma separada del cuerpo. Cuarta, la obstinación perfecta propia del hombre resucitado y condenado. Llama mucho la atención que asemeje aquí el modo de entender y la indivisibilidad del apetito del alma separada a los del ángel, que anteriormente los ha calificado de deiformes. En la *Summa* 1 q.89 podrá observar el lector la pesada torpeza con que se supone entender y querer el alma separada.

A pesar de las anteriores matizaciones, el lector se preguntará por el poder del libre albedrío del hombre viador en orden a evitar el mal. Pero tendrá que esperar el planteamiento preciso y las respuestas a los a.12-13.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se dice que el pecado de la naturaleza caída es el mérito de la obstinación en cuanto que ese pecado es merecedor de la condenación eterna. En efecto, en virtud del primer pecado toda la naturaleza humana queda sujeta a condena, a no ser que algunos fueran liberados de ella por la gracia del Redentor. Pero tal situación no llega hasta el extremo de que el hombre quede obstinado desde su nacimiento, al estilo del condenado a la última condenación.

2. El argumento habla de la obstinación imperfecta, por la cual uno no queda propiamente confirmado en el mal; se trata de una especie de pecado contra el Espíritu Santo.

3. Agustín compara al amor con el peso, porque ambos hacen inclinarse. Pero no es preciso que la semejanza sea completa. Por consiguiente no se sigue que, quien ama algo, no tenga ninguna inclinación hacia lo contrario, a no ser, quizá, tratándose del amor perfectísimo, tal como el que muestran los santos en el cielo.

4. Se dice que el que peca por malicia es incapaz de penitencia, no porque no pueda arrepentirse en modo alguno, sino porque no puede hacerlo fácilmente. En efecto, no se arrepiente uno fácilmente por la sola exhortación de la razón, ya que tal exhortación ha de partir de algún principio, en este caso el fin, respecto del cual el malo está viciado. Puede, no obstante, ser inducido al arrepentimiento, acostumbrándose poco a poco a lo contrario. Y cabe suscitar en él esta costumbre tanto por el modo racional y comparativo de estimar, como por el hecho de que no toda la potencia apetitiva tiende a una sola cosa. Mediante dicha costumbre alcanzará la recta razón respecto del principio, a saber, del fin apetecible. De ahí que el Filósofo diga, en *Ethic.* 7 [306], *que ni en lo especulativo ni en*

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum naturae lapsae meritum esse dicitur obstinationis in quantum idem peccatum est meritum perpetuae damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subiecta, nisi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur; non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut damnatus ultima damnatione.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo; haec enim est species peccati in Spiritum Sanctum.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat: non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia; et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem, nisi forte de amore perfectissimo qualis est amor sanctorum in patria.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impoenitibilis, non quod nullo modo possit poenitere, sed quia non de facili poenitere potest. Non enim perfecte poenitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus; potest tamen induci ad hoc quod poeniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum aestimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit, tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum; per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, id est de fine appetibili. Unde Philosophus dicit in VII Ethicorum quod neque in speculativis «ratio est edoctiva principiorum,

[306] ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.9 (BK 1151a7-19), según la traducción del Lincolniense (ed. Gauthier, p.287).

lo práctico es la razón maestra de principios, sino que la virtud natural o adquirida es la causa de que se opine rectamente sobre ellos[307].

5. Cuando la naturaleza inferior puede intervenir en algo o cooperar de cualquier modo, no se considera una cosa propiamente imposible, aunque no pueda realizarse sino mediante la acción divina. En este sentido decimos que no es propiamente imposible que la prole en el útero materno sea animada con alma racional[308]. De igual modo, aunque la liberación del pecado se haga por la intervención divina, dado que el libre albedrío también colabora en ello, no se dice que sea propiamente imposible.

6. Quien peca contra el Espíritu Santo obra guiado por una inclinación pecaminosa contra la gracia del mismo, pero como no está totalmente viciado por su pecado, queda siempre algún movimiento, aunque sea débil, gracias al cual puede cooperar de algún modo con la gracia; no siempre resiste realmente a ella.

7. Al decir que el pecado contra el Espíritu Santo es irremisible, no queremos indicar que no pueda perdonarse en esta vida. Se dice, más bien, que se perdona difícilmente, dado que se opone directamente a la gracia, por la cual se perdona cualquier pecado.—También se dice que

neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva est causa eius quod est recte opinari circa principium».

5. Ad quintum dicendum quod quando natura inferior potest aliquid disponere vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari: et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

6. Ad sextum dicendum quod quamvis ille qui peccat in Spiritum Sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus Sancti operetur, quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus, remanet aliquis motus licet debilis per quem potest aliqualiter gratiae cooperari; non enim semper actu gratiae resistit.

7. Ad septimum dicendum quod peccatum in Spiritum Sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita possit remitti, sed quia non facile in hac vita remitti potest; cuius difficultatis ratio est, quia peccatum praedictum contrariatur gratiae directe, per quam peccatum dimittitur.—Vel dicitur irremissibile quia non habet in se causam

[307] Merece la pena morar tranquilamente en las estupendas reflexiones de esta respuesta. Advierten, ante todo, sobre los límites del proceso racional a la hora de ejercer la libertad radical en orden a los fines, pues carecemos de puntos de partida o principios comunes. La elección de sanos principios del obrar requiere una experiencia del libre albedrío distinta de la propia que se mueve entre los medios para alcanzar fines. Tomás apela a una especie de costumbre estimativa, que es preciso adquirir. Pues quien se halla al respecto en la oscuridad, necesita abrir los ojos del alma y esperar a que la luz de los buenos fines vuelvan a herir su retina estimativa. Es notable, asimismo, que Aristóteles extienda también este límite racional a los mismos principios especulativos. Debía tener gran experiencia de la conversión que requiere el paso de una teoría a otra, con principios radicalmente distintos, como los suyos propios y los de su maestro Platón. Se necesita la conversión para acostumbrarse a teorías como la relatividad o la mecánica cuántica, para enfocar la Historia desde el punto de vista de los perdedores o los números desde los conjuntos poblados de infinitos elementos actuales, etc.

[308] Se refiere aquí Tomás al peculiar proceso generativo del hombre, al que coopera el mismo hombre en la aparición de las sucesivas formas animadas vegetativa y sensitiva, pero que no es capaz de generar el alma intelectiva, obra directa y exclusiva de Dios. Tal proceso generativo del alma posterior se realiza con la corrupción simultánea de la anterior, según el principio de que «la generación de una cosa lleva consigo la corrupción de otra» (cf. *Summa* 1 q.118 a.2 ad 2).

es irremisible porque, a diferencia del pecado cometido por debilidad o por ignorancia, no tiene en sí la causa de la remisión: el pecado contra el Espíritu Santo se comete por malicia.

8. A nadie se le prohíbe orar por cualquier clase de pecadores. Pero en las palabras del Apóstol se dice que no es propio de cualquiera orar por los obstinados en el pecado, sino sólo de un hombre perfecto. O quizá el Apóstol se refiera al pecado hasta la muerte, es decir, el que perdura hasta la muerte. En cuanto al texto del profeta, en él se afirma que aquel pueblo era indigno de conseguir misericordia del justo juicio de Dios, no que estuviera totalmente obstinado en el mal.

9. La confirmación en el bien se logra por un don de Dios, y por eso nada impide que, por especial privilegio de la gracia, la adquirieran algunos en estado de vía, por más que no queden confirmados en el bien como los bienaventurados en la gloria, tal como dijimos arriba (a.9).

10. Del hecho de que el ángel fuese dotado de mayor poder se sigue que inmediatamente después de la primera elección se obstinó en el pecado, como ya quedó probado (a.10). Agustín no intenta demostrar que el hombre esté obstinado en el pecado, sino que no se basta a sí mismo para salir de él.

Artículo 12

¿Puede el libre albedrío, sin la gracia, en estado de pecado mortal, evitar el pecado mortal? [309]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío no puede, sin la gracia, en estado de pecado mortal, evitar el pecado mortal [310].

remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

8. Ad octavum dicendum quod non prohibetur aliquis pro quibuscumque peccatoribus in hac vita orare; sed in verbis apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem prophetae ostenditur quod populus ille iusto Dei iudicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

9. Ad nonum dicendum quod confirmatio in bono fit ex dono divino, et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiae aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono sicut et beati in patria, ut supra dictum est; hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

10. Ad decimum dicendum quod ex hoc ipso quod angelus erat maiori facultate praeditus sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit obstinatus in peccato, sed quia non sufficit ad hoc quod per se ipsum a peccato resurgat.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale.

---

[309] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.28 a.2; *Summa* 1-2 q.109 a.8; *Contra Gent.* 3 c.160; *In I Cor.* 12 lect.1.

[310] La obstinación imperfecta en el mal del hombre viador es un estado excepcional, aunque no tan singular como la confirmación en el bien. La gran mayoría de los hombres de este

1. Leemos en Rom 7,15: *Lo que yo quiero, eso no lo ejecuto y, en cambio, lo que detesto, eso es lo que hago*, y habla desde la posición de un hombre condenado, tal como dice la Glosa a ese texto[311]. Luego el hombre, sin la gracia, no puede evitar el pecado.

2. El pecado mortal actual es más grave que el original. Pero algún hombre en pecado original, si es adulto, no puede evitar, sin la gracia, el pecar mortalmente. De lo contrario, evitaría la condenación en cuanto a la pena sensible, que se debe al pecado mortal actual. Y así, dado que, respecto de los adultos, no hay estado medio entre esa condenación y la gloria de la vida eterna, se seguiría que podría conseguirse ésta sin la

Et videtur quod non per hoc quod dicitur Ad Rom. VII «Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio», et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quaedam glosa dicit; ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Praeterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale; sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim vitaret damnationem poenae sensibilis, quae peccato actuali mortali debetur; et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitae

---

mundo viven, más bien, en los estados de pecado y gracia. ¿Qué poder tiene el libre albedrío en estos estados? Los a.12-13 se empeñan en responder a esta pregunta. Para comprobar qué poder tiene el libre albedrío sin la gracia, lo más simple es considerar un estado existencial incompatible con ella, como es el estado de pecado mortal. Es precisamente lo que hace la Cuestión en este artículo 12. ¿Cuánta deshumanización, pecado, es capaz de superar el libre albedrío por su propia energía estando ya hundido en la inhumanidad, en el pecado?

Sobre esta cuestión fluye un inmenso caudal de desventuras humanas universales, específicas y singulares, actitudes antropológicas cristianas y abundante ingenio dialéctico. Está presente, ante todo, el cultivo de la permanente reflexión morbosa sobre el mal, que siempre recorre la Historia, y se manifiesta aquí en la herejía maniquea. No menos profunda se halla enraizada en la conciencia la inclinación hacia el bien, que suscitó en los jovinianos un optimismo moral igualmente herético. —Adviértase de paso que el movimiento de Joviniano no tuvo significación histórica alguna; no merecía aparecer después de ocho siglos en un tratado tan serio como éste sobre el libre albedrío—. Ambas tendencias, la del bien y la del mal, nacían de un determinismo fatal que liquidaba la libertad. Y es lo que intentaron salvar los pelagianos —la herejía que tanto combatió Agustín—, concediendo al libre albedrío el poder de escalar el cielo hasta conquistar la misma existencia gloriosa. La preocupación central de Tomás es crear un equilibrio entre pecado, gracia y libre albedrío, sin erradicar la tensión cuasi natural que conllevan. ¿Hasta qué punto el hombre puede desarrollar su propia humanidad por sí mismo? Este es el punto de mira de la Cuestión.

Inmersos en la zona vital de las recién estrenadas Universidades, distantes quizás de la existencia diaria del cristiano medieval, las anteriores preocupaciones tuvieron que adoptar la exigente forma del joven estilo de las aulas. Los argumentos en pro y en contra del sí o del no reflejan exactamente el estado de la cuestión. Tomás ofrece lo más florido de unos y de otros, no pudiendo estar de acuerdo ni con unos ni con otros. Quienes abogan por el recorte del libre albedrío —quizás al borde de su anulación— harán hincapié en que, sin la fuerza vital de la gracia, no tiene más remedio que pecar (1, 3-5, 14-17, 21, 23); o bien que por su misma naturaleza es incapaz de evitar el pecado (6-10, 12-13, 18-20); o que sencillamente el poder de obviar el pecado arrastra consigo el merecimiento natural de la gloria (2, 11, 22). Los argumentos que defienden el poder de la libertad sobre el pecado están presididos por la declaración de Jerónimo, sancionando la tesis contraria como herética por conducir a la postre a la negación del libre albedrío (1). Los demás (2-11) reproducen el eco del primero, pues o intentan quebrar directamente la presunta necesidad de pecar, o se empeñan en poner de manifiesto los inconvenientes que entraña, especialmente la negación de la misma libertad.

[311] Ps.-Ambrosio, *Super Rom* 7,15 (ML 17,117D), en Pedro Lombardo, *Sent.* 2 d.39 c.3 y Pedro Lombardo, *Glossa,* ibid. (ML 191,1423A).

gracia, lo cual constituye la herejía pelagiana[312]. Luego, con mucha mayor razón, en estado de pecado mortal, nadie puede evitar el pecado mortal sin recibir la gracia.

3. A propósito del texto de Rom 7,16, *si lo que hago es contra mi voluntad...* dice la Glosa de Agustín[313]: *Se describe ahora al hombre bajo la ley antes de recibir la gracia, vencido por los pecados cuando intenta vivir justamente por sus propias fuerzas sin la ayuda de la gracia liberadora, la cual rescata al libre albedrío para que crea al liberador y así no peque contra la ley.* Ahora bien, pecar contra la ley es pecar mortalmente. Luego parece que el hombre no puede, sin la gracia, evitar el pecado mortal.

4. Agustín, en el libro *De perfectione iustitiae*[314], dice que la malicia se comporta con el alma como la encorvadura con la tibia, y que el acto de pecar es comparable con la cojera. Ahora bien, el que tiene cojera no puede evitarla sin curar antes la curvatura de la tibia. Luego ni puede evitar el pecado mortal quien está en pecado sin liberarse de él previamente por medio de la gracia.

5. Gregorio[315] dice: *El pecado que no se borra mediante la penitencia, pronto, por su peso, arrastra hacia otro pecado.* Pero no se borra sino por la gracia. Por lo tanto, sin la gracia, el hombre pecador no puede evitar el pecado.

6. Según Agustín[316], el temor y la ira son pasiones y pecados. Pero el hombre no puede evitar las pasiones mediante el libre albedrío. Luego tampoco puede mantenerse sin pecar.

aeternae, sequeretur quod possit adipisci vitam aeternam sine gratia, quod est haeresis pelagiana; ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

3. Praeterea, Rom. VII super illud 'Si autem quod nolo, illud facio' etc., dicit glosa Augustini «Nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam; tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis iuste vivere conatur sine adiutorio gratiae liberantis, quae liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat atque ita contra legem non peccet»; peccare autem contra legem est peccare mortaliter; ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

4. Praeterea, Augustinus dicit in libro De perfectione iustitiae quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam, et quod actus peccati claudicationi comparatur; claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam nisi prius tibia sanetur; ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Praeterea, Gregorius dicit «Peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit»; sed non deletur nisi per gratiam; ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

6. Praeterea, secundum Augustinum timor et ira sunt quaedam passiones et peccata; sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium; ergo nec a peccatis potest abstinere.

---

[312] Cf. AGUSTÍN, *De haeres.* c.88 (ML 42,47), conforme a la referencia de S. TH., *Summa* 1-2 q.100 a.10 obi.3; ibid. q.109 a.4 sed c.

[313] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,1423C), tomada de AGUSTÍN, *Expos. Epist. ad Rom* 44 (ML 35,2071).

[314] C.2 (ML 44,294).

[315] Cf. *Moral.* 25 c.9 (ML 76,334B). Véase, además, PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.36 c.3.

[316] *De civ. Dei* 14 c.7 (PL 41,410), según S. TH., *Summa* 1-2 q.24 a.1 sed c.

7. Lo que es necesario no puede evitarse. Ahora bien, algunos pecados son necesarios, como consta por las palabras del salmo[317]: *Sácame de mis necesidades.* Luego el hombre no puede evitar el pecado por medio del libre albedrío.

8. Dice Agustín[318]: *Se da pecado cuando la carne desea contra el espíritu.* Pero el libre albedrío no goza de poder para evitar que la carne desee contra el espíritu. Luego el poder del libre albedrío no alcanza a evitar el pecado.

9. El poder morir es una consecuencia del poder pecar: el hombre en estado de inocencia podía morir únicamente porque podía pecar. De donde la necesidad de morir procede de la necesidad de pecar. Pero en este estado el hombre no puede evitar el morir. Luego tampoco puede evitar el pecar.

10. Según Agustín[319], el hombre podía permanecer en estado de inocencia porque poseía la pureza de la naturaleza inmune contra el azote del pecado. Pero dicha pureza no se da en el hombre pecador privado de la gracia. Por lo tanto no puede mantenerse en pie, sino que ha de caer después del pecado.

11. El que vence es merecedor de la corona, como consta en Ap 3,11[320]. Ahora bien, si uno evita el pecado cuando es tentado a cometerlo, vence al pecado y al diablo, según leemos en Sant 4,7: *Resistid al diablo y huirá de vosotros.* Luego si alguien puede evitar el pecado sin ayuda de la gracia, podrá, sin ella, merecer la corona, lo cual es herético[321].

12. Agustín dice en el libro de las *Retractationes*[322]: *La voluntad nada puede hacer frente al placer que aprieta.* Pero el placer induce al pecado. Por lo tanto, la voluntad humana, sin la gracia, no puede evitar el pecado.

7. Praeterea, illud quod est necessarium vitari non potest; sed peccata quaedam sunt necessaria ut patet per illud Psal. «De necessitatibus meis eripe me»; ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

8. Praeterea, Augustinus dicit «Nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit»; sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum; ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Praeterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi: homo enim in statu innocentiae non poterat mori nisi quia poterat peccare; ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi; sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur; ergo nec potest vitare quin peccet.

10. Praeterea, ideo secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiae stare, quia habebat sinceritatem naturae ab omni labe peccati immunem; sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto; ergo non potest stare sed necesse habet cadere post peccatum.

11. Praeterea, vincenti debetur corona, ut patet Apoc. III; sed si aliquis vitat peccatum cum de peccato tentatur, vincit peccatum et diabolum: Iac. IV «Resistite diabolo et fugiet a vobis»; si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri, quod est haereticum.

12. Praeterea, Augustinus in libro Retractationum «Cogenti cupiditati voluntas resistere non potest»; sed cupiditas ad peccatum inducit; ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

---

[317] Sal 24,17, conforme a la nueva edición de la Vetus Latina.

[318] *De civ. Dei* 19 c.4 (ML 41,629). Cf., asimismo, PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.17 c.2.

[319] Más exactamente, PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.2, como refiere BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.24 p.I a.1 q.2.

[320] Más exactamente, Ap 2,10.

[321] Cf. arriba, en este mismo artículo, obi.2, sobre la herejía pelagiana.

[322] L.1 c.15 (ML 32,609).

13. Quien tiene un hábito actúa necesariamente según él. Pero el que está en pecado tiene el hábito de pecar. Luego parece que no puede evitar el pecado.

14. El libre albedrío, según Agustín[323], *es aquello con lo que se elige el bien con el auxilio de la gracia y el mal con la ausencia de ella.* Parece, pues, que el que carece de gracia siempre elige el mal por medio del libre albedrío.

15. Quien es capaz de no pecar puede vencer al mundo, puesto que nadie vence al mundo sino abandonando el pecado. Pero nadie puede vencer al mundo sino mediante la gracia, ya que, como leemos en 1 Jn 1,4[324], *ésta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe.* Luego nadie, sin la gracia, puede evitar el pecado.

16. El precepto del amor a Dios es afirmativo y, como tal, obliga a su observancia en toda circunstancia de espacio y tiempo, de tal manera que, quien no lo observa, peca mortalmente. Pero nadie puede, sin la gracia, observar el precepto de la caridad puesto que, como se dice en Rom 5,5, *el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.* Luego, sin la gracia, el hombre no puede menos de pecar mortalmente.

17. Según Agustín[325], en el precepto de la misericordia con el prójimo va incluido el de la misericordia con uno mismo. Pero pecaría mortalmente quien no se compadeciera del prójimo amenazado de muerte corporal. Por lo tanto, peca mortalmente, con mayor motivo, quien no se compadezca de sí mismo si, estando en pecado, no hace penitencia por su pecado. Así, a no ser que el pecado se borre por la penitencia, el hombre no puede evitar el pecado.

13. Praeterea, qui habet habitum necessario secundum habitum agit; sed ille qui est in peccato habet habitum peccati; ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

14. Praeterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum, «est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente»; ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

15. Praeterea, quicumque potest non peccare potest vincere mundum; nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato; sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam, quia, ut dicitur I Ioh I «Haec est victoria quae vincit mundum fides nostra»; ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

16. Praeterea, praeceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, ita quod si non observetur peccat homo mortaliter; sed praeceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare, quia ut dicitur Rom. V «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis»; ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

17. Praeterea, secundum Augustinum, in praecepto de misericordia proximi includitur praeceptum de misericordia sui; sed aliquis peccaret mortaliter nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti; ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis de peccato poenitendo; et sic nisi peccatum per poenitentiam deleatur non potest homo vitare quin peccet.

---

[323] Más exactamente, PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.3.
[324] Más exactamente, 5,4.
[325] Cf. *Enchir.* c.76 (ML 40,268).

18. La misma relación que existe entre el amor de Dios y la virtud existe entre el desprecio de Dios y el pecado. Ahora bien, es preciso que todo hombre virtuoso ame a Dios. Por consiguiente, es necesario que todo pecador desprecie a Dios y, de este modo, cometa pecado.

19. Según el Filósofo en *Ethic.* 2[326], de hábitos semejantes se derivan actos semejantes. Por consiguiente, si el hombre está en pecado, parece que debe realizar actos semejantes, es decir, pecaminosos.

20. Dado que la forma es el principio de la acción, lo que carece de forma carece de la acción propia de ella. Pero el apartarse del mal es un acto de justicia. Por consiguiente, como el que está en pecado carece de justicia, parece que no puede apartarse del mal.

21. El Maestro dice en *Sent.* 2 d.25[327] que, *tras el pecado, antes de la reparación de la gracia, el libre albedrío es oprimido y vencido por la concupiscencia, teniendo debilidad en el mal y careciendo de la gracia en el bien. Por lo tanto, puede pecar incluso con pecado de condenación.* Quiere esto decir que, sin la gracia, nadie puede evitar el pecado mortal.

22. Cabría responder que el hombre no puede no pecar, a saber, no tener pecado; pero puede no pecar, es decir, no hacer uso del pecado.—Sin embargo hasta los pelagianos admitían esto, opinión que Agustín rechaza en su obra *De gratia et libero arbitrio*[328], cuando escribe: *Porque dicen los pelagianos que la gracia de Dios, que fue dada mediante la fe en Jesucristo y que no es ley ni naturaleza, sólo vale para perdonar los pecados, no para evitar los pecados futuros ni para superar los que se resisten. Pero, si esto fuera cierto, en la oración dominical, cuando dijéramos: 'perdónanos nuestras deudas', no añadiríamos: «y no nos dejes caer en la tentación». En efecto, decimos lo primero para que se nos perdonen los pecados, y lo segundo para que se prevengan o se venzan. No tendríamos*

18. Praeterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum; sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum; ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum et ita peccare.

19. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, ex similibus habitibus similes actus procedunt; si ergo homo est in peccato videtur quod necesse habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

20. Praeterea, cum forma sit principium operationis, qui caret formae caret operatione propria illius formae; sed declinare a malo est operatio iustitiae; cum igitur ille qui est in peccato careat iustitia, videtur quod non possit declinare a malo.

21. Praeterea, Magister dicit in II Sententiarum XXV dist. quod «Post peccatum ante reparationem gratiae premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare etiam damnabiliter», et ita sine gratia aliquis non potest vitare peccatum mortale.

22. Sed si dicatur quod non potest non peccare, id est non habere peccatum, potest tamen non peccare, id est non uti peccato.—Contra est quod hoc pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in libro De gratia et libero arbitrio, sic dicens «Dicunt enim pelagiani, gratiam Dei, quae data est per fidem Iesu Christi, quae nec lex est neque natura, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset, utique in Oratione dominica cum dixissemus 'Dimitte debita nostra', non adderemus 'et ne nos inferas in tentationem': illud enim dicimus ut peccata dimittantur,

[326] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.4 (BK 1105a26ss).
[327] C.6.
[328] C.13 (ML 44,896).

por qué pedir esto al Padre que está en los cielos si pudiéramos lograrlo mediante la voluntad humana. Luego parece que aquella respuesta no tiene sentido.

23. Agustín dice en su obra *De natura et gratia*[329]: *La luz de la verdad abandonó justamente al prevaricador de la ley. Abandonado por ella se queda ciego y es necesario que tropiece más y que, cayendo, sea vejado y no se levante.* Luego es necesario que el pecador, privado de la gracia, peque.

MAS EN CONTRA tenemos la autoridad de Jerónimo, que dice en su obra *Ad Damasum papam*[330]: *Nosotros afirmamos que el hombre puede siempre pecar y no pecar, de manera que nos confesamos siempre poseedores del libre albedrío.* Luego decir que el hombre en pecado no puede evitar el pecado es negar el libre albedrío, lo cual es herético.

2. Si hay un fallo en un agente en cuyo poder está el usarlo o no usarlo, no es preciso que falle en su acción, como si la tibia curva, al andar, pudiera no usar su curvatura, pudiera no cojear. Pero el libre albedrío sometido al pecado puede usar o no usar el pecado, puesto que usar el pecado es un acto del libre albedrío que siempre tiene dominio sobre su propio acto. Luego, por muy sometido que esté al pecado, puede no pecar.

3. Sobre el pasaje del salmo[331]: *Me esperaron los pecadores para perderme*, dice la Glosa[332]: *Esto es mi consentimiento.* Luego nadie es obligado a pecar sin su consentimiento. Pero el consentimiento cae bajo el poder del libre albedrío. Luego se puede no pecar por medio del libre albedrío.

hoc autem ut caveantur sive vincantur; quod a Patre qui est in caelis nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere»; ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

23. Praeterea, Augustinus dicit in libro De natura et gratia «Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus, et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat»; ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

SED CONTRA est quod Ieronymus dicit Ad Damasum Papam «Nos dicimus homines semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii»; ergo dicere quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum est negare arbitrii libertatem, quod est haereticum.

2. Praeterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo in cuius potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere, sicut si tibia curva posset non uti ambulando sua curvitate, posset non claudicare; sed liberum arbitrium subiectum peccato potest uti peccato et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus; ergo quantumcumque sit in peccato potest non peccare.

3. Praeterea, in Psal. dicitur «Me expectaverunt peccatores, ut perderent me», glosa 'id est meum consensum'; ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo; sed consensus est in potestate liberi arbitrii; ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

---

[329] C.22 (ML 44,258).

[330] Epist. XV *Ad Damasum Papam:* ML 22,355. Tomado de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.28 c.4.

[331] Sal 28,95.

[332] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,1091A).

4. Se dice que el demonio, puesto que no puede menos de pecar, pecó de un modo irremediable. Pero el hombre pecó de modo remediable, como se dice comúnmente[333]. Luego puede no pecar.

5. De un extremo a otro no se pasa sino a través del medio[334]. Pero el hombre, antes del pecado, tiene poder de no pecar. Luego no es llevado inmediatamente después del pecado al otro extremo, al de no poder no pecar.

6. El libre albedrío de un pecador puede pecar. Pero no peca sino eligiendo, porque elegir es el acto del libre albedrío, del mismo modo que la vista sólo opera viendo. Pero la elección, siendo un deseo de algo previamente deliberado, tal como dice el Filósofo en *Ethic.* 3[335], sigue al consejo, que se refiere a cosas que caen bajo nuestro poder, tal como se afirma en el mismo lugar[336]. Luego evitar el pecado o cometerlo están al alcance del hombre que está en pecado.

7. *Nadie peca en lo que no puede evitar,* dice Agustín[337], porque esto pasaría a ser necesario. Luego si alguien que está en pecado no pudiera evitar el pecado, no pecaría al realizar el acto pecaminoso, lo cual es absurdo.

8. El libre albedrío está tan libre de coacción antes del pecado como después de él. Pero la necesidad de pecar parece pertenecer a la coacción, dado que, aunque no lo queramos, tal necesidad reside en nosotros. Luego el hombre, después del pecado, no vuelve a pecar necesariamente.

9. Toda necesidad es o de coacción o de inclinación natural. Pero la necesidad de pecar no es de inclinación natural, ya que, en ese caso,

4. Praeterea, daemon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse; sed homo remediabiliter peccavit, ut communiter dicitur; ergo potest non peccare.

5. Praeterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium; sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi; ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

6. Praeterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest; sed non potest nisi eligendo cum eligere sit actus liberi arbitrii, sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo; sed electio cum sit desiderium praeconsiliati secundum Philosophum in III Ethicorum, sequitur consilium, quod non est nisi eorum quae sunt in nobis, ut dicitur ibidem; ergo peccatum vitare vel facere est in potestate hominis in peccato existentis.

7. Praeterea, secundum Augustinum «nullus peccat in eo quod vitare non potest», quia iam hoc esset necessarium; si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccaret, quod est absurdum.

8. Praeterea, liberum arbitrium est aequaliter a coactione liberum ante peccatum et post; sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur, eo quod etiam si nolimus illa necessitas nobis inest; ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

9. Praeterea, omnis necessitas vel est coactionis vel naturalis inclinationis; sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset

---

[333] Cf. Ps.-Hugo de San Víctor, *Summa Sent.* tr.3 c.6 (ML 176,96).

[334] Cf. Aristóteles, *De hist. animal.* 8 c.1 (BK 588b4-6), según la traducción de Escoto. Véase Alberto Magno, *De animal.* 7 tr.1 c.1 n.4 (St. I, 497), como refiere el mismo Alberto, *De caelo et mundo* 2 (ed. Col. V pars I, p.167).

[335] *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a15).

[336] *Ethic.* 3 c.7 (BK 1112a30).

[337] *De duabus anim.* c.10 (ML 42,103), c.11 (105) y *De lib. arb.* 3 c.18 (ML 32,1295), según S. Th., *Summa* 1-2 q.109 a.8 obi.1.

la naturaleza sería mala porque inclinaría hacia el mal. Luego, si el pecador estuviera sometido a la necesidad de pecar, estaría coaccionado a pecar.

10. Lo que es necesario no es voluntario. Por lo tanto, si es necesario que peque quien está en pecado, el pecado no es voluntario, lo cual es falso.

11. Si el pecador ha de pecar necesariamente, tal necesidad sólo le afecta bajo la razón de pecado. Pero puede salir del pecado. De lo contrario, no se mandaría al pecador en Is 52,11: *¡Fuera! ¡Fuera! ¡Salid de ahí, no toquéis nada impuro!* Por consiguiente, el pecador puede no pecar.

SOLUCIÓN[338]. Hay que afirmar que, a propósito de esta materia, aparecieron herejías de sentido opuesto. Algunos, creyendo que la naturaleza de la mente humana era semejante a la de las cosas corporales, dijeron que el hombre actuaba por necesidad en todo lo correspondiente a la inclinación de la misma. Como consecuencia de ello, cayeron en errores contrarios entre sí. En efecto, la mente humana presenta dos inclinaciones contrarias. Una de ellas tiende al bien basándose en el instinto de la razón, en la cual se basó Joviniano[339] para decir que *el hombre no podía pecar.* La otra inclinación se produce en la mente humana desde las fuerzas inferiores y, sobre todo, porque se hallan corrompidas por el pecado ori-

quia in malum inclinaret; ergo si peccatori inesset necessitas ad peccandum cogeretur peccare.

10. Praeterea, quod est necessarium non est voluntarium; si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium, quod est falsum.

11. Praeterea, si peccator necesse habet peccare, haec necessitas ei non competit nisi ratione peccati; potest autem de peccato exire, alias peccatoribus non praeciperetur Is. LII «Recedite, recedite, exite inde, pollutum nolite tangere»; ergo potest peccator non peccare.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem contrariae haereses insurrexerunt. Quidam enim extimantes naturam mentis humanae ad modum corporalium naturarum, opinati sunt omne illud in quod videbant mentis humanae inclinationem esse, hominem ex necessitate operari, et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes: unam quidem in bonum ex instinctu rationis, quam considerans Iovinianus dixit «hominem non posse peccare»; alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato

---

[338] Toda la estructura de la Solución tiene como objetivo ofrecer una explicación apropiada para comprender las posiciones de cuantos han acometido este tema y la propia de Tomás. Primero, explicación comprensiva de las respuestas heréticas de maniqueos, jovinianos y pelagianos, y explicación a su vez de la posición media adoptada de salvar la libertad —cosa que no hacían jovinianos y maniqueos— y de afirmar la necesidad de la gracia —cosa que no hacían cabalmente los pelagianos—. Segundo, explicación comprensiva —dentro del marco teórico anteriormente creado para la libertad— de cómo el libre albedrío de quien está en pecado mortal no puede evitar sin la gracia todos los pecados mortales y veniales, pero es capaz de evitarlos uno a uno. Tercero, advertencia comprensiva de que la posición anterior salva el libre albedrío, puesto que los pecados se pueden evitar uno a uno; y afirma la necesidad de la gracia, al no poder evitarlos todos. Cuarto, explicación comprensiva de las tesis adoptadas por los doctores para solucionar el problema. Quinto, explicación comprensiva de que los argumentos dados por unos y otros a favor de sus posiciones llevan a conclusiones en parte verdaderas y en parte falsas.

[339] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.28 c.4.

ginal. Tal inclinación hace que la mente elija las cosas que son deleitables para el apetito carnal. Al considerar esta inclinación, los maniqueos dijeron que el hombre peca necesariamente y no puede evitar el pecado en modo alguno. Tanto ellos como Joviniano, aunque por diferentes caminos, vinieron a caer en el mismo error: negaron la existencia del libre albedrío. En efecto, el hombre no puede tener libre albedrío si se siente necesariamente atraído hacia el bien o hacia el mal. Que esto es erróneo lo demuestra la experiencia, las doctrinas de los filósofos y las autoridades divinas, como puede verse en lo expuesto arriba (a.1).

Pelagio[340] se fue al extremo opuesto. Queriendo defender el libre albedrío, combatió la gracia divina, diciendo que el hombre podía evitar el pecado sin recurrir a ella. Este error se opone clarísimamente a la doctrina del Evangelio, por lo cual fue condenado por la Iglesia[341]. La fe católica mantiene una posición media: salva la libertad de albedrío, lo cual no excluye la necesidad de la gracia.

Para su comprensión hay que tener en cuenta que, siendo el libre albedrío una potencia constituida bajo el influjo de la razón y por encima de la potencia motiva ejecutiva, una cosa puede hallarse fuera del alcance del mismo en dos sentidos. En primer lugar, en cuanto que tal cosa supera la eficacia de la potencia motiva ejecutiva, la cual actúa bajo las órdenes del libre albedrío; como el volar no está sujeto al mismo, puesto que supera la capacidad de la potencia motiva ejecutiva del hombre. En segundo lugar, una cosa puede escapar al libre albedrío porque cae fuera del acto de la razón. En efecto, dado que el acto del libre albedrío es la elección, que viene después del consejo o deliberación de la razón, síguese que el libre albedrío no puede alcanzar lo que escapa a la deliberación de la razón, como son todas aquellas cosas que suceden de modo imprevisto.

corruptae, qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia: et hanc inclinationem considerantes manichaei, dixerunt quod homo necessario peccat nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt ut liberum arbitrium denegarent: non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur, quod est inconveniens et experimento et philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus comprobatur, ut aliquatenus ex supradictis patet. Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere gratiae Dei adversatus est, dicens absque Dei gratia hominem peccatum vitare: qui quidem error manifestissime doctrinae evangelicae contradicit, unde est per ecclesiam condemnatus. Fides autem catholica media via incedit, ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiae non excludit.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum liberum arbitrium sit quaedam potentia constituta infra rationem et supra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur: uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivae exequentis, quae ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis quia excedit vim potentiae motivae in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt.

---

[340] En PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.* 2 d.28 c.1-3.

[341] AGUSTÍN, *De haeres.* 88 (ML 42,47), como refiere S. TH., *Summa* 1-2 q.100 a.10 obi.3.

En el primer caso, por lo tanto, ni el evitar el pecado ni el cometerlo quedan fuera del alcance del libre albedrío. Pues, aunque la ejecución del pecado se realice mediante un acto exterior de la potencia motiva, sin embargo el pecado se lleva a cabo en la propia voluntad mediante su consentimiento, antes de que se realice la obra. De ahí que la falta de la virtud motiva no exima al libre albedrío del pecado o de la prevención del mismo, aunque a veces se impida su ejecución, tal como sucede cuando uno quiere matar o fornicar o robar sin poder conseguirlo. Pero, en el segundo caso, el pecado o la prevención del mismo pueden escapar al alcance del libre albedrío. Tal sucede cuando el pecado ocurre de repente, escapando entonces a la elección del libre albedrío, aunque éste podría hacerlo o evitarlo si pusiera en ello su atención o su ímpetu.

En nosotros sucede algo de manera cuasi repentina de dos formas. En primer lugar, debido al ímpetu de la pasión, ya que el acceso de ira o de concupiscencia a veces impiden la deliberación de la razón. Este movimiento hacia algo ilícito, debido a la corrupción de la naturaleza, es pecado venial. De este modo, tras la corrupción de la naturaleza, no está al alcance del libre albedrío el evitar todos los pecados de este tipo, porque escapan a su acto, si bien puede evitar alguno de esos movimientos si lo intenta. No es posible que el hombre luche continuamente contra estos movimientos en orden a evitarlos, debido a las diversas ocupaciones de la mente humana y al descanso necesario. Lo cual acontece porque las potencias inferiores no están enteramente sujetas a la razón como lo estaban en el estado de inocencia, cuando era sumamente fácil para el hombre evitar todos estos pecados mediante el libre albedrío ya que ningún movimiento en las potencias inferiores podía surgir fuera del dictamen de la razón. En esta vida, empero, el hombre no vuelve a esta rectitud por medio de la gracia, sino que esperamos tenerla en el estado de gloria. Por eso en este estado de desventura, incluso después

Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit, quia, quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivae peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum; unde propter defectum virtutis motivae non impeditur liberum arbitrium a peccato vel eius vitatione, quamvis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari nec tamen potest. Sed secundo modo peccatum vel eius vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret. Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit: uno modo ex impetu passionis; motus enim irae et concupiscentiae interdum deliberationem rationis praevenit, qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturae, peccatum veniale est; et ita post statum naturae corruptae non est in potestate liberi arbitrii omnia huiusmodi peccata vitare, quia eius actum effugiunt, quamvis possit impedire aliquem istorum motuum si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad huiusmodi motus vitandos, propter varias humanae mentis occupationes et quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subiectae, sicut erant in statu innocentiae, quando homini huiusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in praesenti per gratiam non reducitur, communiter loquendo, sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriae; et ideo in hoc statu miseriae post reparationem gratiae homo non potest omnia peccata venialia

de la reparación por la gracia, el hombre no puede evitar todos los pecados veniales, aunque con esto no se perjudica en nada al libre albedrío.

De otro modo acaece algo en nosotros de manera repentina por la inclinación del hábito, tal como el Filósofo dice en *Ethic.* 3 [342]: *Es propio del más fuerte permanecer más impávido e imperturbado en los temores repentinos que en los previstos.* La operación procede tanto más del hábito cuanto menos influye en ella la preparación. Se eligen las cosas previstas, es decir, conocidas de antemano por el discurso y el pensamiento, incluso sin hábito; pero las repentinas se rigen por el hábito. Y con esto no debe entenderse que la operación según el hábito de la virtud pueda darse sin deliberación alguna, ya que la virtud es un hábito electivo, y para el poseedor de tal hábito el fin que conlleva su elección está ya previamente determinado. De donde siempre que se presenta algo conveniente a ese fin, lo elige al punto, salvo que se impida por una deliberación mayor y más atenta.

El hombre que permanece en pecado mortal se adhiere al pecado de modo habitual. En efecto, aunque no siempre tiene el hábito del vicio, pues de un acto de lujuria no se genera el hábito de lujuria, sin embargo la voluntad del que peca, dejando el bien inmutable, se ha adherido al bien mutable como si fuera su fin [343]. La fuerza y la inclinación de esta adhesión permanecen en él hasta que, de nuevo, se adhiere al bien inmutable como a su fin. Por eso, cuando al así dispuesto le sale al paso alguna cosa que convenga a la elección precedente, de repente es arrastrado hacia ella eligiéndola, a no ser que sea retenido por una gran deliberación. Sin embargo, tampoco el hecho de haberla elegido de repente lo excusa de pecado mortal, que siempre necesita de alguna deliberación. Pero basta para el pecado mortal la deliberación en la que se elige aquello que se considera ser pecado mortal y contrario a Dios.

vitare, cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii praeiudicet. Alio modo contingit aliquid .n nobis quasi repente ex inclinatione habitus; ut enim dicit Philosophus in III Ethicorum «Fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse quam in praemanifestis». Ab habitu enim est magis operatio quanto minus est ex praeparatione; praemanifesta enim, id est praecognita, aliquis praeeliget ex ratione et cogitatione etiam sine habitu, sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus, sed quia habenti habitum iam est in eius electione finis determinatus; unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et maiori deliberatione impediatur.

Homo autem qui est in peccato mortali existens, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus non generatur, voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono bono commutabili quasi fini adhaesit; et huius adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat. Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione se ipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget, quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum.

[342] C.11 (BK 1117a17), según la traducción del Lincolniense (Gauthier p.195).
[343] Cf., por ejemplo, AGUSTÍN, *De lib. arb.* 3 c.1 (ML 32,1269).

Ahora bien, esta deliberación no es suficiente para retraer a quien está en pecado mortal, ya que nadie se priva de hacer algo hacia lo cual se siente inclinado, sino en la medida en que se le propone como malo. Pero, quien ya rechazó el bien inmutable para elegir un bien mutable, ya no considera malo el apartarse del bien inmutable, en lo que consiste esencialmente el pecado mortal. Sin embargo, no se abstiene de pecar por el solo hecho de darse cuenta de que algo es pecado mortal. Es preciso avanzar más en la consideración hasta llegar a algo que no pueda no estimar como malo, sea el estado de miseria o algo semejante. De ahí que antes de que se lleve a cabo tanta deliberación en el hombre así dispuesto cuanta es necesaria para evitar el pecado mortal, se da el consentimiento al mismo. Por consiguiente, supuesta la adhesión del libre albedrío al pecado mortal o al fin indebido, no está en su poder el evitar todos los pecados mortales, aunque pueda evitar uno por uno[344] si se esfuerza en ello. En efecto, aunque haya evitado uno u otro realizando la adecuada deliberación, no puede, sin embargo, evitar que a veces, antes de que se dé tal deliberación, lo sorprenda no preparado el consentimiento en el pecado mortal, ya que es imposible para el hombre perseverar siempre o durante mucho tiempo en la vigilancia requerida

Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali; non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur nisi in quantum illud sibi proponitur ut malum; ille autem qui iam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam extimat ut malum a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur. Unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non extimare malum, sicut est miseria vel aliquid huiusmodi: unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, praecedit consensus in peccatum mortale. Et ideo supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale sive ad finem indebitum non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquod-

---

[344] Esta tesis, que podemos llamarla del 'no todo pero sí uno a uno', no es original de Tomás. Por el contrario, la cita expresamente *In Sent.* l.2 d.28 a.2, y la rebate in extenso, tachándola de «evidentemente falsa por muchas razones». Probablemente cambió de opinión al penetrar más en la naturaleza de los hábitos y de la deliberación, así como en la psicología del acto repentino. La tesis no se puede interpretar como la contraposición de un universal U con un conjunto de sus realizaciones u_1, u_2,..., u_n. Así resultaría trivial la distinción entre el universal U, potencialmente infinito, y el conjunto finito de sus realizaciones. Pero aquí, aunque se hable de todo, se trata de un todo T restringido al conjunto de actos pecaminosos a_1, a_2,..., a_n, que se le pueden presentar de repente a un pecador a lo largo de su vida para llevar a cabo o rechazar. Por lo general, los todos T serán diversos en los distintos pecadores, y además finitos, identificándose cada uno con su respectiva serie. Tomás sostiene que el pecador no puede superar sin la gracia la serie entera; siempre acabará venciéndole a lo largo de su vida por los motivos que da ahí. Pero no le superan a_1 o a_{20} o a_i, tomados uno a uno. Para no poder con T le basta al pecador fallar en un solo caso a_i; pero, aunque sólo venza en uno o en unos pocos a_i, le bastan para demostrar su potencia sin la gracia.

Es de notar, asimismo, que en la explicación comprensiva de la tesis del 'no todo pero sí uno a uno', la Cuestión distingue por primera vez dos tipos de deliberación o de juicio racional libre. Una débil, que le otorga al pecador habituado o sometido a la pasión la libertad suficiente para cometer el nuevo pecado que se le presenta de repente, pero que no le sirve para evitarlo. Otra fuerte, en el sentido que capacita al pecador para superar la solicitud al nuevo pecado. Por no conseguir esta segunda deliberación, la cual requiere mucho raciocinio, más tiempo, más estimación y una atención vigilante particular y constante, que la vida misma no permite, el pecador sin gracia no puede evitar la serie entera de actos pecaminosos a_1, a_2,..., a_n.

para esto, a causa de las muchas cosas en las que se ocupa la mente humana. Y de ese estado sólo lo aparta la gracia, la única capaz de lograr que la mente humana se una, por la caridad, al bien inmutable como a su propio fin.

Queda claro, por lo dicho, que no suprimimos el libre albedrío, pues decimos que él puede evitar o cometer cualquier pecado aisladamente. Tampoco negamos la necesidad de la gracia, pues afirmamos que el hombre no puede evitar todos los pecados veniales, aunque pueda evitarlos tomados uno a uno; y en tal situación se halla incluso quien tiene la gracia, antes de que ésta alcance su perfección en el estado de gloria. Esto sucede por la corrupción del fomes[345]. De nuevo, no negamos la necesidad de la gracia, al sostener que el hombre en pecado mortal privado de gracia, no puede evitar todos los pecados mortales sin recibir la gracia, si bien puede evitarlos uno a uno. Y se da esta situación por la adhesión habitual de la voluntad a un fin desordenado —Agustín compara ambas situaciones con la curvatura de la tibia[346], de la cual se sigue la necesidad de cojear.

Así se comprueban también las diversas opiniones de los doctores sobre esta materia. Algunos de ellos[347] dicen que el hombre, sin la gracia habitual, puede evitar el pecado mortal, aunque no sin el auxilio divino que gobierna al hombre con su providencia para que haga el bien y evite el mal. Esto es cierto cuando quiere esforzarse contra el pecado, de modo que puede evitarlo uno a uno. Otros, en cambio[348], dicen que el hombre

que possit vitare si contra nitatur; quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat imparatum ad deliberandum consensus in peccatum mortale, cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat.

Patet ergo ex dictis quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere; nec iterum tollimus necessitatem gratiae, cum dicamus hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam antequam gratia perficiatur in statu gloriae: et hoc propter fomitis corruptionem; et cum dicamus hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare nisi gratia superveniat, quamvis possit vitare singula, et hoc propter adhaesionem voluntatis habitualem ad finem inordinatum —quae duo Augustinus comparat curvitati tibiae, ex qua sequitur necessitas claudicandi—. Sic verificantur doctorum sententiae quae circa hoc variae videntur. Quorum quidam dicunt hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat; hoc enim verum est, cum

---

[345] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.30 c.8. Véase también S. TH., en esta misma obra *De veritate* q.16 a.1 obj.11.

[346] La primera situación se refiere a la curvatura hacia el pecado que procede de los apetitos inferiores concupiscible e irascible; la segunda, a la que viene del hábito malo o vicioso. Pero Tomás enfoca esta analogía de tibia curva y libre albedrío afectado del predicho modo con más finura que Agustín, como puede comprobar el lector en la respuesta al argumento 4 de la primera serie. El libre albedrío, para cada caso, tomado uno a uno, puede hacer uso o no del hábito vicioso y de la inclinación natural.

[347] Cf. el mismo S. TH., *In Sent.* 1.2 d.28 q.1 a.2 ad 1.

[348] Cf. BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.28 a.2 q.2.

sin la gracia no puede estar mucho tiempo sin pecar mortalmente. Esto es cierto porque no pasa largo tiempo sin que al hombre habitualmente dispuesto a pecar se le presente algo repentinamente de tipo operativo en lo cual cae por la inclinación del hábito malo, cometiendo pecado mortal. Pues no es posible que se mantenga vigilante durante mucho tiempo para poder prestar la atención suficiente y así evitar dicho pecado.

Según todo lo anterior, hay que responder a ambas series de argumentos, porque ambas llevan a conclusiones en parte verdaderas y en parte falsas[349].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Según las diversas exposiciones, aquellas palabras del Apóstol pueden aplicarse al pecado mortal o al mal producido por el mismo, en cuanto que habla de la persona del pecador, o al mal producido por el pecado venial en sus primeros movimientos[350], en cuanto se refiere a sí mismo o a otros justos. En ambos casos ha de entenderse que, si bien la voluntad natural está destinada a evitar todo mal, el pecador no puede evitar sin la gracia todos los pecados mortales, aunque podría evitarlos uno a uno. Quiere eso decir que no podría cumplir sin la gracia la voluntad natural. Dígase lo mismo del justo con respecto a los pecados veniales.

2. No es posible que un adulto permanezca solamente con el pecado original sin gracia, porque en cuanto haga uso del libre albedrío, si se prepara a recibir la gracia, la obtendrá. De lo contrario, la negligencia en esa preparación lo hará responsable de pecado mortal. Además el argumento aducido parece suponer el inconveniente que lleva consigo: si es posible que un adulto viva con solo el pecado original, supuesto

contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter; quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale. Quia ergo utraeque rationes verum concludunt aliquo modo et aliquo modo falsum, ad utrasque respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris, vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua vel aliorum iustorum. Et utroque modo intelligendum est quod, cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere; et similiter est de iusto respectu peccatorum venialium.

2. Ad secundum dicendum quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia, quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam praedicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit: si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse, si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui poena sensibili puniuntur; ad

[349] Como el lector podrá comprobar por sí mismo al considerar las respuestas a los argumentos de ambas series, Tomás aplica a todo el ámbito de la discusión la sencilla matización del «no todo pero sí uno a uno» (cf. nota 344 de este artículo).

[350] Cf., por ejemplo, GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 2 tr.28 c.1 (f.89rb).

que muera en ese estado, ocupará un lugar intermedio entre los bienaventurados y los que son castigados con la pena sensible. A este inconveniente conduce el argumento antes dicho.

Sin embargo, para evitar que se haga hincapié en esto, conviene saber que en el pecado original existe una aversión habitual con respecto al bien inmutable, ya que quien permanece en ese pecado no tiene su corazón unido a Dios por la caridad. De este modo, tal aversión habitual afecta tanto al pecado original como al mortal, si bien en el último se da además un orden a un fin indebido. Y, por otra parte, no se sigue que, si uno se libra de la condenación por medio del libre albedrío, pueda, con las fuerzas de éste, adquirir la gloria, porque esto supone algo más. Dígase lo mismo del hombre en estado de inocencia[351].

3. El hombre privado de la gracia es vencido por el pecado, de modo que actúa en contra de la ley. En efecto, aunque puede evitar este o aquel pecado poniendo empeño en ello, no puede evitar todos, por la razón antes expuesta.

4. El ejemplo de Agustín sobre la curvatura de la tibia no es comparable en parte. No está al alcance de la tibia el usar o no usar la curvatura, por lo cual se produce necesariamente la cojera en todos sus movimientos. En cambio, el libre albedrío puede hacer uso o no de la curvatura, por lo cual no peca necesariamente en cada uno de sus actos, sino que puede a veces evitar el pecado. Es admisible la comparación en cuanto que no puede evitar todos los pecados.

5. Aunque el pecado no borrado por la penitencia arrastra inclinando hacia otro, no es preciso que el libre albedrío obedezca siempre a dicha inclinación, sino que puede actuar contra ella en algún caso concreto.

quod inconveniens praedicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo coniunctum per caritatem; et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et praeterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, quod propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere; hoc enim maius est, ut patet instantia de homine in statu innocentiae.

3. Ad tertium dicendum quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat; quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia ratione iam dicta.

4. Ad quartum dicendum quod exemplum Augustini de curvitate quantum ad aliquid non est simile, quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, et ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse. Liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate; et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum: est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis peccatum per poenitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi oboediat, sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

---

[351] Pocas veces un argumento es capaz de reunir tal cúmulo de defectos. En primer lugar, desconoce la condición del pecado original en el sujeto que lo tiene. Después viene a caer en el mismo inconveniente que pretendía para su interlocutor. En tercer lugar, tampoco interpreta bien la misma sustancia del pecado original. Y, por último, no distingue entre evitar la condenación y adquirir el estado existencial de gloria.

6. El temor y la ira, en cuanto que son pasiones, no son pecados mortales, sino veniales, dado que son primeros movimientos.

7. Llamamos necesarios a los pecados en cuanto que no pueden evitarse todos, aunque puedan evitarse uno a uno.

8. El que la carne desee en contra del espíritu es un vicio, pero de pecado venial.

9. A la necesidad de morir acompaña la necesidad de pecar, venial o mortalmente, excepción hecha de personas privilegiadas como Cristo y la Santísima Virgen. Pero no la necesidad de pecar mortalmente, como es obvio en los que están en gracia.

10. No existe respuesta a este argumento.

11. Se concede la corona al que vence totalmente al diablo y al pecado. Pero quien evita un pecado permaneciendo en otro, al ser esclavo no es vencedor más que en cierto modo, de ahí que no merezca la corona.

12. No puede aceptarse que la concupiscencia sofoque enteramente al libre albedrío, el cual está siempre libre de coacción. Pero se dice que lo coacciona a causa de la vehemencia de la inclinación, a la cual se puede oponer resistencia, aunque difícilmente.

13. El libre albedrío puede hacer uso o no del hábito. De ahí que no sea preciso actuar de acuerdo con él. Se puede actuar también, a veces, en contra del hábito, si bien con dificultad. Pero, mientras el hábito permanezca, no puede ocurrir que se viva mucho tiempo sin hacer nada conforme a él.

14. Faltando la gracia, el libre albedrío puede, por sí mismo, elegir el mal. Pero no es preciso que, sin la ayuda de la gracia habitual, lo elija siempre.

15. No se sigue que alguien, evitando el pecado, venza al mundo, a no ser que esté totalmente inmune de pecado, como dijimos arriba (ad 11).

6. Ad sextum dicendum quod timor et ira secundum quod sunt passiones non sunt peccata mortalia sed venialia, sunt enim primi motus.

7. Ad septimum dicendum quod peccata dicuntur necessaria in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

8. Ad octavum dicendum quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium sed venialis peccati.

9. Ad nonum dicendum quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et beata Virgine; non autem necessitas peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

10. [Deest solutio ad decimum.]

11. Ad undecimum dicendum quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum; qui autem unum peccatum vitat in alio perseverans, cum sit servus non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

12. Ad duodecimum dicendum quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quod semper est liberum a coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

13. Ad tertium decimum dicendum quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti, unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum, sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate; non tamen manente habitu potest contingere quin diu maneat nihil secundum habitum agens.

14. Ad quartum decimum dicendum quod gratia desistente liberum arbitrium per se potest malum eligere; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

15. Ad quintum decimum dicendum quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est.

16. Un precepto puede cumplirse de dos modos. En primer lugar, de modo que el observarlo merezca la gloria. En este sentido, nadie puede sin la gracia guardar dicho precepto ni otros. En segundo lugar, en cuanto que lo guardado hace que se evite el castigo, y en este caso puede guardarse sin la ayuda de la gracia habitual. Se guarda el precepto conforme al primer modo cuando la sustancia del acto se completa con el modo conveniente que pone la caridad. Tomado así, el precepto de la caridad no es tanto precepto como fin de precepto y forma de los otros preceptos. Se guarda el precepto conforme al segundo modo cuando se guarda sólo la sustancia completa del acto, lo cual tiene lugar también en quien carece del hábito de la caridad, pues quien no es justo puede también hacer cosas justas, según el Filósofo en *Ethic.* 2[352].

17. La razón aducida no es suficiente. Supuesto que alguien, no compadeciéndose de sí mismo preparándose para la penitencia, cometa un nuevo pecado, pudo, no obstante, evitar tal pecado puesto que pudo prepararse. Tampoco es preciso que el pecador, cada vez que no se compadece de sí mismo haciendo penitencia, cometa un nuevo pecado, sino sólo cuando esté obligado a hacer esa penitencia por un motivo especial.

18. El virtuoso puede no amar a Dios en acto y hacer lo contrario: es lo que sucede cuando peca[353].

19. Aunque los hábitos siempre producen actos semejantes a ellos, el que tiene un hábito puede pasar a un acto contrario al mismo, ya que no es preciso que haga uso del hábito siempre.

20. El que carece de justicia puede realizar un acto imperfecto de justicia, el cual consiste en hacer una cosa recta en virtud de los princi-

16. Ad sextum decimum dicendum quod praeceptum dupliciter observatur: uno modo sic quod observatum est meritum gloriae, et sic nullus potest sine gratia praedictum praeceptum nec alia observare; alio modo sic quod observatum facit vitare poenam, et sic sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti quem caritas ponit; et sic etiam praeceptum praedictum de dilectione non tam est praeceptum quam finis praecepti et forma aliorum praeceptorum. Secundo modo observatur sola substantia actus adimpleta, quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis; potest enim et iniustus iusta agere secundum Philosophum in II Ethicorum.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ratio illa non est ad propositum: dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod praeparet se ad poenitentiam novum peccatum committat, tamen potest hoc peccatum vitare cum possit se praeparare; nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non miseretur poenitendo, quod novum peccatum committat, sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

19. Ad undevicesimum dicendum quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui, quia non est necesse eum semper uti habitu.

20. Ad vicesimum dicendum quod carens iustitia potest facere actum iustitiae imperfectum, qui est iusta agere, et hoc propter principia naturalis iuris rationi indita;

---

[352] *Ethic.* 2 c.4 (BK 1105a26ss). Cf. ALBERTO MAGNO, *Super Ethic.* 2 lect.4 (ed. Col. XIV, p.105).

[353] El libre albedrío tiene poder sobre los hábitos buenos y malos. Por eso puede no usar la virtud y elegir lo contrario a ella, pecando; y puede no usar el vicio, eligiendo lo contrario a lo que inclina, evitando así el pecado.

pios de derecho natural impresos en la razón. Pero no puede realizar un acto perfecto de justicia, que consiste en hacer cosas justas justamente [354]. Tomado así, incluso el que no es justo puede, a veces, apartarse del mal.

21. La palabra del Maestro no debe entenderse como si fuera necesario que el hombre en pecado mortal sucumba a toda clase de tentaciones; significa más bien que, sin ser liberado del pecado por la gracia, caerá a veces en pecado mortal [355].

22. En la oración dominical debemos pedir no sólo que se nos perdonen los pecados anteriores, sino que nos veamos libres de los futuros, ya que el hombre, a no ser que sea liberado por la gracia, ha de caer a veces en pecado del modo señalado, aunque pueda evitar éste o aquél esforzándose en ello.

23. El que ha sido abandonado por la luz de la gracia tiene que caer a veces; no es necesario que sucumba a toda tentación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA (que Santo Tomás los coloca en la sección *Sed contra,* que nosotros traducimos por *Mas en contra*). 1. Al primer argumento en contra hay que decir que se perjudicaría al libre albedrío, si no pudiera evitar el pecado intentando lo contrario. Pero no se le perjudicaría, si el hombre es incapaz de estar en continua preocupación de resistir al pecado. Si no presta la adecuada atención, la inclinación habitual lo arrastra hacia lo que se estima conveniente según el hábito.

non autem potest facere actum iustitiae perfectum, qui est facere iusta iuste; et sic aliquis iniustus potest interdum declinare a malo.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere, sed quia nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod ideo necesse habemus in Oratione dominica petere non solum ut peccata praeterita nobis dimittantur, sed etiam ut a futuris liberemur, quia nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum praedictum, quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod desertus a luce gratiae necesse est ut aliquando cadat; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

1. Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod libertati arbitrii praeiudicaret si peccatum vitare non posset in contrarium conando; non autem praeiudicat libertati arbitrii si hoc homo facere non potest ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato; homine autem circa hoc non sollicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

---

[354] El que tiene el hábito de la justicia obra motivado por la «constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho» (*Summa* 2-2 q.58 a.1). No quiere decir que lo consiga siempre, pues el libre albedrío puede bien no usar el hábito. Quien no posee la justicia, incluso si tiene el hábito de la injusticia, también puede a veces hacer actos justos siguiendo alguna regla de derecho natural o de otro tipo. Pero cometerá muchas injusticias.

[355] Hay que notar que el texto de Pedro Lombardo no dice simplemente, como aparece en la Objeción 21, «Por lo tanto puede pecar incluso con pecado de condenación» (*...et ideo potest peccare etiam damnabiliter),* sino «Por lo tanto puede pecar, y no puede no pecar con pecado de condenación» (*...et ideo potest peccare, et non potest non peccare etiam damnabiliter,* en *Sent.* 2 d.25 c.7 y 6). La respuesta de Tomás no valdría para este segundo texto, pues «no poder no pecar» equivale a «es necesario pecar», de donde el principio «no todo pero sí uno a uno» resulta inaplicable (cf. nota 344 de este artículo).

2. El libre albedrío, por el hecho de tener dominio sobre su acto, puede no usar su propio defecto siempre que tenga cuidado en ello. Pero supuesto que es imposible tener cuidado siempre, síguese que a veces falla.

3. No se comete pecado mortal sin el consentimiento del libre albedrío. Pero el consentimiento sigue a la inclinación habitual, a no ser que haya habido antes mucha deliberación, tal como se dijo arriba (en la Solución).

4. Se dice que el hombre ha caído remediablemente porque puede tener remedio con la ayuda de la gracia, aunque no basta para ello el solo poder del libre albedrío.

5. No poder pecar y no poder no pecar son cosas contrarias; en cambio, poder pecar y no pecar resulta ser medio entre ellas. Luego el argumento parte de falso supuesto [356].

6. Elegir y deliberar se refieren únicamente a cosas que están a nuestro alcance. Pero, como se dice en *Ethic.* 3 [357], cuanto hacemos por medio de nuestros amigos, lo hacemos, en cierto modo, por nosotros mismos [358]. De ahí que el libre albedrío pueda tener elección y deliberación no sólo sobre aquellas cosas para las que basta el poder propio sino, además, sobre aquellas para las que se precisa el auxilio divino.

7. Uno que está en pecado mortal puede evitar todos los pecados mortales con el auxilio de la gracia. Puede también, por el poder natural,

2. Ad secundum dicendum quod liberum arbitrium propter hoc quod habet dominium sui actus potest, quandocumque ad hoc curam apponit, non uti proprio defectu; sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

3. Ad tertium dicendum quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur; sed consensus sequitur habitualem inclinationem nisi multa deliberatione praehabita, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiae remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

5. Ad quintum dicendum quod non posse peccare et non posse non peccare sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea, unde ratio supponit falsum.

6. Ad sextum dicendum quod eligere et consiliari non est nisi eorum quae sunt in nobis; sed, sicut dicitur in III Ethicorum, ea quae per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus: et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quae sufficit propria potestas, sed etiam de illis ad quae indiget divino auxilio.

7. Ad septimum dicendum quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiae; potest etiam ex naturali virtute singula

---

[356] El argumento toma como extremos poder no pecar y no poder no pecar, los cuales son contradictorios. Por eso uno niega exactamente lo que afirma el otro, de modo que no cabe entre ellos medio alguno. Tomás instituye los extremos no poder pecar y no poder no pecar, que son contrarios, y admiten el medio poder pecar (contra no poder pecar) y poder no pecar (contra no poder no pecar).

[357] *Ethic.* 3 c.8 (BK 1112b27).

[358] La razón que da Aristóteles, en el lugar citado, no es que nosotros y nuestros amigos somos unos por la amistad, sino porque el «principio se halla en nosotros». Efectivamente, el principio de la elección es el fin pretendido, que se encuentra en nosotros intencionalmente. Podemos alcanzarlo con la ayuda de los amigos, y por supuesto con la ayuda de Dios, que por su parte siempre es amigo nuestro. Luego no se sigue, como pretende el argumento, que el objetivo de evitar el pecado se ha de conseguir siempre por nuestras propias fuerzas. Aunque siempre se procede según el principio 'no todo pero sí uno a uno' (cf. nota 344 de este artículo).

evitarlos uno a uno, aunque no todos. Por ello, no se sigue que cometiendo pecado no peque.

8. La necesidad de pecar no impone coacción al libre albedrío, pues aunque el hombre no puede librarse de ella por sí mismo, puede, no obstante, resistir en cierta medida a aquello que la produce, en cuanto puede evitar los pecados uno a uno, si bien no todos.

9. El pecado viene a resultar algo cuasi natural al pecador, puesto que el hábito actúa como una naturaleza en el que lo posee. De donde la necesidad procedente del hábito se reduce a la inclinación natural.

10. Según Agustín[359], hay que decir que una cosa puede ser necesaria y, sin embargo, voluntaria. En efecto, la voluntad aborrece necesariamente la miseria por inclinación natural, a la que se asemeja la inclinación del hábito.

11. El hombre que está en pecado no puede, en modo alguno, librarse del pecado que cometió sin la ayuda de la gracia. Porque no queda exento del pecado, que consiste en la aversión a Dios, a no ser que su mente se una a Dios mediante la caridad, que no está al alcance del libre albedrío sino que es infundida por el Espíritu Santo en los corazones de los santos, tal como se dice en Rom 5,5.

Artículo 13

¿Puede alguien, en estado de gracia, evitar el pecado mortal? [360]

Argumentos por los que parece que, quien está en gracia, no puede evitar el pecado mortal[361]:

vitare quamvis non omnia; et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

8. Ad octavum dicendum quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non imponit: quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate non possit [se] eximere, potest tamen aliquatenus resistere ei cuius necessitas dicitur, in quantum potest singula peccata vitare, licet non omnia.

9. Ad nonum dicendum quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori; habitus enim sicut quaedam natura operatur in habente, unde necessitas quae est ex habitu, reducitur ad naturalem inclinationem.

10. Ad decimum dicendum quod secundum Augustinum aliquid potest esse necessarium et tamen voluntarium: necessario enim voluntas miseriam abhorret, et hoc propter naturalem inclinationem cui assimilatur inclinatio habitus.

11. Ad undecimum dicendum quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere quod iam commisit nisi auxilio gratiae, quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens eius Deo adhaereat per caritatem, quae non est ex libero arbitrio sed in cordibus sanctorum per Spiritum Sanctum diffunditur, ut dicitur Rom. V.

Articulus tertius decimus

Tertiodecimo quaeritur utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare.

---

[359] *De civ. Dei* 5 c.10 (ML 41,152), según la referencia de Santo Tomás, más arriba, a.1 ad 20.

[360] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.109 a.9 y 10; 2-2 q.137 a.4; *Cont. Gent.* 3 c.155; *In Sent.* l.2 d.29, expos. text.

[361] El otro estado del hombre viador es el estado de gracia habitual, compatible con el pecado venial, pero no con el mortal. ¿Acaso podrá el libre albedrío del hombre

1. Nadie tiene necesidad de pedir a Dios lo que puede lograr por sí mismo. Pero uno, por mucha gracia que tenga, necesita pedir a Dios el ser librado de futuros pecados. De ahí que, al final de 2 Cor 13,7, diga el Apóstol, hablando a los fieles y a los santos: *Pedimos a Dios que no hagáis nada malo.* Luego ni siquiera los que están en gracia pueden evitar el pecado.

2. Aun los que están en gracia tienen necesidad de decir la oración dominical. Ahora bien, en ella se pide que el hombre persevere sin pecado, según la exposición de Cipriano, tal como la transmite Agustín en su libro *De perseverantia*[362]. Luego el que está en gracia no puede evitar el pecado mortal por sí mismo.

3. La perseverancia[363] es un don del Espíritu Santo. Pero poseer los dones del Espíritu Santo no está al alcance ni siquiera del que posee la gracia. Por lo tanto, dado que es propio de la perseverancia abstenerse de pecado mortal hasta el final de la vida, parece que tampoco el que posee la gracia puede evitar el pecado mortal.

4. La misma relación que hay entre la nada y el ser de la naturaleza existe entre el defecto del pecado y el ser de la gracia. Ahora bien, la criatura que ha conseguido de Dios el ser de la naturaleza no puede conservarse por sí misma en él sin caer en la nada, a no ser que lo conserve la mano del Creador[364]. Luego el que consiguió del Creador la gracia no puede evitar por sí mismo el caer en pecado mortal.

Et videtur quod non: nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per se ipsum potest; sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur; unde II Cor. ultimo Apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens: «Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis»; ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

2. Praeterea, etiam gratiam habentes necesse habent Orationem dominicam dicere; sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in libro De perseverantia; ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

3. Praeterea, perseverantia donum est Spiritus Sancti; dona autem Spiritus Sancti habere non est in potestate etiam habentis gratiam; cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitae, videtur quod etiam habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

4. Praeterea, sicut se habet nihilum ad esse naturae ita se habet defectus peccati ad esse gratiae; sed creatura quae consecuta est esse naturae a Deo, non potest se ipsam conservare in esse naturae quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conservetur; ergo et aliquis qui est consecutus gratiam non potest per se ipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

---

fortalecido por la gracia habitual evitar el pecado mortal? Se trata evidentemente de evitar todos los pecados mortales, quebrando la restricción impuesta en el artículo anterior por el principio del «no todo pero sí uno a uno» (cf. a.12 nota 344).

La tesis contraria arguye por la oración, la perseverancia, y por una sutil analogía entre la nada y el ser respecto del pecado y la gracia.

[362] C.2 (ML 45,996).

[363] AGUSTÍN, *De dono pers.* c.1 (ML 45,993), según S. TH., *Summa* 2-2 q.137 a.4 sed c.

[364] GREGORIO MAGNO, *Moral.* 16 c.37 (ML 75,1143C), tal como se dice en *De veritate* q.27 a.3 obi.9.

MAS EN CONTRA está el texto de 2 Cor 12,9: *Te basta mi gracia.* Y no bastaría si no pudiera evitarse el pecado mortal mediante ella. Luego, mediante la gracia, el hombre puede evitar el pecado mortal.

2. Parece que confirma nuestra tesis la palabra del Maestro en *Sent.* 2 d.25[365], donde dice: *Después de la reparación, antes de ser confirmado, el hombre es agobiado, pero no vencido, por la concupiscencia; tiene debilidad en el mal, y gracia en el bien, de modo que puede pecar por la libertad y la debilidad, y puede no pecar mortalmente por la libertad y la gracia que le ayuda.*

SOLUCIÓN. Significan cosas distintas el poder abstenerse de pecado y poder perseverar hasta el fin de la vida absteniéndose de pecado. En efecto, cuando se dice que alguien puede abstenerse de pecar, el poder recae únicamente sobre la negación, significando que alguien puede no pecar. Y, hablando de pecado mortal, puede hacerlo quien está en gracia, pues en tal estado ya no posee la inclinación habitual hacia el pecado, sino más bien la inclinación habitual a evitarlo. Por ello, en cuanto se le presenta algo bajo la especie de pecado mortal, lo rechaza al instante en virtud de la citada inclinación habitual, salvo que, siguiendo las concupiscencias, caiga en lo contrario. Pero no tiene que seguirlas necesariamente, aunque no pueda evitar que brote algún movimiento de concupiscencia que se anticipe enteramente al acto del libre albedrío. Y dado que no puede evitarlo, no puede soslayar en consecuencia todos los pecados veniales. Pero, como ningún movimiento del libre albedrío se anticipa a la plena deliberación arrastrándolo hacia el pecado, debido a la cuasi inclinación del hábito, puede evitar todos los pecados mortales.

Por otra parte, cuando decimos que uno puede perseverar hasta el final de la vida sin cometer pecado, el poder recae sobre algo afirmativo:

SED CONTRA est quod dicitur II Cor. XII «Sufficit tibi gratia mea»; non autem sufficeret si per eam peccatum mortale vitare non posset; ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

2. Praeterea, hoc videtur ex verbis Magistri in II Sententiarum XXV dist., ubi sic dicit «Post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adiuvantem».

RESPONSIO. Dicendum quod aliud est dictu, posse abstinere a peccato et posse perseverare usque ad finem vitae in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare. Et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum, quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo quam cito occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur concupiscentias sequendo; quas tamen non necesse habet sequi etsi non possit vitare quin aliquis motus concupiscentiae insurgat praeveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiae totaliter actum liberi arbitrii praeveniat, non potest omnia peccata venialia vitare; quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo praecedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum quasi inclinatione habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum

[365] C.6.

alguien se pone en tal disposición que logra que el pecado no pueda darse en él. Pues no hay otro modo de que el hombre, mediante su libre albedrío, pueda perseverar que volviéndose impecable. Es claro que esto no cae bajo el poder de su libre albedrío, porque la fuerza motiva que lo ha de realizar no se extiende hasta ahí. En consecuencia, el hombre no puede ser para sí mismo la causa de la perseverancia, sino que necesita pedirla a Dios[366].

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El Apóstol pedía para que no hicieran nada malo, porque ellos no podían lograr por sí mismos la perseverancia en la abstención del mal sin la ayuda divina.

2. Hay que decir lo mismo acerca del segundo argumento.

3. La perseverancia puede tomarse en un doble sentido. A veces se entiende como una virtud especial, y en tal caso se trata de un hábito cuyo acto es tener propósito de perseverar firmemente. Tomada así, tiene perseverancia todo aquel que está en gracia, aunque no vaya a perseverar hasta el fin. En segundo lugar, se toma la perseverancia como cierta circunstancia de la virtud que designa la permanencia efectiva de la misma hasta el final de la vida. Así considerada, la perseverancia no es algo que pueda lograr por sí quien está en gracia[367].

dicitur: iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit; aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare nisi se impeccabilem faceret; hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, in quantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non poterant nisi divino auxilio assistente.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod perseverantia dupliciter dicitur: quandoque enim est specialis virtus, et sic est quidam habitus cuius actus est habere propositum firmiter perseverandi; et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae; et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

---

[366] La Solución es nítida. Introduce primero la importante precisión entre el poder del libre albedrío de evitar los pecados, y el poder del mismo para perseverar hasta el final de la vida absteniéndose de ellos. Con esta distinción elimina las tres primeras objeciones contra la tesis. En segundo lugar, al sustituir en la persona el hábito pecaminoso por el de la gracia, queda restablecida la habitual inclinación de la voluntad a Dios, anulando a la vez la propia del pecado en sentido opuesto. Y así el libre albedrío puede evitar todos los pecados mortales. Para los veniales, en cambio, sigue valiendo el principio del «no todo pero sí uno a uno» (cf. a.12 nota 344).

Así se cierra el prolongado discurso sobre el poder del libre albedrío respecto del mal fundamental, el pecado, abierto en el a.10. El pecado no anula el libre albedrío ni siquiera en la obstinación; pero, si es mortal, no puede prescindir de la gracia para salir de él y evitarlo en su totalidad; si es venial, ni aún con la gracia habitual puede ser eliminado en su totalidad.

[367] En la *Summa* 2-2 q.137 puede ilustrarse el lector sobre la perseverancia como virtud secundaria adscrita a la fortaleza. En 1-2 q.109 a.10, por otra parte, considera la perseverancia en su segunda acepción. Sobre los dones del Espíritu Santo, que se mencionan

4. Así como, cuando hablamos de la naturaleza, no excluimos las cosas por las cuales la naturaleza se conserva en el ser, así también cuando hablamos de la gracia no excluimos la acción de Dios que conserva la misma en su propio ser. Sin esa ayuda nadie puede permanecer en el ser de la naturaleza ni en el de la gracia.

Artículo 14

¿Puede el libre albedrío ordenarse al bien sin la gracia? [368]

Argumentos por los que parece que el libre albedrío puede ordenarse al bien sin la gracia [369]:

1. No se impone un mandato acerca de algo imposible. De ahí que Jerónimo [370] llame maldito a quien diga que Dios ordenó al hombre algo imposible. Ahora bien, al hombre se le manda que haga el bien. Por consiguiente, puede hacer el bien mediante el libre albedrío.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut cum loquimur de natura non excludimus ea per quae natura conservatur in esse, ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse, sine qua nec in esse naturae nec in esse gratiae aliquis persistere valet.

Articulus quartus decimus

Quarto decimo quaeritur utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.

Et videtur quod sic, quia praeceptum non datur de impossibili; unde Ieronymus dicit maledictus qui dicit Deum homini aliquid impossibile praecepisse; sed homini praecipitur ut bonum faciat; ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

---

en el argumento, puede consultarse para su tratamiento general y su relación con las virtudes 1-2 q.68 a.1-2; sobre el don de fortaleza en concreto véase la 2-2 q.139.

[368] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.109 a.2 y 5; ibid. q.114 a.2; *Contra Gent.* 3 c.147; *In Sent.* l.2 d.28 a.1; ibid. d.39 expos. text.; *In Sent.* l.4 d.17 q.1 a.2 qc.2 ad 3; *In 2 Cor.* c.3 lect.1.

[369] En a.9, después de acabar el discurso sobre el poder del libre albedrío para confirmarse en el bien, quedaba abierto el panorama sobre su poder en orden a obrar simplemente el bien. El marco de referencia es el hombre que actúa sin contar con la ayuda de la gracia. ¿Cuánto bien puede alcanzar desde la fuerza natural de su libre albedrío? En el presente artículo se acomete esta cuestión en general; en el siguiente se enfoca el bien particular de prepararse para recibir la gracia. Aparte de la presión impuesta por la misma marcha del discurso, la polémica histórica suscitada por jovinianos y pelagianos en el seno de la comunidad cristiana tenía que ver con el optimismo de muchos respecto de la capacidad del libre albedrío para hacer el bien, sin excluir la misma conquista del estado existencial de la gloria. Antes de terminar la Cuestión, Tomás no podía dejar de situar con toda claridad el poder del libre albedrío al respecto.

Las dos series de argumentos del artículo reflejan precisamente la oscuridad que había sobre el problema. A unos les resultaba sencillo, como aparece en la primera serie, ponderar el poder del libre albedrío para ordenarse al bien por su simple capacidad de elección. Pero los otros tampoco tenían mayor dificultad, como se manifiesta en la segunda, para aducir textos de la Escritura, Glosas y otras autoridades que limitaban drásticamente tal poder. Tomás, de nuevo, no está de acuerdo con unos y otros, pues la cuestión no puede solucionarse con afirmaciones sin matizaciones.

[370] En Pedro Lombardo, *Sent.* l.2 d.36 c.6.

2. No debe corregirse a nadie porque no hace lo que no puede. Pero el hombre es corregido justamente si omite hacer el bien. Luego el hombre puede hacer el bien mediante el libre albedrío.

3. Mediante el libre albedrío el hombre puede, en cierta medida, evitar el pecado, al menos en lo que se refiere a un acto aislado. Pero evitar el pecado es bueno. Luego el hombre, mediante su libre albedrío, puede hacer el bien.

4. Todas las cosas se ordenan más fácilmente a lo que les es natural que a lo que les es antinatural. Ahora bien, el libre albedrío se ordena naturalmente al bien, mientras que el pecado es algo antinatural. Luego se ordena al bien con más facilidad que al mal. Pero puede ordenarse al mal por sí mismo; luego con mucha mayor razón se ordenará al bien.

5. La criatura guarda en sí semejanza con el Creador por razón del vestigio que deja en ella[371], y mucho más aún por razón de la imagen. Pero el Creador puede hacer el bien por sí mismo. Luego también puede hacerlo la criatura, principalmente la dotada de libre albedrío, que él hizo a su imagen.

6. Según el Filósofo en *Ethic.* 2[372], es una misma la causa que produce la virtud y la que la corrompe. Ahora bien, la virtud puede ser destruida por el libre albedrío, ya que el pecado mortal, que el hombre puede cometer debido al libre albedrío, destruye la virtud. Luego, también por el libre albedrío, puede llegar a producir el bien, que es la virtud.

7. En 1 Jn 5,3 podemos leer: *Sus mandatos no son pesados.* Pero el hombre, con su libre albedrío, puede hacer lo que no es pesado. Luego el hombre puede, en virtud de su libre albedrío, cumplir los mandamientos, lo cual es sumamente bueno.

2. Praeterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere non potest; sed homo iuste corripitur si omittat facere bonum; ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

3. Praeterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum; sed vitare peccatum est aliquod bonum; ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

4. Praeterea, unaquaeque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum: sed potest in malum per se ipsum; ergo multo magis in bonum.

5. Praeterea, creatura in se Creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis; sed Creator potest per se ipsum bonum facere; ergo et creatura, praecipue liberum arbitrium quod est ad imaginem.

6. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, per eadem corrumpitur virtus et generatur; sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi, quia peccatum mortale quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit; ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

7. Praeterea, I Ioh. V dicitur «Mandata eius gravia non sunt»; sed illud quod non est grave potest homo ex libero arbitrio facere; ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere, quod maxime bonum est.

---

[371] Cf. S. Th., *In Sent.* l.1 d.3 q.3 a.1.

[372] Aristóteles, *Ethic.* 2 c.1 (BK 1103b6).

8. El libre albedrío, según Anselmo en su libro *De libero arbitrio*[373], *es el poder de mantener la rectitud de la voluntad por sí misma.* Pero la rectitud de la voluntad sólo se mantiene obrando bien. Por lo tanto, por el libre albedrío puede el hombre hacer el bien.

9. La gracia es más fuerte que el pecado. Ahora bien, la gracia no ata al libre albedrío de tal forma que el hombre no pueda cometer pecado. Por lo tanto, tampoco el pecado ata al libre albedrío de tal manera que el hombre en pecado y sin la gracia no pueda hacer el bien.

MAS EN CONTRA tenemos la autoridad de Rom 7,18*: El querer lo excelente, lo tengo a mano, pero el hacerlo no.* Luego el hombre no puede hacer el bien por medio del libre albedrío.

2. El hombre sólo puede hacer el bien con un acto exterior o interior. Mas para ninguno de ellos basta el libre albedrío, porque como se nos dice en Rom 9,16[374]: *La cosa no está en que uno quiera*, refiriéndose al querer, que es un acto interior; *ni en que corra*, refiriéndose al correr, que es un acto exterior; *sino en que Dios tenga misericordia.* Luego el libre albedrío, sin la gracia, no puede hacer el bien en modo alguno.

3. A propósito de Rom 7,15, sobre el pasaje *el mal que detesto, eso hago*, dice la Glosa[375]: *El hombre quiere naturalmente el bien, pero la voluntad carece siempre de eficacia si Dios no añade su poder.* Por lo tanto, el hombre sin la gracia no puede hacer el bien.

4. El pensamiento del bien es anterior a la realización del mismo, como aparece claramente en el Filósofo en *Ethic.* 2[376]. Pero el hombre no puede pensar el bien por sí mismo, porque en 2 Cor 3,5 leemos: *No es que seamos capaces de pensar algo por nosotros como propio.* Luego el hombre por sí mismo no puede obrar el bien.

8. Praeterea, liberum arbitrium secundum Anselmum in libro De libero arbitrio, «est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam»; sed rectitudo voluntatis non servatur nisi bene faciendo; ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

9. Praeterea, gratia est fortior quam peccatum; sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum; ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VII «Velle adiacet mihi, perficere autem bonum, non invenio»; ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

2. Praeterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori; sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium, quia ut dicitur Rom. IX «non est volentis», scilicet velle, quod pertinet ad interiorem actum, «neque currentis», scilicet currere, quod pertinet ad exteriorem, «sed miserentis Dei»; ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

3. Praeterea, Rom. VII super illud 'Quod odio malum illud facio', dicit glosa «Naturaliter quidem homo vult bonum, sed voluntas hoc semper caret effectu, nisi gratia Dei suum velle addiderit»; ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

4. Praeterea, cogitatio boni operationem boni praecedit, ut patet ex Philosopho in II Ethicorum; sed homo non potest cogitare bonum per se ipsum, quia dicitur II Cor. III «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis»; ergo non potest homo per se ipsum bonum operari.

---

[373] C 3 (ML 158,494B); ibid. c.13 (ML 158,505A).
[374] PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.25 c.9.
[375] PEDRO LOMBARDO, *Glossa* (ML 191,1423A).
[376] *Ethic.* 2 c.4 (BK 1105a31).

SOLUCIÓN. Hay que decir que ninguna cosa actúa más allá de su propia especie, sino que cada cosa puede actuar conforme a la exigencia de su naturaleza específica, ya que ninguna de ellas es privada de su acción propia[377].

Existen dos clases de bien: uno proporcionado a la naturaleza humana y otro que sobrepasa la facultad de dicha naturaleza. Estos dos bienes, si hablamos de actos, no se distinguen por la misma sustancia del acto, sino por el modo de realizarlo. Por ejemplo, el acto de dar limosna es algo bueno proporcionado a las fuerzas humanas en cuanto que el hombre es movido a realizarlo por cierta dilección y benignidad naturales. Sobrepasa la facultad de la naturaleza humana, en cuanto que el hombre es movido a esto por la caridad, la cual une la mente humana a Dios. Consta que el libre albedrío no puede, sin la gracia, llegar a este bien que sobrepasa la naturaleza humana. Y como el hombre merece la vida eterna mediante tal bien, se demuestra que no puede merecer sin la gracia.

Puede, en cambio, por medio del libre albedrío, hacer el bien que es proporcionado a la naturaleza humana. Por ello dice Agustín[378] que *el hombre puede, mediante su libre albedrío, cultivar los campos, edificar casas y hacer otras muchas cosas buenas sin la gracia.* Aunque es capaz de hacer estas cosas buenas sin la ayuda de la gracia habitual, sin embargo no puede hacerlas sin Dios, puesto que ninguna cosa opera sin el poder divino, ya que la causa segunda no actúa sino por virtud de la primera, como se dice en el libro *De causis*[379]. Esto es cierto tanto en agentes naturales como voluntarios. Sin embargo, se realiza de distinto modo en ambos.

RESPONDEO. Dicendum quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.

Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi; ut puta iste actus qui est dare eleemosynam est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia; et quia per huiusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturae humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus quod «homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere» sine gratia operante. Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in libro De causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet veritatem in utrisque.

---

[377] Cf. DAMASCENO, *De fide* 2 c.23 (MG 94,949B).

[378] Cf. PS.-AGUSTÍN, *Hypognosticon* 3 c.5 (ML 45,1623), según el texto de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.26 c.7.

[379] Comm.1.

En efecto, Dios es causa de la operación natural en las cosas naturales, en cuanto da y conserva en la misma cosa su principio de operación natural, del cual procede necesariamente una determinada acción, como cuando conserva la gravedad de la tierra, que es principio del movimiento hacia abajo. Pero la voluntad humana no está determinada a una sola operación concreta, sino que es indiferente a muchas; y así, en cierto modo, permanece en potencia, salvo que la mueva algún principio activo, sea que actúe desde el exterior a ella como bien representado por la aprehensiva, o que actúe internamente en ella, como es el caso de Dios mismo, según dice Agustín en el libro *De gratia et libero arbitrio*[380], haciendo ver que obra de muchas maneras en el corazón de los hombres. Y todas las mociones externas son reguladas también por la providencia de Dios, en cuanto que él juzga quién y cómo ha de ser estimulado hacia el bien con unas u otras acciones. De ahí que, si queremos llamar gracia de Dios, no a un don habitual sino a la propia misericordia divina, por medio de la cual dirige internamente el movimiento de la mente y ordena las cosas exteriores a la salvación del hombre, así también es cierto que éste no puede hacer nada bueno sin la gracia divina. Pero, comúnmente hablando, reservamos la palabra gracia para designar un don habitual que justifica.

Queda claro de todo lo dicho que ambas series de razonamientos llegan a conclusiones en cierto modo falsas. Por eso hay que responder a la una y a la otra[381].

Operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodam modo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in libro De gratia et libero arbitrio, ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei per quam interius motum mentis operatur et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic etiam nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante. Et sic patet quod utraeque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

---

[380] C.21 (ML 44,908).

[381] También esta Solución contiene inteligentes distinciones. La primera se refiere a la diferencia entre el bien proporcionado al poder de la naturaleza humana y el bien que la sobrepasa y le viene dado como don o gracia, distinción que perfila más en la *Summa* 1-2 q.109 a.2. El libre albedrío tiene poder por sí mismo para imperar muchísimos actos ordenados al bien de diversas potencias. Genera, asimismo, hábitos buenos de todas clases, instrumentos apropiados, maravillosos nuevos entes y útiles transformaciones de la naturaleza. Esos mismos actos imperados poseen muchas modalidades que se hallan a su alcance, entre ellas la de ser más o menos buenos. Pero el libre albedrío, como advierte Tomás, no puede por sus solas fuerzas modalizar todo ese gigantesco campo de manera que resulte meritorio para alcanzar la existencia propia del bienaventurado. Pues tal modalidad sólo está en poder de la caridad, la manifestación operativa por excelencia de la gracia habitual. Así, pues, nuestra libertad no es capaz de prorrumpir por sí misma en el amor divino y en el supremo bien de la gloria. Obsérvese a este respecto la respuesta al argumento 9.

Los bienes que el libre albedrío puede alcanzar por su propio vigor, precisa la segunda distinción, sólo los alcanza actuando como causa segunda bajo el influjo de Dios como

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. No es imposible para el hombre cumplir lo que Dios le manda. Pues, mediante su libre albedrío, puede realizar la sustancia del acto y puede también, mediante el don de la gracia, aunque no por el solo libre albedrío, guardar el modo de elevarse sobre la facultad de la naturaleza, en cuanto obra de la caridad.

2. Es justamente reprendido el hombre que no cumple lo que se le manda, porque se debe a su negligencia el no tener la gracia, mediante la cual puede cumplir lo mandado incluso en cuanto al modo, pudiendo siempre, no obstante, guardarlo en cuanto a su substancia, mediante el libre albedrío.

3. Realizando un acto bueno, el hombre evita el pecado, si bien no merece el premio. Por eso, aunque, mediante el libre albedrío puede evitar algún pecado, no se sigue que pueda realizar el bien meritorio por el solo libre albedrío.

4. El hombre puede, a través del libre albedrío, acceder al bien que le es connatural. Pero el bien meritorio está por encima de su naturaleza, como dijimos.

5. Aunque en la criatura existe una semejanza con el Creador, tal semejanza no es perfecta, porque esto es exclusivo del Hijo. Por ello no es preciso que se dé en la criatura todo cuanto se encuentra en Dios[382].

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod praecipit Deus non est impossibile homini ad servandum, quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare et modum quo elevatur supra facultatem naturae, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiae quamvis non ex solo libero arbitrio.

2. Ad secundum dicendum quod recte homo corripitur qui praecepta non implet, quia ex eius negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum, cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

3. Ad tertium dicendum quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamvis non mereatur praemium; et ideo, etsi per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

4. Ad quartum dicendum quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam eius, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis in creatura sit similitudo Creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius Filii est; et ideo non oportet quod quicquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

---

causa primera. Y matiza a su vez la diversa manera que tiene Dios de mover a las criaturas carentes de libre albedrío y a las que lo poseen, recayendo su providencia sobre las últimas en su íntimo y dilatado espacio interior y en todo su extenso mundo exterior. Hace notar aún que la posición del hombre como criatura frente a Dios es la de pura gratuidad o regalo, si bien se reserva propiamente el nombre de 'gracia' para el «don habitual que justifica».

La tercera distinción recae sobre la misma discusión del tema. Tomás advierte que no pueden aceptarse sin matizaciones las conclusiones de ambas series de razonamientos. Hay que tener en cuenta que el libre albedrío puede encontrarse con actos que superan su capacidad natural en la sustancia y en el modo, como creer en la Trinidad bajo el amor de caridad; o no en la sustancia pero sí en el modo, como cultivar las artes bajo el mismo amor de caridad; o ni en la sustancia ni en el modo, como cultivar la ciencia por amor a la verdad, aunque siempre necesitará de la moción de Dios Creador.

[382] Sobre la comprensión del hombre como imagen de Dios, en la *Summa* I q.93; sobre la huella o vestigio de la Trinidad en todas las criaturas, en ibid. I q.45 a.7.

6. El Filósofo habla de la virtud política, que se adquiere mediante los actos, no de la virtud infusa, la única que es principio del acto meritorio.

7. Como dice Agustín en su obra *De natura et gratia*[383], se supone que los mandatos de Dios son leves para el amor y duros para el temor. Por lo tanto, no se sigue que puedan cumplirse perfectamente sin tener la caridad. El que no la tiene, aunque pueda cumplir alguno en cuanto a la sustancia y con dificultad, no puede cumplir todos, como tampoco puede evitar todos los pecados.

8. El libre albedrío puede conservar la rectitud cuando la tiene, no cuando carece de ella.

9. El libre albedrío no necesita de ninguna atadura para mostrarse incapaz de realizar un bien meritorio; tal bien sobrepasa simplemente su naturaleza. Del mismo modo que el hombre no necesita de ningún impedimento para mostrarse incapaz de volar.

En cuanto al resto de argumentos contrarios, las respuestas a ellos son suficientemente claras, porque o se basan en el bien que merece premio o demuestran que, sin la actuación de Dios, el hombre no puede hacer nada bueno.

Artículo 15

¿Puede el hombre, sin la gracia, prepararse para recibir la gracia?[384]

Argumentos por los que parece que el hombre, sin la gracia, puede prepararse para recibir la gracia[385].

6. Ad sextum dicendum quod Philosophus loquitur de virtute politica, quae ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa quae sola est principium actus meritorii.

7. Ad septimum dicendum quod sicut dicit Augustinus in libro De natura et gratia, praecepta Dei intelliguntur esse levia amori, quae sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte, nisi caritatem habens: non habens autem caritatem etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate, non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

8. Ad octavum dicendum quod etsi liberum arbitrium potest servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

9. Ad nonum dicendum quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia eius naturam excedit, sicut homo etiamsi non ligetur volare non potest.

Ad ea vero quae sunt in contrarium patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio vel ostendunt quod sine Dei operatione homo nullum bonum facere potest.

Articulus quintus decimus

Quinto decimo quaeritur utrum homo sine gratia se possit praeparare ad gratiam habendam.

---

[383] C.69 (ML 44,290).

[384] Lugares paralelos: *In Sent.* l.2 d.28 a.4; *Summa* 1-2 q.109 a.6; *Quodlib.* 1 q.4 a.2; *In Jo.* c.1 lect.6; *In Hebr.* c.12 lect.3.

[385] El artículo anterior abre un panorama sobre el bien verdaderamente universal, a tono con la capacidad de la voluntad de ser potencia del bien sin más cualificación. El libre

1. En vano se anima al hombre a hacer lo que no puede. Pero el hombre es animado a prepararse para recibir la gracia. Pues leemos en Zac 1,2: *Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros.* Luego el hombre, sin la gracia, puede prepararse para recibir la gracia.

2. Parece que esto es posible al hombre, basándose en lo que se dice en Ap 3,2: *Si alguno me abre, entraré en su casa.* Luego parece que le toca al hombre abrir su corazón a Dios, lo cual equivale a prepararse para la gracia.

3. Según Anselmo[386], el motivo por el que alguien no posee la gracia no es que Dios no se la dé, sino que el hombre no la recibe. Esto no sucedería si el hombre no pudiera, sin estar en gracia, prepararse para tenerla. Por consiguiente, el hombre puede prepararse para la gracia por medio del libre albedrío.

4. Leemos en Is 1,19: *Si sabéis obedecer, comeréis lo sabroso de la tierra.* Por lo tanto, depende de la voluntad del hombre el acceder para ser colmado de la gracia de Dios.

MAS EN CONTRA está la autoridad del pasaje de Jn 6,44: *Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió.*

2. Dice el salmo[387]: *Envía tu luz y tu verdad, ellas me guiarán.*

3. Al orar a Dios, pedimos que nos convierta a él, como leemos en el salmo[388]: *Conviértenos, Dios, salvador nuestro.* Pero no sería necesario

Et videtur quod sic, quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest; sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam praeparet, Zach. I «Convertimini ad me et ego convertar ad vos»; ergo homo sine gratia se potest ad gratiam praeparare.

2. Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apoc. III «Si quis aperuerit mihi intrabo ad eum»; ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est ad gratiam se praeparare.

3. Praeterea, secundum Anselmum causa quare aliquis non habet gratiam non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit; hoc autem non esset si homo ad gratiam habendam sine gratia praeparare se non posset; ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam praeparare.

4. Praeterea, Is. I dicitur «Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis»; et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat et gratia repleatur.

SED CONTRA est quod dicitur Ioh. VI «Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum».

2. Praeterea, in Psal. dicitur «Emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt». Etc.

3. Praeterea, orando a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Psal. «Converte nos Deus, salutaris noster» etc.; non autem esset necesse ut homo hoc peteret

---

albedrío, con su fuerza natural, puede cultivar grandes e interesantes humanidades a través de los bienes proporcionados a él; penetrado de gracia, desarrolla la humanidad desde la fruición del Bien Supremo en toda su envergadura trinitaria interna y externa. Sólo falta por saber si el libre albedrío, sin la ayuda de la gracia, tiene poder para prepararse a recibir la misma gracia, cosa que se pretende aclarar en este artículo. El bien de la preparación se concibe como la llave que ha de abrir la puerta al panorama del don de Dios, de la pura gratuidad.

El lector puede apreciar por la lectura de ambas series de argumentos, que el estado de la cuestión se reducía a poco más que a una guerra de textos aparentemente contrarios.

[386] Cf. *De casu diaboli* c.4 (ML 158,333).

[387] Sal 42,3.

[388] Sal 84,5.

que el hombre pidiera esto, si pudiera prepararse para la gracia por medio del libre albedrío. Luego parece que, sin la gracia, el hombre no puede hacerlo.

SOLUCIÓN. Hay que decir que, según algunos[389], el hombre sólo puede prepararse a recibir la gracia mediante una gracia gratis dada[390]. Eso no parece ser cierto, si por gracia gratis dada entienden un don de gracia habitual. Y ello, por una doble razón. La primera, porque si se exige una preparación necesaria a la gracia, es para detectar por nuestra parte algún motivo por el que se dé la gracia que hace gratos a unos y no a otros. Ahora bien, si la preparación a la gracia no fuera posible sin una gracia habitual, o esta gracia se da a todos o no. Si se da a todos, no parece distinguirse de cualquier otro don natural, puesto que únicamente en la naturaleza parecen coincidir todos los hombres. Por supuesto que hasta las mismas cosas naturales pueden estimarse como gracia, desde el momento en que Dios las concede al hombre sin tener en cuenta su mérito previo. Si, por el contrario, la citada gracia no se da a todos, será necesario volver a la preparación para recibirla, y al recurso de otra gracia previa, y así hasta el infinito, con lo cual es preferible quedarse en el punto de partida. La segunda razón se reduce a lo siguiente. Prepararse para recibir la gracia equivale a hacer lo que está de nuestra parte; como suele decirse[391], si el hombre hace lo que está de su parte, Dios le

si per liberum arbitrium se praeparare ad gratiam posset; ergo videtur quod sine gratia hoc homo non possit.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt quod homo non potest se praeparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam: quod quidem non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiae donum, duplici ratione: primo quidem quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens et quibusdam non. Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse non potest, aut ista gratia datur omnibus aut non: si omnibus datur, non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum, nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali; ipsa autem naturalia gratiae dici possunt in quantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur; si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad praeparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum, et ita melius est ut stetur in primo. Secundo quia praeparare [se] ad gratiam alio modo dicitur facere quod in se est, sicut est consuetum

---

[389] BUENAVENTURA, *Super Sent.* 2 d.28 a.2 q.1.

[390] Tomás empieza a razonar desde el punto de partida de algunos Maestros —como el de su amigo Buenaventura—, para quienes nuestro libre albedrío sólo podía prepararse para recibir la gracia mediante una gracia gratis dada. Pero, ¿qué estatuto entitativo concreto posee semejante gracia gratis dada? Tomás no acepta que sea el de gracia habitual, porque eso conduce a inconvenientes como tener que reducirla a un don natural, o a instaurar un proceso regresivo infinito de gracias habituales, o a negar el bello axioma teológal de que prepararse para recibir la gracia se identifica con hacer lo que está de nuestra parte. Si por gracia gratis dada, en cambio, entienden la acción de la providencia divina que dirige al hombre en toda la imponente y complicada red de relaciones que enlaza los bienes de todo tipo con el fin supremo, Tomás no tiene inconveniente en aceptarla. Al mismo tiempo ofrece dos finas razones para comprender el doble tipo de oración y de sentencias que se encuentran en la Escritura a este propósito, origen de confusión y base de las discrepancias entre los intérpretes. Esta apelación a la providencia divina aparece en la Cuestión en a.1 ad 1, a.9 c y a.14-15 (cf. *Summa* 1 q.22).

[391] Cf. GUILLERMO ALTIS., *Summa aurea* 3 tr.2 q.5 (f.123r).

concede la gracia. Pero lo que está de nuestra parte es lo que está en nuestro poder. De ahí que, si el hombre, por medio del libre albedrío, no puede prepararse para la gracia, hacer lo que está de nuestra parte no será prepararse para ella.

En cambio, si entienden por gracia gratis dada la divina providencia que dirige misericordiosamente al hombre hacia el bien, en este caso es cierto que, sin la gracia, el hombre no puede prepararse para recibir la gracia que lo hace grato. Esto es manifiesto por un doble motivo. El primero dice así. Es imposible que el hombre empiece a querer de nuevo algo, si no hay un principio que lo mueva a ello. Esto es claro por lo que el Filósofo afirma en *Phys.* 8[392]: es preciso que otros movimientos que estimulan al alma a obrar precedan a los movimientos de los animales tras el reposo. De este modo, cuando el hombre empieza a prepararse para la gracia volviendo nuevamente su voluntad a Dios, es preciso que sea llevado por alguna circunstancia externa, tal como la admonición, una enfermedad corporal o algo similar; o por una inspiración interior, mediante la cual Dios actúa en la mente humana; o por ambas causas a la vez. Todas estas cosas son dadas al hombre por la misericordia divina. Y así, por la misma misericordia de Dios, el hombre se preparara para recibir la gracia.

El segundo motivo es el siguiente. No todo movimiento de la voluntad es preparación suficiente para la gracia, así como tampoco es suficiente cualquier dolor para el perdón de los pecados, sino que ha de tener una modalidad particular. Tal modalidad no es conocida por el hombre, ya que el mismo don de la gracia supera su saber. Y nadie puede conocer el modo requerido de preparación para recibir una forma, a no ser que se conozca la misma forma. Ahora bien, siempre que el obrar requiere un cierto modo de actuar desconocido para el agente, éste ne-

dici quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius: unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere quod in se est non erit praeparare se ad gratiam.

Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo quidem, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per Philosophum in VIII Physicorum, quod motus animalium post quietem necesse est praecedere alios motus quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus occasionibus, utpote exteriori admonitione aut corporali aegritudine aut aliquo huiusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam praeparet. Secundo quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati, sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat; non enim potest sciri modus praeparationis ad formam nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans

[392] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 (BK 253a11ss) y c.14 (BK 259b3ss).

cesita ser gobernado y dirigido. De aquí se deduce que el libre albedrío no puede prepararse a la gracia si no es dirigido por Dios.

Por el doble motivo expuesto, en la Escritura hallamos un doble modo de orar a Dios para que opere en nosotros la preparación a la gracia. En primer lugar, pidiendo que nos convierta de tal manera que desde lo que somos nos vuelva a él. Esto por el primer motivo, conforme al cual decimos[393]: *Conviértenos, oh Dios, salvación nuestra.* En segundo lugar, pidiendo que Dios nos guíe, como al decir[394]: *Guíame, Señor, en tu verdad.* Y esto por el segundo motivo.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se nos exhorta a que nos convirtamos a Dios, porque nosotros podemos hacerlo, pero no sin la ayuda divina. Y así le pedimos también en las Lam[395]: *Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos.*

2. Podemos abrir nuestro corazón a Dios, pero no sin la ayuda divina. Por eso se le pide en 2 Mac 1,4: *Que el Señor abra vuestro corazón,* etc.

Lo mismo debe decirse de los otros argumentos, ya que el hombre no puede ni prepararse ni querer a no ser que Dios actúe en él, como ya dijimos.

indiget gubernante et dirigente. Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc praeparationem gratiae in nobis operetur: uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo eramus ad se vertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur «Converte nos Deus, salutaris noster»; secundo petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur «Dirige me in veritate tua»; et hoc propter secundam rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod indicitur nobis quod convertamus nos ad Deum quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio; unde etiam ab eo petimus Thren. «Converte nos, Domine ad te, et convertemur».

2. Ad secundum dicendum quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio; unde ab eo petitur II Mach. I «Adaperiat Dominus cor vestrum» etc.

Et sic etiam dicendum est ad alia, nam nec praeparare nec velle homo potest nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est.

---

[393] Sal 84,5.
[394] Sal 24,5.
[395] Lam 5,21.

CUESTIÓN DE LA ELECCIÓN HUMANA

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

LUCIANO GÓMEZ BECERRO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ELADIO CHÁVARRI LÓPEZ DE DICASTILLO

INTRODUCCIÓN

Siempre desde el interior de la misma Cuestión, adelanto algunas sugerencias sobre el tema sometido a disputa, y sobre la envergadura de la Solución propuesta por Tomás.

El tema sometido a disputa no es el libre albedrío en toda su espesura y extensión, al estilo que lo enfoca la cuestión 24 *De veritate*. Aquí se centra exclusivamente en la elección, el acto propio de la libertad, bajo la única perspectiva de si se realiza o no con necesidad. Tomás trata de proyectar un chorro de luz sobre este problema, común a todos los sectores de la acción humana, y en concreto a quienes actúan por la reflexión en el área del saber. Pues, con respecto a la teología, la Cuestión tacha de herética la postura de afirmar la elección necesaria, ya que, aparte de ser contradictoria, cierra totalmente el acceso del hombre a la humanidad abierta por el amor de caridad, en cuanto no deja espacio para los actos meritorios. Destruye, asimismo, la filosofía moral, porque «desaparecen la deliberación, la exhortación, el castigo, la alabanza y el reproche» (Solución, p.591). El pretexto histórico de la disputa es que despachaban este gran problema, detectando incompatibilidad entre voluntario y violento, y entre natural y violento, pero no entre necesario y voluntario, ni por supuesto entre natural y voluntario. Hablo simplemente de pretexto histórico, porque la espesura de la Cuestión sobrepasa en mucho la levedad de un planteamiento circunscrito a lo violento. Apenas se cita a lo largo de la discusión. A Tomás le interesa la disputa en toda su profundidad, como patrimonio de la misma Historia.

Así lo manifiestan los 24 argumentos que condensan lo más florido de la postura del oponente en la discusión. A primera vista quizás den la impresión de una rapsodia dialéctica, pero creo que a grandes rasgos se hallan estructurados desde las diversas modalidades que adopta la necesidad según pautas que se introducen en la Solución. La necesidad parece imponerse, ante todo, en el mismo ejercicio del acto voluntario (1-5, 20-21), bien porque escapa a nuestro dominio, o porque Dios u otro agente externo mueve la voluntad. También impera desde la misma especificación del acto voluntario (6-19), ya por la presión del bien apetecido como objeto del mismo (6-9), por la respectiva comparación de los objetos de entendimiento y voluntad (10-14), o por la particular índole de oposición con la que se presentan los objetos de elección (15-19). Por último, hay otros motivos que incorporan la necesidad al acto voluntario, como son el hecho de tener que hacer uno lo que no quiere, la presencia del pecado y la inclinación impresa por la costumbre (22-24). De los tres argumentos del defensor, el primero apela a la autoridad de la Escritura y los otros dos a la de Aristóteles. Esto es un signo de que la Cuestión, aunque no deje de adoptar matices teológicos, se inclina mucho más del lado de la reflexión filosófica. En cambio la 24 *De*

veritate es netamente teológica, si bien canaliza apretadas dosis de reflexión filosófica.

Sobre la envergadura de la Solución, inusitadamente larga para el estilo habitual de Tomás, conviene destacar cinco aspectos:

1) El primero sirve de introducción al tema, y, como ya he indicado antes, alude al pretexto histórico de la Cuestión y a sus repercusiones en teología y filosofía moral. Con la decisiva frase, «para mostrar la evidencia de la verdad sobre esta materia» (Solución, p.591), se entra de lleno en el grueso del problema, que entraña la apropiada conciencia de la dimensión operativa del hombre, el no sometimiento de la voluntad a la necesidad en el ejercicio del querer, y de nuevo la no servidumbre a la misma necesidad respecto de las cosas que quiere.

2) La elección humana es un tipo particular de acción dentro de la dimensión operativa del hombre. Tomás accede a esta dimensión, situándola a su vez en la estructura operativa del ser natural. Desde ahí traza dos vigorosos rasgos de la misma con su correspondiente conclusión.

a) Aunque el ser humano realiza acciones de muchas clases, como ver, digerir o palpar, las que lo caracterizan precisamente como hombre son aquellas que dimanan de las potencias entendimiento y voluntad. Con brevedad y eficacia, utilizando los conceptos de forma, apetito y acción, Tomás distingue netamente entre el entender y querer humanos, considerados en mutua relación, y las acciones propias de los seres inanimados, los vegetales y animales. La libertad aparece aquí como la impronta operativa fundamental del hombre frente a los seres naturales; tiene en suma un marcado acento ontológico, raíz de todas las diferencias entre el hombre y los seres del Cosmos.

b) Por otra parte, en la acción de cualquier potencia humana, particularmente en las del entendimiento y voluntad, hay que distinguir entre el ejercicio mismo del acto y el objeto que alcanza, es decir, la cosa que lo especifica o determina. Se trata de tomar conciencia sencillamente del discernimiento entre el digerir y lo digerido, el oír y lo oído, el imaginar y lo imaginado, el entender y lo entendido, el querer y lo querido. El primer miembro se refiere al simple ejercicio del acto; el segundo, al contenido especificativo, diferenciador o determinativo del mismo. Los diversos actos de querer son todos ejercicios propios de la voluntad, pero se determinan o especifican por los objetos, ya que por un acto quiere flores, por otro ir al cine y por otro quedarse en casa. En el orden de la especificación o determinación del acto de querer, el entendimiento tiene toda la primacía sobre la voluntad, pues ésta tiende a los objetos que aprehende aquél; pero, en el orden del ejercicio, la voluntad impera sobre sí misma, el entendimiento y las demás potencias. Ella se impulsa a querer o no, y mueve a deliberar o no, acoger o no, trabajar o no, etc. La razón de tal mando está en que la voluntad tiene dominio sobre los fines, los cuales son los motores de la actividad, sobre todo de la actividad organizada.

c) Teniendo en cuenta lo que ha establecido en (a) y en (b), Tomás concluye: «Para demostrar que la voluntad no se mueve por necesidad hay que considerar su movimiento no sólo en cuanto al ejercicio del acto, sino también en cuanto a la determinación del mismo» (Solución, p.594). La advertencia no se hace en balde. Casi todos los que acometen la

cuestión de la elección humana se centran en si la voluntad se ve obligada o no por necesidad a poner su acto de querer, pero apenas paran mientes en si la necesidad le viene o no de la inclinación a querer esto o aquello. A este propósito es bueno tener en cuenta las cuatro clases de necesidad, correspondientes a las cuatro causas, que se contemplan en la *Summa* 1 q.82 a.1.

3) ¿Se mueve la voluntad por necesidad en el orden del ejercicio mismo de su querer? Tomás contesta negativamente a la pregunta bajo una doble perspectiva.

a) La examina, ante todo, en el mismo acto de elección. Cualquiera tiene la experiencia cotidiana de que la voluntad se mueve a sí misma, de modo que desde un querer se impulsa a otro u otros quereres. Desde el acto de querer el fin, la meta o el objetivo, v.gr. el querer casarse, se mueve a ejercer muchísimos actos de querer sobre cuanto conduce a dicho fin, actos que se identifican con otras tantas elecciones. Pero cada una de éstas va precedida de la deliberación, es decir, de la búsqueda inquisitiva de las cosas más apropiadas para alcanzar la meta deseada. Ahora bien, esta búsqueda, que se realiza mediante el entendimiento, no está sometida a la necesidad que imprime la demostración; se presenta, más bien, bajo la figura de opciones a escoger, pues son muchos los caminos que conducen al objetivo. Así, pues, la voluntad no se mueve a sí misma por necesidad en los quereres electivos que realiza.

b) También resuelve la pregunta por parte del primer motor, que mueve la voluntad al primer querer, dentro de una serie de actos de querer. En efecto, si la voluntad se moviese siempre a sí misma, a un querer precedería otro, a éste un tercero, y así un cuarto, un quinto... y una cadena infinita. Como esta situación anularía todo acto de querer electivo, del que por otra parte tenemos experiencia cotidiana, hay que detenerse en un acto primero de querer en el que la voluntad no se mueve por sí misma sino por un motor externo a ella. Ahora bien, dada la índole espiritual de la voluntad, este motor no es cuerpo alguno de la Tierra ni del Cielo sino el mismo Dios, motor primero de todo el ser. Pero dice Tomás que Dios mueve «la voluntad según la naturaleza de la misma, no por necesidad, sino manteniendo su indeterminada relación a muchas cosas» (Solución, p.596). Luego tampoco por este lado se mueve a querer, moviéndola Dios, de un modo necesario.

4) ¿Acaso se moverá el hombre por necesidad en el orden de la especificación o determinación del acto de querer? También aquí responde Tomás a la pregunta, teniendo en cuenta dos modos muy distintos que tienen los objetos de mover el apetito racional.

a) Las cosas sólo mueven a la voluntad en cuanto son buenas y convenientes para el hombre, del mismo modo que al ojo le mueve únicamente la luz que da lugar al apropiado espectro de colores. Lo bueno y conveniente es captado y presentado a la voluntad por el entendimiento. Pues bien, dice Tomás que «si algo es captado como bueno y conveniente conforme a todas las particularidades que pueden considerarse en él, moverá necesariamente a la voluntad» (Solución, p.596).

A ese «algo» le llamamos felicidad; no hay voluntad que pueda querer lo opuesto a ella, la no felicidad.

b) Por otra parte, si el entendimiento presenta a la voluntad alguna cosa como no buena ni conveniente bajo todas sus particularidades no la moverá necesariamente; quedará libre para elegir su opuesta. ¿Puede el entendimiento captar de esta manera muchas cosas? Sin duda alguna. Tomás apunta principalmente a tres grandes motivos. b_1) La voluntad elige a veces una de dos o más particularidades de bueno y conveniente que le presentan, debido a que tiene más peso de bondad y conveniencia que las otras. b_2) O sucede que, a causa de circunstancias de muy diversa índole, aparece primero en la conciencia alguna particularidad de bueno y conveniente en vez de otras. b_3) O el individuo que ha de elegir se halla en disposición de inclinarse más por unas particularidades de bueno y conveniente que por otras. Y aquí se nombran tres clases de disposiciones, como son las naturales, las pasionales y las procedentes de hábitos, de manera que las terceras son más fuertes que las segundas, y las primeras superan a las otras dos.

5) Cuanto se ha considerado y expuesto en 2), 3) y 4) lleva de la mano a las siguientes conclusiones. *a)* La voluntad es siempre libre en el ejercicio de su acto, pues aún ante la cosa que se presenta como la felicidad tiene poder para que el entendimiento no piense en ella, sustrayéndose así a la necesidad de quererla. Como dice Tomás, «uno no se calentaría necesariamente, si pudiera apartar de sí el calor cuando quisiera» (ad 7). *b)* La voluntad es libre en la especificación de su acto respecto de aquellas cosas buenas y convenientes que no se presentan como tales en todas sus particularidades. *c)* Pero quiere necesariamente la cosa presentada como buena y conveniente bajo todas sus particularidades.

Las respuestas dadas a los argumentos del oponente utilizan las matizaciones introducidas en la Solución, y las amplían o añaden otras, cuando son necesarias.

LA ELECCIÓN HUMANA

ARTÍCULO ÚNICO[1]

ARGUMENTOS por los que parece que el hombre no elige libremente, sino necesariamente[2].

1. Dice Jer 1[3]: *El hombre no es dueño de sus caminos, ni el varón puede establecer su propio curso.* Pero aquello sobre lo cual el hombre tiene libertad es de él, se halla bajo su propio mando. Luego parece que el hombre no tiene elección de sus caminos ni de sus actos.

2. Podría decirse que esto se refiere a la puesta en práctica de los actos de elección, que a veces no están al alcance del hombre.—Pero va en contra de ello lo que dice el apóstol en Rom 9[4]: *no depende del que quiere* —es decir, querer— *ni del que corre* —es decir, correr[5]—, *sino de Dios, que tiene misericordia.* Ahora bien, así como *correr* expresa una ejecución externa de los actos, *querer* indica una elección interior. Luego incluso los actos interiores de elección no están en poder del hombre, sino que le vienen de Dios.

3. Podría decirse que el hombre elige movido por un instinto interior[6], proveniente de Dios mismo de modo inamovible, sin que esto vaya contra la libertad.—Pero en contra está el hecho de que todo animal

DE ELECTIONE HUMANA

Quaestio est de electione humana. Et primo quaeritur utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum aut ex necessitate eligat.

Et videtur quod non libere sed ex necessitate eligat. Dicitur enim Ier. X «Non est hominis via eius, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos». Sed illud respectu cuius homo habet libertatem, eius est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum et suorum actuum liberam electionem non habeat.

2. Sed dicebat quod hoc refertur ad executionem electionum, quae interdum non sunt in hominis potestate.—Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. IX «Non est volentis» scilicet velle, «neque currentis» scilicet currere, «sed miserentis Dei». Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo.

3. Sed dicebat quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter, non tamen hoc repugnat libertati.—Sed contra est

---

[1] Lugares paralelos: *De verit.* q.24 a.1; *Summa* 1 q.83 a.1; ibid. 1-2 q.13 a.6.

[2] Error tercero condenado en París el año 1270 (*Chart. Univ. Paris* I, n.432).

[3] Jer 10,23.

[4] Rom 9,16.

[5] Cf. *Glossa* de Pedro Lombardo a Rom 9,16 (ML 191,1460B).

[6] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Eud.* 7 c.14 (BK 1248a17-32), traducida por el Anónimo (DEMAN, Le «Liber de bona fortuna» p.39-40). [N.B. Las referencias a las obras de Aristóteles, si han sido comentadas por Santo Tomás, citan el libro (el del Comentario de Santo Tomás) y capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás), según la edición leonina. A continuación, y entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal. Cuando se citan obras de Aristóteles no comentadas por Santo Tomás, la referencia del libro y del capítulo es del texto griego de la edición Bekker.]

se mueve a sí mismo mediante el apetito, y además los otros animales distintos del hombre no tienen libre elección, debido a que su apetito es movido por un motor externo, a saber, por la fuerza de un cuerpo celeste o por la acción de algún otro cuerpo. Por consiguiente, si la voluntad humana es movida por Dios de modo inamovible, síguese que el hombre no tiene libre elección de sus actos.

4. Es violento todo aquello cuyo principio es externo, sin que intervenga el que padece la acción[7]. Por lo tanto, si en la voluntad el principio de la elección es externo, es decir, Dios, parece que es movida por medio de la violencia y necesariamente, no teniendo, por consiguiente, la libre elección de sus actos.

5. Es imposible que la voluntad del hombre esté en desacuerdo con la de Dios, ya que, como dice Agustín en *Enchiridion*[8], *o el hombre hace lo que Dios quiere o Dios hace sobre el hombre su voluntad.* Pero la voluntad de Dios es inmutable; luego también lo es la del hombre. Se desprende, por consiguiente, que todas las humanas elecciones son fruto de una elección inmutable.

6. Ningún acto de una potencia puede ocuparse de algo que no sea su objeto. El acto de la visión, por ejemplo, no puede ocuparse de otro objeto que no sea lo visible. Pero el objeto de la voluntad es el bien; luego la voluntad no puede querer sino el bien. Por lo tanto, quiere el bien necesariamente y no tiene libre elección entre el bien y el mal.

7. Toda potencia con la que se compara su objeto como el motor con el móvil es una potencia pasiva, y su obrar consiste en padecer; como el sentido es movido por lo sensible y, por eso, es una potencia pasiva, y el acto de sentir consiste en padecer[9]. Ahora bien, el objeto de la

quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem: quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis vel ex actione alicuius alterius corporis. Si igitur voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

4. Praeterea. Violentum est cuius principium est extra nil conferente vim passo. Si igitur [in] voluntate electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

5. Praeterea. Impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei: quia sicut Augustinus dicit in Enchiridion, aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis, ergo et voluntas hominis. Omnes ergo humanae electiones ex immobili electione procedunt.

6. Praeterea. Nullius potentiae actus potest esse nisi in suum obiectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum, ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum et non habet liberam electionem boni vel mali.

7. Praeterea. Omnis potentia ad quam comparatur suum obiectum ut movens ad mobile, est potentia passiva, et suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum, unde sensus est potentia passiva et sentire est quoddam pati. Sed obiectum voluntatis

---

[7] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 (BK 1110a1) y 2 (1110b15), como se dice en *De verit.* q.22 a.5.

[8] *Enchiridion* c.100 (ML 40,279; CCL 46,103). Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.47 c.1.

[9] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.23 (BK 424a1); ibid. 3 c.3 [9] (BK 429b25).

voluntad se compara con ella como el motor con el móvil[10], pues dice el Filósofo, en *De anima* 3 y en *Metaphys.* 9[11], que el objeto apetecible mueve sin ser movido, mientras que el apetito es un motor movido. Luego la voluntad es una potencia pasiva[12] y querer es padecer. Pero toda potencia pasiva es movida necesariamente por su principio activo si éste es suficiente. Por lo tanto, parece que la voluntad es movida necesariamente por el objeto apetecible[13] y, en consecuencia, el hombre no es libre para querer o no querer.

8. Cabría decir que, dado que todo hombre quiere necesariamente ser feliz[14], la voluntad es movida necesariamente por el fin último, aunque no por lo que se ordena a dicho fin.—Pero a esto hay que responder que, lo que se ordena al fin, es objeto de la voluntad exactamente igual que el fin mismo, ya que ambos tienen la razón de bien. Por lo tanto, si la voluntad se mueve necesariamente hacia el fin, parece que se moverá también de un modo necesario hacia lo que se ordena a éste.

9. Allí donde hay un mismo motor y un mismo móvil, se da un mismo modo de mover. Pero cuando alguien quiere el fin y lo que dice orden a él, es el mismo móvil el que se mueve, a saber, la voluntad, y el mismo motor, ya que nadie quiere lo que se ordena al fin independientemente del fin mismo. Luego es uno solo el modo de mover, de suerte que, si uno quiere necesariamente el último fin, quiere también necesariamente lo que dice orden a él.

10. Del mismo modo que el entendimiento es una potencia separada de la materia, también lo es la voluntad. Pero el entendimiento es movido necesariamente por su objeto, dado que el hombre se ve obligado por la violencia de la razón[15] a prestar su asentimiento a

comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile: dicit enim Philosophus III De anima et XI Metaphysicae quod appetibile est movens non motum, appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili, non ergo est liberum homini velle vel non velle.

8. Sed dicebat quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus, non autem respectu eorum quae sunt ad finem.—Sed contra. Sicut finis est obiectum voluntatis, ita et quod est ad finem; quia utrumque habet rationem boni. Si igitur voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

9. Praeterea. Ubi est idem motivum et idem mobile, est idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem et ea quae sunt ad finem, idem est quod movetur, scilicet voluntas, et idem est movens: quia ea quae sunt ad finem non vult aliquis nisi in quantum vult finem. Ergo est idem modus movendi, ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quae sunt ad finem.

10. Praeterea. Sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto: cogitur enim homo ex necessitate

---

[10] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.9 [15] (BK 433b11-12).
[11] Mejor ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 [12] c.7 (BK 1072a26).
[12] Error noveno condenado en París en 1270 *(Chart. Univ. Paris.* I, n.432).
[13] Ibid.
[14] Cf. AGUSTÍN, *De Trinit.* 13 c.3 (ML 42,1018; CCL 50A,389), tal como aparece, v.gr., en S. TH., *Summa* 1-2 q.5 a.8 sed c.
[15] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 5 c.6 (BK 1015b6), tal como se dice, v.gr., en *De verit.* q.22 a.10 sed c.2.

alguna verdad. Luego, por la misma razón, también la voluntad es movida por su objeto.

11. La disposición del primer motor se conserva en todos los siguientes, porque todos los motores segundos mueven en cuanto que son movidos por el primero. Ahora bien, en el orden de los movimientos voluntarios el primer motor es lo apetecible aprehendido como tal. Dado, entonces, que la aprehensión de lo apetecible se experimenta necesariamente, si se prueba por demostración que es bueno, parece que la necesidad se transmite a todos los movimientos siguientes. Por lo tanto, la voluntad se mueve a querer, no de un modo libre, sino necesariamente.

12. Un objeto real mueve más intensamente que una representación del mismo. Pero, según el Filósofo en *Metaphys.* 6[16], el bien está en las cosas, mientras que la verdad se halla en la mente. De ahí que el bien sea el objeto mismo y la verdad sea su representación. Por ello el bien, por su misma naturaleza, mueve más que la verdad. Pero ésta mueve necesariamente al entendimiento, como dijimos arriba[17]. Luego el bien mueve necesariamente a la voluntad.

13. El amor, que pertenece a la voluntad, es un movimiento más vehemente que el conocimiento, perteneciente al entendimiento, ya que el conocimiento crea semejanza, pero el amor transforma, tal como parece afirmar Dionisio en el c.4 de su obra *De divinis nominibus*[18]. Por lo tanto, la voluntad es más movible que el entendimiento. Por ello, si éste se mueve necesariamente, parece que, con mayor razón, lo hará también la voluntad.

14. Cabría decir que el acto del entendimiento es un movimiento hacia el alma, mientras que el de la voluntad es un movimiento desde el alma. De este modo, puede decirse que la voluntad es más activa que el

assentire alicui veritati per violentiam rationis. Ergo eadem ratione et voluntas necessario movetur a suo obiecto.

11. Praeterea. Dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus, quia omnia secunda moventia movent in quantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum primum movens est appetibile apprehensum. Cum igitur apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes; et ita voluntas non libere sed ex necessitate movetur ad volendum.

12. Praeterea. Res magis est motiva quam intentio. Sed secundum Philosophum in VI Metaphysicae bonum est in rebus, verum autem in mente; et sic bonum est res, verum autem intentio; ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

13. Praeterea. Dilectio, quae pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quae pertinet ad intellectum: quia cognitio assimilat sed dilectio transformat, ut videtur per Dionisium IV cap. De divin. Nominibus; ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

14. Sed dicebat quod actio intellectus est secundum motum ad animam, actus autem voluntatis est secundum motum ab anima; et sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi: unde non necessitate patitur a suo

[16] Aristóteles, *Metaphys.* 6 c.4 (BK 1027b25-27).
[17] En la obi.10.
[18] Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 13 (MG 3,712A; Dion. 215).

entendimiento, lo cual hace que aquélla no padezca necesidad de su objeto.—Pero puede objetarse que el asentir dice la misma relación al entendimiento que el consentir dice a la voluntad. Ahora bien, el asentir lleva consigo un movimiento del que asiente hacia su objeto, de igual modo que el consentir implica un movimiento del que consiente hacia su objeto. Por lo tanto, no podemos decir que el movimiento de la voluntad proceda del alma más propiamente que el del entendimiento.

15. Si la voluntad no se mueve necesariamente con respecto a algunos objetos queridos, puede decirse que tiene tendencia a cosas opuestas. En efecto, lo que no existe necesariamente puede no existir. Pero la potencia que se ordena a cosas opuestas, no se pone en acto respecto de alguna de ellas sino al ser movida por un ser en acto que la hace pasar al acto. Ahora bien, lo que logra que algo pase a estar en acto es su causa. Será preciso, pues, que, si la voluntad quiere algo de un modo definido, haya alguna causa que la obligue a quererlo. Pero, si ponemos una causa, habremos de poner necesariamente un efecto, como demuestra Avicena[19]; ya que si, puesta la causa, es posible todavía que no se dé el efecto, se necesitará otro motor que la haga pasar de la potencia al acto, con lo cual la primera no era una causa suficiente. Debemos, pues, deducir que la voluntad se mueve necesariamente a querer algo.

16. Ninguna potencia que tenga por objeto cosas contrarias es activa, porque toda potencia activa puede realizar aquello respecto de lo cual es activa. Pero puesto lo posible no se sigue de ello lo imposible[20], como lo es en efecto admitir la coexistencia de dos cosas opuestas[21]. Ahora bien, la voluntad es una potencia activa. Luego no tiene por objeto cosas opuestas, sino que necesariamente se decide por una sola.

17. La voluntad, a veces, empieza a elegir algo que antes no había elegido. Por lo tanto, o bien cambia el estado en que se hallaba antes o

obiecto.—Sed contra. Assentire pertinet ad intellectum sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

15. Praeterea. Si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse; sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum nisi per aliquod ens actu quod facit illud quod erat in potentia esse in actu; quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita necesse est effectum poni, ut Avicenna probat: quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum, et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

16. Praeterea. Nulla virtus se habens ad contraria est activa, quia omnis virtus activa potest agere id cuius est activa; possibili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur autem duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

17. Praeterea. Voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret; aut igitur transmutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius

---

[19] AVICENA, *Metaphys.* 1 c.7 (f.73rb; Van Riet 46), como se dice en *De verit.* q.23 a.5 obi.1.

[20] ARISTÓTELES, *Anal. prior.* 2 c.13 (BK 32a18-20).

[21] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 4 c.15 (BK 1011b21).

no. Si no lo hace, síguese que, al igual que antes no elegía, tampoco lo hace ahora; de donde elegiría sin elegir, lo cual es imposible. Y si cambia su condición, es preciso que sea cambiada por otro, porque todo cuanto se mueve es movido por otro[22]. Ahora bien, el motor impone su necesidad al móvil o, de lo contrario, no lo movería suficientemente. Luego la voluntad se mueve necesariamente.

18. Podría objetarse que estos argumentos son válidos para una potencia natural, que está en la materia, mas no para una potencia inmaterial como es la voluntad.—Pero recordemos que el principio de todo conocimiento humano es el sentido[23]. Luego el hombre sólo puede conocer lo que cae dentro de los sentidos, sea en sí mismo o en su efecto. Ahora bien, la misma potencia que tiene por objeto cosas opuestas no cae bajo el sentido. Y entre los efectos que caen bajo los sentidos no se ve que coexistan dos actos contrarios, sino que siempre podemos comprobar que uno en concreto pasa al acto. Por consiguiente, no podemos sostener que haya en el hombre una potencia activa que tenga por objeto cosas opuestas.

19. Puesto que la potencia está esencialmente ordenada al acto, la misma relación que hay entre acto y acto existe entre potencia y potencia. Pero dos actos opuestos no pueden coexistir. Luego tampoco puede una potencia decir orden a dos cosas opuestas.

20. Según Agustín, en 1 *De Trinitate*[24], nada es causa de sí mismo en cuanto a la existencia. Luego, por la misma razón, nada es causa de sí mismo en cuanto al movimiento. Por ello, la voluntad no se mueve a sí misma. Por el contrario, es necesario que sea movida por otro, ya que empieza su actuación después de haber estado sin actuar, y todo lo que actúa así se mueve de algún modo. Por eso decimos, de Dios, que no empieza a querer después de no querer, dada su inmovilidad. De donde

non eligebat, ita nec modo; et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata, quia omne quod movetur ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

18. Sed dicebat quod rationes istae concludunt de potentia naturali, quae est in materia, non autem de potentia immateriali quae est voluntas.—Sed contra. Principium totius humanae cognitionis est sensus; nihil ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensu vel ipsum vel effectus eius. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensu; in effectibus autem eius qui sub sensu cadunt, non inveniuntur duo actus contrarii simul existere, sed semper videmus quod determinate unum procedit in actu. Ergo non possumus iudicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

19. Praeterea. Cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

20. Praeterea. Secundum Augustinum in I de Trinitate, nihil est sibi ipsi causa ut sit, ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur; voluntas ergo non movet se ipsam. Sed necesse est quod ab aliquo moveatur, quia incipit agere postquam prius non egeret, et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus quod non incipit velle postquam noluerat, propter eius immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas

[22] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.7 (BK 254b27ss).
[23] Cf. ARISTÓTELES, *Anal. post.* 2 c.20 (BK 100a10) y *Metaphys.* 1 c.1 (BK 981a2).
[24] AGUSTÍN, *De Trin.* 1 c.1 n.1 (ML 42,820; CC 50,28).

se deduce que la voluntad es movida por otro. Ahora bien, el que es movido por otro padece necesidad de ese otro. Luego la voluntad quiere por necesidad, no libremente.

21. Todo lo que es multiforme queda reducido a algo uniforme[25]. Pero los movimientos humanos son varios y multiformes, luego se reducen a un movimiento uniforme, que es *el movimiento del cielo*[26], como a su causa[27]. Ahora bien, lo que es causado por el movimiento del cielo es fruto de la necesidad, puesto que la causa natural produce necesariamente su efecto a no ser que algo lo impida. Pero nada puede impedir que el movimiento de un cuerpo celeste logre su propio efecto, porque sería preciso que tal impedimento se redujera a su vez a un principio celeste como a su causa. Parece, pues, que los movimientos humanos proceden de la necesidad y no de una libre elección.

22. Quien hace lo que no quiere no tiene libre elección. Pero el hombre hace lo que no quiere, como consta en Rom 7,5: *Lo que detesto, eso lo hago.* Luego el hombre no tiene libre elección de sus actos.

23. Dice Agustín, en *Enchiridion*[28], que *el hombre se perdió y perdió el libre albedrío haciendo mal uso del mismo.* Ahora bien, el elegir libremente sólo es propio del que tiene libre albedrío. Luego el hombre no posee libre elección.

24. Agustín dice en sus *Confesiones*[29]: *Cuando no se resiste a la costumbre, se actúa por necesidad.* Parece, por ello, que al menos en los que están acostumbrados a hacer algo, la voluntad es movida por necesidad.

ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult, et non libere.

21. Praeterea. Omne multiforme reducitur ad aliquod uniforme; sed motus humani sunt varii et multiformes, ergo reducuntur in motum [uniformem, qui est motus caeli], sicut in causam. Sed quod causatur ex motu caeli ex necessitate provenit, quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens, motum autem caelestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum, quia oporteret quod etiam aliquid illius impedientis reduceretur in aliquod principium caeleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, et non ex libera electione.

22. Praeterea. Qui facit quod non vult, [non] habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult, Rom. VII «Quod odi malum, illud facio». Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

23. Praeterea. Augustinus dicit in Enchiridion quod «homo male utens libero arbitrio se perdidit et ipsum». Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. Ergo homo non habet liberam electionem.

24. Praeterea, Augustinus dicit in VIII Confessionum quod «dum consuetudini non resistitur, fit necessitas». Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere, voluntas ex necessitate moveatur.

---

[25] ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.19 (BK 264b9ss), tal como aparece en S. TH., *Summa* 1-2 q.9 a.5 obi.11, y en ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.23 (BK 223b18-21).

[26] ARISTÓTELES, *De caelo* 2 c.8 (BK 288a13ss).

[27] Tomás establece primero el axioma ontológico platónico de que lo vario, multiforme y plural en los diversos géneros procede de alguna identidad, forma o unidad de ser. Después asume bajo el mismo el conocido principio específico de la física aristotélica de que los variados movimientos físicos del Cosmos se han de remitir al de rotación, como primera medida uniforme de todos ellos, y en particular a la rotación del primer cielo (cf. *Summa* 1 q.115 a.3).

[28] AGUSTÍN, *Enchiridion* c.30 (ML 40,246; CCL 46,65).

[29] AGUSTÍN, *Confess.* 8 c.5 n.10 (ML 32,753; CSEL 33,178).

MAS EN CONTRA está la autoridad del Eclo 15,14: *El Señor creó al hombre al principio y lo entregó al poder de su propia deliberación.* Esto no sería cierto si no tuviera libre elección, que es el apetito de lo deliberado previamente, como se dice en el 3 de la *Ética*[30]. Luego el hombre tiene libre elección de sus actos.

2. Las potencias racionales se refieren a cosas opuestas, según el Filósofo[31]. Pero la voluntad es una potencia racional, pues está en la razón, como se dice en el 3 *De anima*[32]. Luego la voluntad dice orden a cosas opuestas y no se mueve hacia una sola necesariamente.

3. Según el Filósofo, en *Ethic.* 3[33] y 5[34], el hombre es dueño de su acto y está en él mismo obrar y no obrar. Pero esto no sería cierto de no tener libre elección. Luego el hombre tiene libre elección de sus actos.

SOLUCIÓN. Hay que admitir que, según algunos, la voluntad humana se mueve necesariamente a elegir algo. Sin embargo, no decían que la voluntad se viera obligada, pues no todo lo necesario es violento, sino sólo aquello cuyo principio es extrínseco[35]. De ahí que algunos movimientos naturales sean necesarios, pero no violentos. En efecto, lo violento se opone a lo natural tanto como a lo voluntario: el principio de cada uno de estos dos es interior, mientras que el principio de lo violento es extrínseco.

Esta opinión es herética[36], porque suprime el concepto de mérito y demérito en los actos humanos. En efecto, no parece que sea meritorio o falto de mérito el que alguien actúe necesariamente, de tal modo que no pueda evitarlo.

SED CONTRA est quod dicit Eccli. XV «Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui». Hoc autem non esset nisi haberet liberam electionem, quae est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethicorum. Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

2. Praeterea. Potentiae rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III De anima. Ergo voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum.

3. Praeterea. Secundum Philosophum in III et Vi Ethicorum, homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset si non haberet liberam electionem. Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

Responsio. Dicendum quod quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum. Nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cuius principium est extra. Unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra.

Haec autem opinio est haeretica. Tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit.

---

[30] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a14-15).
[31] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 9 c.2 (BK 1046b4-5).
[32] ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.8 [14] (BK 432b5).
[33] ARISTÓTELES, *Ethic* 3 c.1 (BK 1110a17-18); cf., sin embargo, NEMESIO, *De nat. hom.* c.41 (MG 40,776A, Verbeke 150).
[34] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.6 (BK 1112a14-15).
[35] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.1 (BK 1110a1) y c.2 (1110b15), como se dice, v.gr., en *De verit.* q.22 a.5.
[36] Tercer error condenado en 1270 en París (*Chart. Univ. Paris* I, n.432).

Esta opinión, además, ha de ser incluida entre las opiniones extrañas[37] a la filosofía, porque no sólo va contra la fe, sino que socava todos los principios de la filosofía moral[38]. En efecto, si no existe algo dentro de nosotros, sino que es la necesidad la que nos mueve a querer, desaparecen la deliberación, la exhortación, el castigo, la alabanza y el reproche, sobre los cuales versa la filosofía moral. Estas opiniones que destruyen alguna parte de la filosofía se consideran como posturas extrañas[39], como lo es el decir que nada se mueve, teoría que destruye los principios de la ciencia natural. Algunos hombres se vieron abocados a defender tales afirmaciones, en parte por audacia y en parte por argumentos sofísticos que no habían sido capaces de resolver, como leemos en *Metaphys.* 4[40].

Para mostrar la evidencia de la verdad sobre esta materia hay que tener en cuenta, primeramente, que en el hombre, al igual que en las otras cosas, existe un principio activo de los propios actos. Tal principio activo o motriz está constituido propiamente, en el hombre, por el entendimiento y la voluntad, como se dice en *De anima*[41]. Dicho principio coincide, en parte, con el principio activo de las cosas naturales y en parte difiere de él. Coincide en que, así como en las cosas naturales se encuentran la forma, que es principio de la acción, y una inclinación que se deriva de ella, llamada apetito natural, de las cuales nace la acción

Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae dicuntur positiones extraneae; sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaphysicae.

Ad evidentiam igitur veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III De anima. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis,

---

[37] Aristóteles, en *Top.* 1 c.11 104b19ss, llama «tesis», posiciones, a ciertos enunciados sostenidos por filósofos ilustres, los cuales chocaban fuertemente con la estimación común de la tradición general o la de los sabios. Cita, en concreto, «la contradicción es imposible» de Antístenes, «todo está en movimiento» de Heráclito y «el ser es uno» de Meliso. Más tarde se las denomina «opiniones extrañas», por resultar sorprendentes para el público en general o para los mismos sabios. El Filósofo da trato muy distinto a los que mantienen semejantes posturas, de modo que unos necesitan educación epistémica, otros percepciones sensibles sanas, otros castigos, y por fin, algunos precisan ilustración específica a causa de su auténtica perplejidad. Para Tomás, a juzgar por la referente a la elección humana, parecen tener un sentido muy negativo. Es de notar que la ciencia moderna ha arrojado una experiencia al respecto muy positiva, pues prácticamente toda teoría nueva importante resultó «extraña» al principio a la tradición general o a los sabios, para pasar después a fundamentar una inédita tradición. Lo extraño de hoy se constituye en lo familiar del mañana. De todos modos, a la Cuestión sólo le interesa subrayar que la tesis sobre la elección necesaria afecta al corazón de la tradición recibida.

[38] Cf. ALBERTO MAGNO, *De quindecim problematibus* (Col. XVII 1, 41).

[39] Cf. ARISTÓTELES, *Topica*, 1, c.11 (BK 104b19-20 y 34).

[40] *Metaphys.* 4 c.10 (BK 1009a19-22).

[41] *De anima* 3 c.9 [15] (BK 433a13-18).

externa, así en el hombre se encuentran la forma intelectiva y la inclinación de la voluntad que sigue a la forma aprehendida; de ellas procede la acción externa. Pero se distinguen en que la forma de las cosas naturales es la forma individuada por la materia, de donde se sigue que la inclinación derivada de ésta aparece determinada a una sola cosa. Pero la forma entendida es universal, y en ella pueden ser incluidas muchas cosas. De ahí que, como los actos tratan sobre cosas singulares[42], en las que no hay nada que iguale a la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad permanece en indeterminada relación a múltiples objetos. Así ocurre cuando un arquitecto concibe la forma de una casa en universal, en la cual caben diversas figuras de casa. Su voluntad puede decidirse por construir una casa cuadrada, redonda o de otra figura[43].

El principio de los actos en los animales se encuentra en un estado medio entre estos dos. En efecto, la forma captada por el sentido es individual, como la forma de las cosas naturales. De ahí que de ella se derive la inclinación hacia un solo acto como en las cosas naturales. Pero, al contrario de lo que sucede en las cosas naturales, no siempre es recibida la misma forma en los sentidos. Pues el fuego sólo contiene la forma que origina el calor, mientras en los animales se recibe ahora una y luego otra, pudiendo ser ahora deleitable y luego triste. De ahí que el animal huya de tal objeto o tienda a tal otro. En esto coincide con el principio activo humano.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el acto de una potencia admite doble consideración: por parte del sujeto y por parte del objeto. Puede servirnos, como ejemplo, la vista. Por parte del sujeto,

et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio, ita in homine invenitur forma intellectiva et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam, unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendi. Unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa; sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae.

Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis sicut et forma rei naturalis, et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus. Sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu, sicut est in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una nunc alia: puta, nunc forma delectabilis, nunc tristis. Unde nunc fugit, nunc persequitur. In quo convenit cum principio activo humano.

Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex

---

[42] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.1 (BK 981a16-17), según la referencia de S. TH., *In Metaphys.* 5 c.3 (BK 1014a20-25).

[43] La amplísima cobertura de una forma o idea universal permite al hombre proyectar un número indefinido de acciones posibles, no necesarias, incluso opuestas, como las que construyen casas cuadradas o redondas. En cambio, los seres inanimados se rigen por una forma natural única y singular, y los animales disponen de una sucesión de formas aprehendidas por sus potencias sensitivas, pero todas ellas son singulares. De donde las acciones de estos seres se hallan siempre determinadas, sin posibilidad de elección.

debido al cambio en la disposición del órgano correspondiente, se mueve para ver más o menos claramente, mientras que, por parte del objeto, ve unas veces lo blanco y otras lo negro. El primer cambio pertenece al ejercicio mismo del acto, de modo que se actúa o no, y se actúa mejor o más débilmente. El segundo cambio pertenece a la especificación del acto, ya que el acto se especifica por su objeto[44].

Hay que tener en cuenta, asimismo, que en las cosas naturales la especificación del acto proviene de la forma, mientras que el ejercicio mismo viene del agente que produce la moción. Pero tal agente actúa por un fin. De ello se sigue que el primer principio de movimiento en cuanto al ejercicio del acto proviene del fin. Pero si consideramos los objetos de la voluntad y del entendimiento, podemos comprobar que el objeto del entendimiento es el primero y principal en el orden de la causa formal, ya que está constituido por el ser y la verdad. El objeto de la voluntad, en cambio, es el primero y principal en el orden de la causa final, puesto que tal objeto es el bien y bajo él quedan comprendidos todos los fines, así como bajo la verdad se incluyen todas las formas captadas. De ahí que el mismo bien, en cuanto que es una forma captable, esté contenido en lo verdadero como una verdad más y, viceversa, la misma verdad, en cuanto que es el fin de la operación intelectual, quede incluida bajo el bien como un bien concreto[45].

Por lo dicho, si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del objeto especificativo del acto, el primer principio de la moción procede del entendimiento, ya que de este modo el bien enten-

parte vero obiecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum.

Est autem considerandum quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma, ipsum autem exercitium est ab agente quod causat ipsam motionem; movens autem agit propter finem; unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, invenimus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. Unde et ipsum bonum in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum, et ipsum verum in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum.

Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae

---

[44] Aristóteles, *De anima* 2 c.6 (BK 415a18-20), tal como se dice, v.gr., *In Sent.* l.1 d.48 a.2 obi.2.

[45] El hecho de que el objeto del entendimiento caiga bajo el de la voluntad explica que ésta pueda mover a aquél a realizar estos o aquellos actos, penetrando de libertad el área entera de la racionalidad e irracionalidad. Otro tanto sucede con las demás potencias, actos, hábitos, leyes, instrumentos, etc. Y el hecho de que el objeto de la voluntad caiga bajo el del entendimiento hace posible que éste delibere sobre los actos de aquélla, así como sobre los de las demás potencias, impregnando de racionalidad e irracionalidad todo el ámbito de la libertad. De esta manera, por la mutua causalidad de una potencia sobre la otra, tiene lugar el acto de elección, que es propio de la voluntad, pero que exige siempre previa deliberación.

dido mueve también a la voluntad misma. En cambio, si consideramos los movimientos del alma por parte del ejercicio del acto, en este caso el principio de la moción viene de la voluntad. En efecto, la potencia a la que pertenece el fin principal mueve hacia el acto a la potencia a la que pertenece lo que se refiere al fin, como el militar mueve a la acción al fabricante de frenos de caballo. De este modo, la voluntad se mueve a sí misma y mueve también a todas las demás potencias: entiendo porque quiero y, de igual modo, hago uso de todas las potencias y de todos los hábitos porque quiero. De ahí que el Comentador[46] defina el hábito como aquello que se usa cuando se quiere. Por ello, para demostrar que la voluntad no se mueve por necesidad, hay que considerar su movimiento no sólo en cuanto al ejercicio del acto, sino también en cuanto a la determinación del mismo, la cual proviene del objeto.

En cuanto al ejercicio del acto, aparece claro que la voluntad se mueve por sí misma; pues así como mueve a las demás potencias, se mueve igualmente a sí misma. De ello no se sigue, empero, que esté en potencia y en acto respecto de lo mismo. Así como el hombre, según el entendimiento, se mueve a sí mismo en la vía inventiva hacia la ciencia, en cuanto que a partir de una cosa conocida en acto llega al conocimiento de algo desconocido que era sólo potencialmente conocido, así, de modo análogo cuando quiere algo en acto, se mueve a sí mismo a querer alguna otra cosa en acto, como al querer la salud se mueve a querer tomar la medicina. Pues a partir de querer la salud comienza a deliberar sobre aquellas cosas que dan la salud y, una vez que ha deliberado, quiere tomar la medicina. De donde la voluntad de tomar la medicina va precedida de la deliberación, la cual procede de la voluntad del que quiere deliberar. Dado, pues, que la voluntad se mueve por la deliberación y ésta es una búsqueda[47] no demostrativa que puede ordenarse a

ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum. Et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias: intelligo enim quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo. Unde et Commentator definit habitum in III De anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Sic igitur ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus et quantum ad determinationem actus, quae est ex obiecto.

Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a se ipsa: sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu; sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum quod erat solum in potentia notum, ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu. Sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem: ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem; sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari.Cum igitur voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa

[46] Es decir, AVERROES, *In De anima* comm.18 (VI 1,161 B; Crawford, 458).

[47] Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34 (MG 40,736B), por el intérprete Burgundio (Verbeke 130), tal como se dice v.gr. en *Summa* 1-2 q.14 a.1 sed c.

cosas opuestas, es claro que no se mueve a sí misma por necesidad. Pero como la voluntad no siempre quiere deliberar, es preciso que sea movida por algo al acto de querer deliberar y, si ha de moverse por sí misma, es necesario de nuevo que al movimiento de la voluntad lo preceda una deliberación, y tal deliberación vaya precedida a su vez por un acto de la voluntad. Como esto no puede prolongarse hasta el infinito, es preciso que, tratándose del primer acto voluntario, la voluntad de todo aquel que no siempre quiere en acto sea movida por algo externo, para que con su impulso empiece a querer[48].

En consecuencia, algunos[49] opinaron que este impulso venía de un cuerpo celeste. Pero esto no es posible. En efecto, dado que la voluntad está en la razón, tal como dice el Filósofo en *De anima*[50], y la razón o inteligencia no es una facultad corporal, es imposible que la fuerza de un cuerpo celeste mueva directamente a la voluntad misma. Y afirmar que la voluntad de los hombres se mueve por influjo de un cuerpo celeste, tal como son movidos los apetitos de los animales, equivale a sostener la opinión de quienes afirman que el entendimiento no se distingue de los sentidos. A ellos, en efecto, alude el Filósofo en su obra

sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas se ipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a se ipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat.

Posuerunt igitur quidam quod iste instinctus est a corpore caelesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum Philosophum in III De anima, ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis caelestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione caelestis corporis, sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert

---

[48] Tomás parte de la experiencia cotidiana de actos de querer encadenados, en los que el anterior impulsa el siguiente. La cadena mínima se genera de forma estandarizada sobre la base de algún fin conforme a este patrón: el acto de querer el fin impulsa el acto de querer deliberar sobre los medios, que provoca la efectiva deliberación sobre ellos, y ésta el querer selectivo de los convenientes y el último a su vez el querer su ejecución. Pero si el querer un segundo fin es causa de querer el citado primer fin, entonces la cadena mínima de éste queda incorporada a la de aquél. Luego *n* actos de querer *n* fines encadenados compondrán una cadena de *n* cadenas mínimas de forma estandarizada. Así tenemos la cadena mínima querer la salud → querer deliberar sobre los medios de conseguirla → deliberación efectiva sobre ellos → querer tales alimentos, medicinas y ejercicios → querer ejecutarlos. Pero si el querer dinero es causa de querer la salud, la cadena mínima de ésta se incorpora a la de aquél. Tomás advierte que este proceso no puede prolongarse al infinito. Pues el número de actos deliberados que hace un hombre durante su vida es limitado; y supuesto que la cadena pudiera retrotraerse al infinito, como nadie es capaz de recorrer un infinito actual, no se darían actos concretos de elección, cosa que contradice la experiencia cotidiana. Es necesario llegar a un primer querer de la voluntad que no sea impulsado por otro querer de la misma, porque nada pasa de la potencia al acto sino por un ser en acto. Tiene que moverla a su ejercicio de querer un agente externo. Si el lector desea ver más pormenorizada la cadena mínima estandarizada de quereres voluntarios le recomiendo *Summa* 1-2 q.8ss.

[49] Filósofos antiguos, según Aristóteles en *De anima* 2 c.28 [3 c.4] (BK 427a26).

[50] *De anima* 3 c.8 [14] (BK 432b5).

De anima[51] cuando habla de algunos que sostienen que la voluntad de los hombres es *tal como la gobierna, durante el día, el padre de los hombres y de los dioses,* es decir, el cielo o el sol.

Hay que admitir, por lo tanto, como concluye Aristóteles en el capítulo *De bona fortuna*[52], que lo que mueve primeramente a la voluntad y al entendimiento es algo exterior a ellos, es decir, Dios[53]. Y dado que éste mueve todas las cosas movibles conforme a su propio modo de ser, tal como mueve las cosas ligeras para arriba y las pesadas para abajo, mueve también la voluntad según la naturaleza de la misma, no por necesidad sino manteniendo su indeterminada relación a muchas cosas. Queda claro, pues, que, si se considera el movimiento de la voluntad en cuanto al ejercicio del acto, no se mueve por necesidad.

En cambio, si se considera el movimiento voluntario por parte del objeto que determina el acto de la voluntad a querer unas cosas y no otras, hay que tener en cuenta que el objeto que mueve la voluntad es el bien percibido como conveniente. Por ello, si se presenta un bien considerado como bueno pero no como conveniente, no la moverá. Y, dado que la deliberación y la elección tienen como objeto lo particular, al que también se refiere el acto, es preciso que lo que se capta como bueno y conveniente sea captado como bueno y conveniente en particular, y no sólo en universal. Por ello, si algo es captado como bueno y conveniente conforme a todas las particularidades que pueden considerarse en él, moverá necesariamente a la voluntad. Y por eso el hombre desea necesariamente la felicidad[54], la cual es, según Boecio, *el estado perfecto resultante de la*

Philosophus in libro De anima verbum quorumdam dicentium quod talis est voluntas in hominibus «qualem in die ducit pater virorum Deorumque», id est caelum vel sol.

Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in capitulo De bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus. Qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate.

Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum. Unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur quod id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehenditur ut bonum et conveniens in particulari et non in universali tantum. Si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem, et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae secundum Boetium est «status omnium bonorum congregatione perfectus». Dico autem ex necessitate quantum

---

[51] *De anima* 2 c.28 [3 c.4] (BK 427a26), según una traducción antigua (Alonso 281).

[52] ARISTÓTELES, *Ethic Eud* 7 c.14 (BK 1248a17-32), traducida por el Anónimo (DEMAN, Le «Liber de bona fortuna» p.39-40); cf. S. TH., *In Ethic.* 3 c.13 lin.111-112 en nota.

[53] Es doctrina constante de Tomás que esta prerrogativa de mover la voluntad de una persona directamente en el orden del ejercicio es exclusiva de Dios. No corresponde a ningún otro hombre, ni a los ángeles o demonios, ni a cuerpo alguno sobre la Tierra, ni siquiera a las más altas esferas de los cielos, las cuales rigen los cambios que ocurren en las regiones sublunares. Dice Aristóteles, en *Phys.* 2 c.2 194b13, que «el hombre y el sol generan al hombre» (cf. *Summa* 1 q.111, q.115; 1-2 q.9-10).

[54] Cf. Agustín, arriba, obi.8 de esta cuestión.

acumulación de todos los bienes[55]. Y nos referimos a la necesidad en cuanto a la determinación del acto, ya que no puede querer lo contrario, no en cuanto al ejercicio del acto, porque alguien puede no querer pensar entonces en la felicidad, puesto que en ese caso también los actos del entendimiento y de la voluntad son particulares.

Si, por el contrario, algo bueno no resulta bueno conforme a todas las particularidades que puedan considerarse en él, no moverá necesariamente a la voluntad aún en cuanto a la determinación del acto. Pues, incluso pensando en él, alguien podría querer su opuesto al presentarse quizás como bueno o conveniente según algún otro aspecto particular. Así, lo bueno para la salud no es bueno a veces para el placer; y tal sucede en otros casos.

El que la voluntad se incline hacia lo que se le ofrece, más según esta condición particular que según otra, puede ocurrir de tres modos. Primeramente, en cuanto que una condición tiene más peso, y la voluntad se mueve entonces de acuerdo con la razón. Así sucede cuando el hombre prefiere lo que es útil para la salud antes que lo que es útil para el placer. En segundo lugar, cuando se piensa en una circunstancia particular y no en otra, y esto sucede con frecuencia debido a alguna ocasión especial, proporcionada desde el interior o desde el exterior, que hace que tal pensamiento se dé. En tercer lugar ocurre por la disposición del hombre, ya que, según el Filósofo[56], *cual es cada uno, tal le parece el fin.* De ahí que la voluntad de una persona airada y la de una persona tranquila se muevan hacia una misma cosa de modo distinto, porque esa misma cosa no es conveniente a las dos personas, del mismo modo que el alimento es recibido de manera distinta por una persona sana y por una enferma.

En consecuencia, si la disposición, por la cual una cosa parece a alguien buena y conveniente, es natural y no está sujeta a la voluntad,

ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt.

Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit, etiam quantum ad determinationem actus: poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis.

Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur, magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem: puta cum homo praeeligit id quod est utile sanitati eo quod est utile voluptati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia, et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem, exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis: quia secundum Philosophum «qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»; unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique, sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro.

Si igitur dispositio per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut

---

[55] Boecio, *De consol.* III pr.2 (ML 63,724A; CCL 94,38; CSEL 67,47).

[56] Aristóteles, *Ethic.* 3 c.13 (BK 1114a32-b1), según la traducción de Lincoln (Gauthier 189).

ésta la preferirá por su necesidad natural; así todos los hombres desean de un modo natural ser, vivir y entender[57]. En cambio, si tal disposición no es natural sino sometida a la voluntad, como ocurre cuando alguien, debido al hábito o a la pasión, se halla de tal manera dispuesto que algo le parece bueno o malo en este caso particular, la voluntad no se moverá por necesidad, porque podrá cambiar esta disposición de modo que ya no le parezca lo mismo, como sucede cuando alguien aleja de sí la ira y ya no juzga sobre algo bajo su influjo. Sin embargo, se abandona mejor una pasión que un hábito.

Por lo tanto, la voluntad se mueve necesariamente hacia algunas cosas, pero no hacia todas, por parte del objeto. Mas no se mueve necesariamente por parte del ejercicio del acto.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Esa autoridad puede entenderse de dos modos. En primer lugar, como si el profeta hablara de llevar a cabo la elección. En efecto, no está en poder del hombre el llevar a cabo lo que piensa en su mente. En segundo lugar, puede entenderse en el sentido de que también la voluntad interna es movida por un principio superior que es Dios. En este sentido dice el Apóstol[58] que no depende del que quiere el querer, ni del que corre el correr, como primer principio, sino de Dios que anima.

2. Es evidente la respuesta a este segundo argumento.

3. Los animales se mueven, gracias al impulso de un agente superior, hacia algo determinado según el modo de una forma particular, a cuya concepción sigue el apetito sensitivo. Pero Dios mueve la voluntad de un modo inmutable, debido a la eficacia de la potencia que mueve, la cual no puede fallar. Ahora bien, gracias a la naturaleza de la voluntad

omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta cum aliquis disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movebitur voluntas: quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus.

Sic igitur quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa dupliciter potest intelligi: uno modo ut loquatur propheta quantum ad executionem electionis: non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio quod est Deus; et secundum hoc Apostolus dicit quod non est volentis, scilicet velle, neque currentis, currere, sicut primi principii, sed Dei instigantis.

2. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et

---

[57] DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 23 (MG 3,72C; Dion. 282).

[58] Rom 9,16.

movida, que se mantiene indiferente ante cosas diversas, sucede que ella no actúa necesariamente, sino de un modo libre. De una manera semejante, la providencia divina actúa infaliblemente y, sin embargo, de causas contingentes proceden efectos de modo contingente, en cuanto que Dios mueve todo proporcionalmente, a cada cosa conforme a su modo propio.

4. La voluntad aporta algo cuando es movida por Dios, porque es ella la que actúa, aunque bajo la moción divina. Por eso su movimiento, a pesar de ser extrínseco por venir del primer principio, no es, sin embargo, violento.

5. La voluntad del hombre no está de acuerdo, en cierta medida, con la de Dios, en cuanto que quiere algo que Dios no desea que quiera. Por ejemplo, cuando quiere pecar. No obstante, Dios no desea que la voluntad no quiera esto porque, si él lo deseara, se cumpliría su deseo, puesto que Dios hizo todo cuanto deseó[59]. Ahora bien, por más que, en este caso, la voluntad no coincida con la voluntad de Dios en cuanto al movimiento de ella, nunca puede estar en desacuerdo con ella en cuanto al término y al resultado, puesto que la voluntad humana logra tal resultado que cumple siempre la voluntad divina con respecto al hombre[60]. En cambio, en cuanto al modo de querer, no es preciso que la voluntad del hombre se asemeje a la de Dios, porque Dios quiere cada cosa eterna e infinitamente, mientras que el hombre no. Por eso se dice en Is 55,9: *Como el cielo está por encima de la tierra, mis caminos están por encima de los vuestros*[61].

tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

4. Ad quartum dicendum quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur: ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo. Et ideo motus eius quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, in quantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare; licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle: quia si vellet hoc Deus, fieret. Omnia enim quaecumque voluit Dominus fecit. Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum, quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volendi non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus aeternaliter et infinite vult unumquodque, non tamen homo. Propter quod dicitur Is. LV «Sicut exaltantur caeli a terra, ita sunt exaltatae viae meae a viis vestris».

---

[59] Sal 134,6.

[60] Cf. Boecio, *De consol.* 4 pr.6 (ML 63,820A; CCL 94,83; CSEL 67,1011), como se dice, v.gr., en *In Sent.* l.1 d.47 q.1 a.3.

[61] La objeción no tiene en cuenta tres aspectos del querer, como son su propio movimiento, su resultado y su modo. Tomás los destaca expresamente. El movimiento del querer pecaminoso está en desacuerdo con la voluntad divina, la cual no quiere que el hombre quiera tal acto desordenado; lo cual no se ha de confundir con que Dios quiere que el hombre no quiera tal acto desordenado. Todo lo que Dios quiere se cumple. Por otro lado, el primer resultado del pecado es que el hombre se constituye en pecador, y este hecho no cae fuera de la voluntad divina, pues lo ordena al arrepentimiento o al castigo. Así como el hombre justo está ordenado hacia la gloria y en ella glorifica a Dios, del mismo modo el hombre pecador, si permanece en esa condición, ha de cumplir su castigo para glorificar a Dios del lado de la justicia. En cuanto al modo de querer distan tanto el hombre y Dios, como lo eterno e infinito de lo temporal y finito (cf. *In Sent.* l.1 d.47 q.1 a.3).

6. Del hecho de que el bien es el objeto de la voluntad puede deducirse que ésta no quiere nada sino bajo la razón de bien. Pero, dado que hay muchas y distintas cosas bajo la razón de bien, no puede deducirse que la voluntad se mueva necesariamente a una en particular.

7. El principio activo no mueve por necesidad a no ser cuando supera la fuerza del principio pasivo. Y puesto que la voluntad está en potencia respecto del bien universal, ningún bien supera la fuerza de la voluntad como si la moviera necesariamente, a no ser lo que es bueno bajo todos los puntos de vista, y esto sólo se da en el bien perfecto, que es la felicidad. La voluntad no puede dejar de querer este bien de tal modo que pase a querer lo contrario. Puede, no obstante, no quererlo en acto, porque es capaz de apartar al mismo entendimiento de la actual consideración de la felicidad y, bajo ese aspecto, no quiere por necesidad ni la misma felicidad. De un modo semejante, uno no se calentaría necesariamente, si pudiera alejar de sí el calor cuando quisiera[62].

8. El fin es la razón de querer las cosas que se ordenan a él. Luego la voluntad no se comporta de igual manera en ambos casos.

9. Si alguna vez no fuera posible llegar al fin más que por un camino, coincidirían la razón de querer el fin y la de querer lo que se ordena a él. Pero esto no viene al caso, porque se puede llegar a la felicidad por muchos caminos. Por ello, aunque el hombre quiere necesariamente la felicidad, no quiere necesariamente ninguna de las cosas que conducen a ella.

10. Entre el entendimiento y la voluntad hay en cierto modo semeanza y diferencia. Existe diferencia en cuanto al ejercicio del acto, puesto que el entendimiento es movido a actuar por la voluntad, mientras que

6. Ad sextum dicendum quod ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur, non potest ex hoc haberi quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel illud.

7. Ad septimum dicendum quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum, et hoc solum est bonum perfectum quod est beatitudo. Quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis in quantum movet intellectum ad suum actum, et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult. Sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

8. Ad octavum dicendum quod finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem; unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

9. Ad nonum dicendum quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quae sunt ad finem. Sed ita non est in proposito, nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest. Et ideo, licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quae ad beatitudinem ducunt ex necessitate vult.

10. Ad decimum dicendum quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam

[62] Esta analogía es sumamente ilustrativa, y muchos seguidores de Tomás debían de tenerla en cuenta, para matizar que sólo en el orden de la especificación —no del ejercicio— la felicidad mueve necesariamente a la voluntad.

ésta no es movida a actuar por otra potencia que no sea ella misma. Pero hay semejanza por parte del objeto. En efecto, así como la voluntad es movida necesariamente por un objeto que es bueno bajo todos los aspectos, pero nunca por el objeto que puede presentarse como malo bajo algún aspecto, así también el entendimiento es movido necesariamente por la verdad necesaria, que no puede tomarse por falsa, y no por la contingente, que puede ser tomada por falsa.

11. La disposición del primer motor permanece en las cosas que son movidas por él en cuanto movidas por él mismo, y de ese modo reciben la semejanza con él. Pero no es preciso que sean totalmente semejantes a él. De ahí que el primer principio motor sea inmóvil, mientras que son movibles los demás[63].

12. El hecho de que lo verdadero sea una especie de intención, que existe en la mente, hace que sea más formal que lo bueno y que mueva más bajo la razón de objeto. Pero el bien mueve más bajo la razón de fin, como ya dijimos arriba[64].

13. Se dice que el amor transforma al amante en el amado en cuanto que, gracias al amor, el amante se mueve hacia el amado. En cambio, por el conocimiento el hombre se asimila a lo conocido en cuanto que se produce en él una semejanza del mismo. Lo primero hace referencia al cambio producido por el agente que busca el fin, mientras que lo segundo pertenece al cambio según la forma.

intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a se ipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo. Sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum, ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario, quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

11. Ad undecimum dicendum quod dispositio primi moventis manet in his quae ab eo moventur in quantum moventur ab ipso: sic enim eius similitudinem recipiunt. Non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem consequantur: unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

12. Ad duodecimum dicendum quod ex hoc ipso quod verum est intentio quaedam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum et magis motivum in ratione obiecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod amor dicitur transformare amantem in amatum in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam, cognitio vero assimilat in quantum similitudo cogniti fit in cognoscente. Quorum primum pertinet ad imitationem quae est ab agente quod quaerit finem, secundum vero pertinet ad imitationem quae est secundum formam.

---

[63] Si se trata del primer motor en el orden de la especificación —cosa que parece avalar la misma objeción—, entonces se identifica con lo bueno y conveniente apetecible bajo toda particularidad, de donde mueve necesariamente a la voluntad. Pero los demás motores se identifican con lo bueno y conveniente apetecible bajo no toda particularidad, de donde pueden ser desechados por la voluntad. Mueven sólo en la medida que son apetecibles, asemejándose así análogamente al primer motor. Y si se trata del primer motor en el orden del ejercicio, se identifica con Dios, quien mueve la voluntad sin moverse y sin imprimirle necesidad, mientras que ésta se mueve a sí misma moviéndose. Una vez puesta en acto por Dios, la voluntad también comunica su actualidad desde su primer acto de querer a los demás, asimilándose de esta manera al primer motor.

[64] En la Solución.

14. Asentir no expresa un movimiento del entendimiento hacia el objeto, sino más bien hacia la idea del objeto que existe en la mente. A ella asiente el entendimiento cuando juzga que dicho objeto es verdadero.

15. No toda causa lleva consigo, necesariamente, un efecto, aun cuando sea causa suficiente, ya que la causa puede ser obstaculizada de modo que, a veces, no consigue su efecto. Ejemplo de lo dicho son las causas naturales, que no consiguen su efecto necesariamente, sino sólo en la mayor parte de los casos, ya que en unos pocos casos son obstaculizadas. Así, pues, aquella causa que hace que la voluntad quiera algo no es preciso que lo haga necesariamente, porque la misma voluntad puede oponer un obstáculo, bien apartando la reflexión que la anime a querer o bien estudiando la proposición contraria, es decir, considerando que aquello que se propone como bueno no lo es bajo algún aspecto.

16. El Filósofo, en *Metaphys.* 8[65], da a conocer, por ese camino, no que alguna potencia no sea activa cuando se refiere a términos contrarios, sino que la potencia que se refiere a términos contrarios no produce necesariamente sus efectos. De admitir que los produce, se seguiría claramente que cosas contradictorias existirían a la vez[66]. Pero si se admite que alguna potencia activa dice orden a cosas opuestas, no se sigue que los términos opuestos se den simultáneamente. En efecto, aunque ambos objetos opuestos a los cuales tiende la potencia sean posibles, uno resulta incompatible con el otro.

17. La voluntad, cuando empieza a elegir nuevamente, cambia su disposición anterior en cuanto pasa de la potencia de elegir al acto. Este cambio le viene efectivamente de algún motor, bien en cuanto que la voluntad se mueve a sí misma para actuar, bien en cuanto que es movida

14. Ad quartum decimum dicendum quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram.

15. Ad decimumquintum dicendum quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum etiam si sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri ut quandoque effectum suum non consequatur, sicut causae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic igitur illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum secundum aliquid non est bonum.

16. Ad sextum decimum dicendum quod Philosophus in VIII Metaphysicae ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul: quia etsi utrumque oppositorum ad quod potentia se habet sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri.

17. Ad septimum decimum dicendum quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo

---

[65] Más correctamente, en ARISTÓTELES, *Metaphys.* 9 c.4 (BK 1048a5-10).

[66] Pues a la vez obraría y no, vería blanco y negro el mismo objeto o la misma parte de él, pondría a Dios como fin supremo y no, concebiría que un triángulo euclídeo tiene sus ángulos interiores igual a 180 grados y no, etc.

también por algún agente externo, es decir, por Dios. Sin embargo no se mueve necesariamente, como dijimos arriba[67].

18. El principio del conocimiento humano viene de los sentidos. Pero no es preciso que todo cuanto es conocido por el hombre esté sujeto a los sentidos o sea conocido inmediatamente a través de un efecto sensible. Ciertamente, el entendimiento se comprende a sí mismo mediante su propio acto, que no está sujeto a los sentidos. De un modo semejante comprende el acto interno de la voluntad, en cuanto que ésta es movida en cierto sentido por el acto del entendimiento, y en otro sentido el acto del entendimiento es causado por la voluntad, como queda dicho[68], del mismo modo que el efecto es conocido por medio de la causa y ésta es conocida por medio del efecto.

Sin embargo, aún concediendo que la potencia de la voluntad, al decir relación a cosas opuestas[69], no pueda ser conocida sino por el efecto sensible, no se sigue de aquí la conclusión intentada. En efecto, al igual que lo universal, que está en todas partes y siempre[70], es conocido por nosotros a través de las cosas singulares que existen aquí y ahora, y al igual que la materia prima que está en potencia respecto de diversas formas es conocida por nosotros por medio de una sucesión de formas que, sin embargo, no están a la vez en la materia, también la potencia de la voluntad ordenada a cosas opuestas es conocida por nosotros, no en cuanto que los actos opuestos sean simultáneos, sino porque se dan sucesivamente producidos por un mismo principio[71].

movente, in quantum ipsa voluntas movet se ipsam ad agendum et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod principium humanae cognitionis est a sensu, non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur. Nam et ipse intellectus intelligit se ipsum per actum suum qui non est sensui subiectus; similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale quod est ubique et semper, cognoscitur a nobis per singularia quae sunt hic et nunc, et materia prima quae est in potentia ad diversas formas cognoscitur a nobis per successionem formarum quae tamen non sunt simul in materia, ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio.

---

[67] En la Solución y en ad 15.

[68] En la Solución.

[69] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 9 c.2 (BK 1046b4-5), según S. TH., *In Sent.* l.2 d.7 a.1 obi.1.

[70] ARISTÓTELES, *Anal. post.* 1 c.42 (BK 87b32-33).

[71] En efecto, todo conocimiento tiene su inicio en el sentido, pero de ahí no se sigue el ingenuo empirismo que pretende el argumento. En primer lugar conocemos entes que escapan a la condición sensible, por ejemplo, el mismo entendimiento humano. Por otro lado, las relaciones de causalidad no se limitan a las cosas sensibles. Sabemos que en un juicio libre, la modalidad de libre es efecto de la voluntad, mientras en un deseo deliberado, la modalidad de deliberado es un efecto del entendimiento. Ambas causas y efectos sobrepasan al sentido. Finalmente, incluso concediendo que sólo conozcamos por el sentido que la voluntad tiene por objeto cosas opuestas, no se sigue que tales opuestos sensibles sean producidos por ella al mismo tiempo sino sucesivamente.

19. La afirmación según la cual *la misma relación que se da entre acto y acto se da entre potencia y potencia* es verdadera en cierto sentido y falsa en otro. En efecto, si se considera el acto como objeto universal de la correspondiente potencia, la proposición es verdadera: la misma relación que se da entre el oído y la vista se da entre el sonido y el color. En cambio, si se considera como un acto particular incluido bajo el citado objeto universal, entonces la proposición no es verdadera: la facultad visual es una aunque no sean uno lo blanco y lo negro. Por eso, si bien reside en el hombre la potencia voluntaria relacionada a la vez con cosas opuestas, estas cosas opuestas con las cuales se relaciona la voluntad no son simultáneas.

20. La misma cosa por relación al mismo aspecto no es capaz de moverse a sí misma, pero lo consigue por relación a aspectos diferentes. En este sentido, el entendimiento, en cuanto que entiende los principios en acto, se hace pasar a sí mismo de la potencia al acto con respecto a las conclusiones. La voluntad, en cuanto que quiere el fin, se hace pasar al acto en cuanto a las cosas ordenadas a él.

21. Los movimientos de la voluntad, al ser multiformes, se reducen a un principio uniforme. Pero éste no es un cuerpo celeste sino Dios, según dijimos arriba, si se toma como principio que mueve directamente a la voluntad. Si hablamos, en cambio, del movimiento de la voluntad en cuanto que es movida ocasionalmente por un objeto sensible externo, en ese caso su movimiento procede de un cuerpo celeste. Sin embargo, la voluntad no se mueve necesariamente, puesto que no es preciso que, al serle presentados los objetos deleitables, los apetezca.

Y tampoco es cierto que las cosas que son causadas directamente por los cuerpos celestes procedan necesariamente de ellos. En verdad, como dice el Filósofo en *Metaphys.* 6[72], si todo efecto procediera de una causa

19. Ad undevicesimum dicendum quod ista propositio 'sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam' quodammodo est vera et quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex aequo correspondens potentiae ut universale obiectum ipsius, veritatem habet propositio: sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet: una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae se habet voluntas non sunt simul.

20. Ad vicesimum dicendum quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere. Sic enim intellectus in quantum intelligit actu principia, reducit se ipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones, et voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod motus voluntatis cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme. Quod tamen non est corpus caeleste sed Deus, ut dictum est, si accipiatur principium quod directe voluntatem movet; si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur: non enim est necessarium quod praesentatis sibi delectabilibus voluntas appetat ipsa. Nec tamen verum est quod ea quae directe causantur a corporibus caelestibus ex necessitate ab ipsis proveniant. Ut enim Philosophus dicit in VI Meta-

[72] *Metaphys.* 6 c.3 (BK 1027a29ss).

y toda causa produjera necesariamente su propio efecto, se seguiría que todas las cosas son necesarias. Ahora bien, las dos proposiciones del antecedente son falsas. Pues algunas causas, aunque sean suficientes, no producen necesariamente sus efectos, porque pueden ser obstaculizadas, como claramente sucede en todas las causas naturales. Ni es cierto que todo lo que se hace tenga una causa natural. En efecto, las cosas aparecidas por accidente no son hechas por ninguna causa activa natural, porque lo que es por accidente no es ser ni uno[73]. Por lo tanto, la aparición de un impedimento, al ser por accidente, no está relacionada con un cuerpo celeste como si fuera éste su causa, ya que el cuerpo celeste actúa como agente natural[74].

22. Quien hace lo que no quiere no realiza una acción libre, pero puede tener la voluntad libre.

23. El hombre, al pecar, perdió el libre albedrío en lo tocante a pérdida de libertad procedente de la culpa y de la miseria[75], no en lo tocante a la libertad de coacción[76].

physicae, si omnis effectus ex aliqua causa procederet et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum, quia aliquae causae etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem: ea enim quae fiunt per accidens non fiunt ab aliqua causa activa naturali, quia quod est per accidens non est ens et unum. Sic igitur occursus impedientis, cum sit per accidens, non reducitur in corpus caeleste sicut in causam: agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod ille qui facit quod non vult, non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.

---

[73] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.8 (BK 1064b23-30).

[74] El principio metafísico del que parte el argumento se aplica a los movimientos de la voluntad, pero de ningún modo el principio físico (cf. nota 27). Pues, en el orden del ejercicio, la voluntad no es movida directamente por otros hombres, por ángeles o demonios, por cuerpos terrestres o celestes. Sólo Dios es capaz de moverla, no impulsándola necesariamente sino según su propia naturaleza, dejándola a la vez en su relación indeterminada a muchos y variados actos (cf. Solución y nota 53). En el orden de la especificación, los cuerpos celestes contribuyen a suscitar pasiones del apetito sensitivo, que mueven la voluntad, pero no necesariamente (cf. *Summa* 1-2 q.9 a.2 y 5). Decía una antigua sentencia que «el hombre sabio domina los astros» (cf. *Summa* 1 q.115 a.4 ad 3). Sólo si una pasión resultara buena y conveniente bajo toda particularidad movería con necesidad a la voluntad, pero siempre quedaría libre en el orden del ejercicio. El resto de la respuesta desmonta falsas suposiciones del argumento. Adviértase que las cosas que se hacen o suceden por accidente no tienen propiamente unidad de ser, de donde no proceden de causa alguna. Así, lo blanco tiene causa propia y también lo propenso al buen humor, pero la conjunción de lo blanco propenso al buen humor en un hombre no la tiene, pues no constituye un ser ni sustancial ni accidental. En el mundo hay muchas conjunciones de este tipo generadas por accidente (cf. *Summa* 1 q.115 a.6).

[75] Las condiciones existenciales humanas llevan consigo grados de libertad, pues a la postre se producen por la misma libertad. De ahí que se hable de la libertad correspondiente al estado existencial de pecado, de condenación o miseria, de gracia y de gloria. Pero no se pueden atribuir grados a la libertad de coacción, pues si uno está afectado por ella en algún aspecto, pierde totalmente la libertad en ese aspecto.

[76] Cf. BERNARDO, *De grat. et lib. arb.* c.3 (ML 182,1005; Leclerq III 170); cf. también PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.23 c.8 n.1.

24. La costumbre crea la necesidad no absolutamente, sino sobre todo en lo que sucede repentinamente, ya que, a partir de la deliberación, por muy acostumbrado que se esté, se puede actuar en contra de la misma costumbre[77].

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter sed in repentinis praecipue. Nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

---

[77] De todos modos, al menos por lo que se refiere al hábito malo, hay que aplicar aquí la teoría de la doble deliberación expuesta en *De verit.* q.24 a.12. Sólo una deliberación fuerte, no la débil, es capaz de arrancar al pecador de la tendencia habitual al fin pecaminoso. Se ha de aplicar, asimismo, el famoso principio de que el pecador sin la ayuda de la gracia puede evitar los pecados tomados uno a uno, pero no todos.

CUESTIÓN SOBRE EL MAL

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

SIXTO J. CASTRO RODRÍGUEZ

INTRODUCCIÓN

1. Acerca del texto y la fecha de composición

Nadie ha puesto en duda nunca la autoría tomista de las *Quaestiones de malo.* Los primeros biógrafos del Aquinate no muestran discrepancia alguna al situar el *De malo* entre sus obras, como puede constatarse al examinar los diversos testimonios, de entre los cuales el más antiguo y seguro es la lista de tasas de los ejemplares de la Universidad de París, poco posterior a 1275, la cual, bajo el título *Hec sunt scripta fratris thome de aquino,* menciona *Item questiones de malo. xxviii. pecias. xiiii. d'.* Igualmente están incluidas en la lista de 1304 entre las obras teológicas de Tomás de Aquino: *Item in questionibus de malo. xxviii. pecias. xx. d'*[1].

Respecto a la cronología, las fechas varían notablemente[2]. A fin de evitar equívocos es preciso tener en cuenta las distintas etapas que preceden a la publicación por parte de un autor de una cuestión disputada, a saber, la disputa misma —suponiendo que haya tenido lugar y que la forma de «cuestión disputada» no sea un recurso literario—, la puesta por escrito de la misma —que puede incluir diversas redacciones o correcciones (que podían ser numerosas, lo que muestra que el maestro no se sentía obligado a transcribir literalmente el desarrollo de la disputa)— hasta llegar finalmente a la publicación propiamente dicha.

En ausencia de testimonios o de circunstancias concretas que la contextúen, no es fácil precisar la fecha en la que se sostuvo una *disputatio.* La fecha de la redacción definitiva, sin embargo, puede ser precisada cuando el texto alude a otras obras bien datadas o por recurso a los paralelos literarios y al análisis de la evolución doctrinal, aunque la utilización de estos últimos medios es más susceptible de apreciaciones subjetivas. Finalmente, la fecha de publicación puede ser aclarada por el examen de los testimonios manuscritos o impresos y de sus relaciones mutuas.

Sin precisar a qué estado de la génesis de las cuestiones *De malo* se refería, Barthélemy de Lucques es el único autor antiguo que las ha datado expresamente: las sitúa en el pontificado de Clemente IV (1265-1269). Ahora bien, es necesario un examen de la crítica textual para ver a qué se refería concretamente el cronista, si a la disputa propiamente tal, a la redacción de la misma o a su publicación.

---

[1] Véase a este respecto el prefacio a la edición Leonina de las *Quaestiones disputatae De Malo,* concretamente la página 3. En lo que sigue nos guiamos fundamentalmente por las ideas expuestas en esta espléndida introducción de Pierre-Marie Gils. Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita.* XXIII: *Quaestiones Disputate De Malo.* Cura et Studio Fratrum Praedicatorum (Commissio Leonina-Vrin, Roma-París 1982) 3-72.

[2] Sobre este particular, véase O. LOTTIN, «La date de la question disputée *De Malo* de saint Thomas d'Aquin», en *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* VI (Gembloux 1960) 353-372.

En lo referente a la fecha de la redacción definitiva del *De malo,* disponemos de dos elementos que nos proporcionan límites cronológicos precisos: el empleo del comentario de Simplicio sobre las *Categorías* de Aristóteles en la cuestión primera[3] sitúa la redacción después de marzo de 1266; asimismo, el artículo 12 de la cuestión 16 tiene por *terminus a quo* noviembre de 1267, pues en él se cita el comentario de Temistio al *De anima*[4]. Hay otros elementos menos precisos, pero no carentes de valor relativos a la cuestión 6: los paralelos con las proposiciones condenadas en diciembre de 1270 permiten ubicar la redacción de esta cuestión poco antes o poco después del decreto condenatorio del obispo Esteban Tempier[5]. Las semejanzas con el *Quodlibeto* 14 de Gérard d'Abbeville, perfectamente datado en la sesión de Navidad de 1269, apuntan en el mismo sentido.

Respecto a la fecha de publicación de las cuestiones, el análisis textual muestra sin lugar a dudas que toda la tradición manuscrita depende de un ejemplar parisino compuesto por 28 secciones independientes o pecias *(peciae),* que hacían posible una rápida difusión de la obra, ya que podían hacerse circular simultáneamente[6]. Cada una de estas 28 pecias es una unidad desde el punto de vista de la investigación, con su propia historia de deterioro, corrección y de reemplazo total o parcial. En su conjunto, este ejemplar parisino ha conocido muchos estadios y correcciones, por recurso a los cuales se puede establecer un orden al menos aproximado —renunciando a las fechas precisas— de sucesión. Un grupo de manuscritos del estadio más antiguo se limita a las cuestiones 1-15 y se detiene en el documento 23, aun cuando la primera lista de tasas conoce ya la obra completa en 28 documentos, por consiguiente, con la cuestión 16; los raros manuscritos que han transmitido esta cuestión 16 aislada se remiten también a la tradición del ejemplar al que nos referimos. Parece ser que la cuestión 16 fue añadida mientras el ejemplar estaba ya siendo alquilado para su copia, de ahí que algunos de los manuscritos más antiguos no la incluyan, pero fue incluida con las

---

[3] *De Malo* q.1 a.1 ad 2.7.11. Sobre la fecha de la traducción del comentario, véase SIMPLICIO, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke* (A. Pattin, Lovaina-París 1971) XI-XII.

[4] *De Malo* q.16 a.12 ad 1. Sobre la fecha, véase TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke* (G. Verbeke, Lovaina-París 1957) LXIII.

[5] Encontramos una alusión a la proposición 3 en *De Malo* q.6 a.1 y a la proposición 9 en la misma cuestión, a.7. Cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300* (Madrid 1958) 14.

[6] Respecto a la tradición del texto, los manuscritos y los ejemplares impresos, véase la *Introducción* de la edición Leonina de las *Quaestiones de Malo,* o.c., 6-19. El estudio crítico pormenorizado de la tradición está en las páginas 21-65 de la mencionada introducción. Los manuscritos que nos han llegado no permiten establecer ninguna tradición independiente paralela a la del manuscrito citado. Éste procede de una edición de la universidad de París contemporánea a Santo Tomás, a pesar de lo cual constituye un texto defectuoso por varias razones. En primer lugar, Santo Tomás mismo cometió muchos errores: su letra es poco clara, en ocasiones faltan palabras, su orden está invertido, las negaciones se olvidan o se multiplican y hay inconsistencias sintácticas, por no decir lógicas. Además, entre el original del autor y el ejemplar de la universidad destinado a ser copiado por los amanuenses podría haber habido más de un intermediario, y es bien conocido que cada transcripción deteriora el texto. Finalmente, este ejemplar pasó por cientos de manos que dejaron en él sus huellas; fue dañado por el tiempo y experimentó muchos intentos de corrección. Todo esto dificulta en gran medida el acceso al original.

28 pecias desde la primera lista de tasas de ejemplares que poseemos. Desde el punto de vista crítico forma parte integral de la obra total, sin evidencia de discontinuidad. Por otro lado, todos los testimonios conocen la cuestión 6 —que trata de la responsabilidad humana antes de la diversidad de pecados— en el lugar que ocupa y no hay señal alguna de que haya sido transmitida aisladamente, a pesar de la opinión extendida que considera que interrumpe el curso normal del *De malo;* no es en modo alguno ilógico que, después de haber tratado del pecado original, el maestro precisase los delicados problemas del libre albedrío antes de pasar al estudio del pecado actual. No carece de sentido que sea Tomás mismo quien la haya situado en el lugar que ocupa en la serie de cuestiones.

Todo esto invita a pensar que Tomás de Aquino publicó primero las cuestiones 1-15 como un todo. Como la cuestión 6 se sitúa, como hemos dicho, en torno a 1270 y, dado que ella forma parte desde el principio de la serie de cuestiones, es verosímil que en torno a esta fecha, es decir, en torno a la época de la segunda estancia de Tomás de Aquino en París, sea cuando el Aquinate haya enviado esta primera parte del *De malo* al estacionario, es decir, al encargado de su distribución. El hecho de que no exista una tradición textual independiente de este ejemplar constituye igualmente una evidencia a favor de su origen parisino; sería poco probable que alguna copia de la obra no hubiese sido impresa antes de la edición parisina si la obra hubiera sido terminada en Italia o si una parte de las cuestiones hubieran recibido su forma definitiva allí.

Por razones análogas, el hecho de que la cuestión 16 no nos sea conocida más que por la tradición del ejemplar parisino, permite juzgar más verosímil que el texto no haya sido enviado al estacionario después de Italia sino que la adición haya sido hecha en París, probablemente según las indicaciones o con la aprobación del mismo Tomás; en este caso, ello habría sucedido como muy tarde en 1272, fecha en la que Tomás abandona París para volver a Italia. Esta cuestión no se incorpora, como hemos dicho, más que bastante tarde a las otras cuestiones de la serie. Sin embargo, forma con las otras cuestiones *De malo* un conjunto más homogéneo que el grupo de cuestiones *De anima, De virtutibus* y *De unione Verbi incarnati* reunidas en un ejemplar único.

En síntesis: el *De malo* fue publicado en dos tiempos, uno sin duda próximo a 1270 y el otro probablemente a 1272. Sería difícil e imprudente querer precisar más. Las relaciones del *De malo* con otras obras de Santo Tomás son bastante difíciles de establecer de modo coherente, tal como lo muestran las conclusiones divergentes a las que llegan diversos autores de autoridad reconocida. En cualquier caso, puede afirmarse que la publicación de estas cuestiones disputadas está seguramente bastante próxima en el tiempo de aquellos dos elementos de la *Secunda Pars* de la *Summa* que figuran en la primera lista de tasas y cuyo origen parisino está generalmente admitido. La redacción simultánea de las dos obras explicaría bastante bien que tanto una como la otra parecen exponer el último estadio del pensamiento de Santo Tomás.

Por lo que se refiere a los momentos en que los diversos elementos (artículos, cuestiones) del *De malo* hayan podido ser disputados, parece casi imposible de precisar. El artículo 5 de la cuestión 3 es idéntico en

su mayor parte al artículo 3 de la cuestión 114 de la *Prima Pars*. Como parece seguro que éste es anterior al *De malo*, es posible considerar diversas soluciones: una, sería que ambos textos remitan a una disputa habida anteriormente; otra, que el problema no haya sido objeto de una disputa efectiva y que Santo Tomás lo haya insertado en tanto que complemento; otra, que Tomás haya dirigido su cuestión de modo que pudiera responder utilizando su redacción de la *Summa* o que haya sustituido a un ejercicio escolar no habiéndole satisfecho un texto más conforme a su pensamiento. La diversidad de las hipótesis muestra hasta qué punto es necesario ser prudente en la reconstitución de una disputa cuando ella no nos es conocida más que por un texto redactado por su autor.

El texto impreso de las cuestiones *De malo* ha sido prácticamente fijado por la edición de Venecia de 1503.

La cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de Malo* de Tomás de Aquino, que es la que presentamos en este volumen, se divide en cinco artículos: 1) Si el mal es algo; 2) Si el mal está en el bien; 3) Si el bien es causa del mal; 4) Si el mal se divide convenientemente en culpa y pena; 5) Si la pena o la culpa tiene más razón de mal. La estructura de cada uno de los artículos es similar a aquella con la que el Aquinate conforma la mayoría de sus obras, de un modo especial la *Suma Teológica*, a saber, en primer lugar sitúa los argumentos a favor de la tesis enunciada, seguidos de los argumentos en contra de la misma, la respuesta, es decir, la opinión defendida por Tomás de Aquino, y, finalmente, la respuesta a las objeciones, una por una, de modo que la tesis quede finalmente establecida de una manera sólida.

2. El problema del mal en Tomás de Aquino

El tema del mal, dada la enorme importancia que ha tenido en la teología y la teodicea cristianas, fue tratado por Tomás de Aquino en numerosas obras, además de en las cuestiones *De malo*. El *Comentario a las Sentencias*, la *Suma contra Gentiles*, el *Compendio de Teología*, el *Comentario a Sobre los nombres divinos* del Pseudo-Dionisio y la *Suma de teología* desarrollan las ideas tomistas acerca de la cuestión. La doctrina definitiva de Tomás al respecto la encontramos en estas cuestiones *De malo*, compuestas en sus últimos años de trabajo.

Las tesis sobre el mal de Tomás de Aquino se enmarcan en los intentos que toda la tradición cristiana había venido desarrollando para tratar de clarificar, o al menos de arrojar algo de luz, sobre la cuestión del mal. La tradición cristiana es prácticamente unánime a este respecto, presentando una alternativa teórica a la solución maniquea, que es, desde el punto de vista especulativo, la que primero se impone en la conciencia humana, dada su sencillez y coherencia: puesto que no parece posible imaginar un Dios bueno responsable del mal, parece más apropiado afirmar la existencia de dos principios supremos, uno bueno y otro malo, y hacer corresponder a cada uno de ellos lo que en el mundo hay de bien y de mal, respectivamente. Desde muy pronto, en el mundo cristiano, esta solución se descartó. San Metodio representa bien la opinión

común entre los padres griegos. En su opinión, el dilema maniqueo —o Dios es autor de todo, incluido el mal, o hay que decir con los gnósticos que el mal viene de una materia eterna de la que Dios no es responsable— nos lleva irremisiblemente a negar la bondad de Dios —si nos decantamos por lo primero— o a negar su carácter de absoluto —si nos inclinamos por lo segundo—. Por eso es necesario responder que el mal no es una sustancia, de modo que no puede haber sido creado por Dios[7] y por ende Dios no puede haber hecho el mal. San Basilio, en la misma línea, afirma: «No vayas a suponer que Dios es causa de la existencia del mal, ni a imaginarte que el mal tiene una subsistencia propia [...], porque el mal es privación del bien» [8]. La misma idea es defendida por los padres latinos. San Ambrosio se expresa en los siguientes términos: «¿Qué es el mal sino la indigencia de un bien *(boni indigentia)?*» [9]. San Agustín lo afirma de un modo más preciso: el mal no es más que la privación del bien[10]. Puesto que todo lo que existe como realidad positiva es bueno, el mal no puede ser más que una privación, la privación de un bien, y no puede encontrarse sino en una cosa buena, cuando a ésta llegan a faltarle la medida, la forma o el orden *(modus, species et ordo)*. Por otra parte, el mal que corrompe al bien jamás puede corromperlo por completo, porque entonces él se corrompería a sí mismo, ya que no puede subsistir sino en el bien. Esta privación del bien en la que consiste el mal puede encontrarse ya en el orden de las realidades naturales, ya en el de las acciones morales. En el primer caso, el mal se traduce mediante el sufrimiento, que resulta de una carencia de integridad en el cuerpo o de una desproporción entre lo que el alma desea y lo que le sucede; en el segundo, el mal es la iniquidad, el desorden de la acción cuando falta a su norma.

Es precisamente Agustín el pensador que más se esforzó por integrar la realidad del mal en un discurso teórico consistente con los dogmas centrales del cristianismo. Para él no cabe afirmar que Dios haya hecho el mal, pues él es infinitamente bueno. Además, puesto que el mal no tiene ser propio, no tiene necesidad de causa propia. Y esto es cierto tanto en el mal natural como en lo que respecta al mal moral. La voluntad que conduce al mal es buena en sí misma. Por su movimiento natural se dirige al bien bajo el impulso divino. Dios no es, pues, el autor de sus desviaciones, cuya causa hay que buscar en ella misma, no por la búsqueda positiva del mal, sino por la de lo menos bueno, que la tienta. El mal, aquí, no tiene causa *eficiente*, sino *deficiente*, puesto que el mal en sí mismo no es un efecto, sino un defecto. Tratar de descubrir una causa de esas deficiencias es como tratar de ver la oscuridad o escuchar el silencio[11]. La oscuridad y el silencio son privaciones: vemos oscuridad al no ver y oímos el silencio al no oír. De este modo, conocemos el origen del mal no conociendo.

---

[7] METODIO, *De libero arbitrio:* MG 18,256. Cf. GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica* c.6 y 7: MG 45,28.32; ATANASIO, *Oratio contra gentes* 6: MG 25,12.

[8] BASILIO, *Hom. quod Deus non est auctor malorum:* MG 31,341.

[9] AMBROSIO, *De Isaac et Anima*, c.7, 60 y 61: ML 14,525.

[10] *Malum non esse nisi privationem boni:* AGUSTÍN, *Confesiones* III,7,12: ML 32,688; *Obras completas*, II (BAC) 163.

[11] *De civitate Dei* XII, 7; ML 41,355; *Obras completas*, o.c. XVI, 767.

Cuando la voluntad se separa de un bien superior para dirigirse hacia un bien inferior, el mal no radica ni en el bien superior ni en el bien inferior, sino en la misma desviación. No se desciende para amar un objeto que en sí mismo sería un mal; todo el mal se encuentra en el descenso o caída cuya causa es una deficiencia.

Ahora bien, hay mal en el mundo y no lo habría si Dios hubiera querido que no lo hubiese. Hay que encontrar una razón para que el mal exista sin lesionar la sabiduría, la bondad y el poder divinos, que no pueden ser encausados. Esta razón es el orden universal, teniendo en cuenta que la creación no puede reflejar la perfección divina sino por su diversidad, sus escalonamientos y las oposiciones que de ellos resultan. Cada cosa es buena; pero su conjunto es muy bueno, no sólo a pesar de los sacrificios particulares que conlleva, sino en razón de sus mismos sacrificios, como un poema es bueno en razón de la caída de las sílabas a las cuales suceden otras y de la interposición de los silencios. En otras palabras, el mal concurre al esplendor del orden y a la mejor obtención de su fin tal como Dios lo enfoca.

Desde este punto de vista, en el fondo no hay más que un mal, que es el pecado. Todo lo demás es orden, y en este orden universal el mal se encuentra anulado. Pero, he aquí la cuestión: ¿de dónde procede el pecado? De la libertad humana, responde Agustín, la cual, siendo falible, puede volver al bien y al mal. Dios podría impedir esta consecuencia si quisiera, pero no se halla obligado a quererlo, y ha considerado que el no quererlo era más conforme con el orden moral tal como lo había concebido. Este orden es, por ello, más rico, puesto que lleva consigo muchos grados y no tan sólo un grado supremo [12].

Partiendo de las tesis agustinianas, Tomás de Aquino desarrolla sus ideas acerca del mal, que no se reducen a un comentario de Agustín, sino que presentan aspectos originales, emanados de una lectura atenta de la tradición. La idea general del Aquinate es fácil de comprender y de sintetizar: el mal se opone al bien. Si el bien y el ser se identifican [13], el mal no tiene razón de ser. No hay, pues, entidades malas, sino naturalezas afectadas por el mal. El mal no tiene esencia [14] ni es ninguna esencia en las cosas [15]. Si el mal no es una negación, sino una confirmación del bien, es, por lo mismo, una confirmación de Dios mismo, de quien procede el orden del bien, por eso *si malum est, Deus est* [16]. El carácter del mal como lo que no tiene ser apunta a una referencia positiva que, en último término, ha de ser lo que es absolutamente, es decir, Dios. No cabe, pues, el maniqueísmo. Tomás ratifica así la convicción de Agustín: «Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi» [17], «malum nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis» [18], «malum

---

[12] *De civitate Dei* XI, 18: ML 41,332; *Obras completas,* o.c. XVI, 715-716; XII, 5: ML 41,352-353; *Obras completas,* o.c. XVI, 761-762.

[13] *De Malo* q.1 a.1.

[14] *In De div. nom.* IV l.14 n.476.

[15] *Cont. Gent.* 3, 7. Es decir, no tiene aquello "secundum quod per eam et in ea res habet esse" *(De ente et essentia,* cap.I, en *Opúsculos y cuestiones selectas,* I (BAC) 42-44.

[16] *Cont. Gent.* 3, 71.

[17] *Summa* 1 q.48 a.5 ad 1; cf. 1-2 q.75 a.1.

[18] *De Malo* q.1 a.2.

autem est privatio» [19], «privatio est defectus eius quod est natum inesse et non inest» [20], «hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet» [21]. El mal es carencia de ser en un ser, ya que es por el ser en el que es. Y como el ser es bueno, el mal será por el bien: «tiene alguna parte de bien y por ella es todo el ser de aquello que se dice malo» [22]. *Malum non potest esse nisi in bono* [23]. Lo que carece de bien totalmente no es un existente; pero lo que tiene parte de bien y de mal es existente de algún modo [24]. De este modo, Tomás de Aquino sitúa el problema del mal en una perspectiva ontológica, a partir de la cual adquirirán sentido los planteamientos morales, éticos, psicológicos y de cualquier otra índole. El mal, pues, no es algo.

Ahora bien, el mal no es negación de ser sin más, sino negación del ser debido a las naturalezas, lo que, en terminología escolástica, viene a ser expresado por los términos *privatio formae, remotio debiti, defectus boni quod natum est et debet haberi* [25]. Precisamente el mal es la ausencia de ser, pero no una ausencia cualquiera. Agustín había obviado esta observación; quien primero la introduce es Anselmo de Canterbury, añadiendo a la definición agustiniana del mal, *privatio boni,* el calificativo *debiti,* que introduce un matiz esencial. Santo Tomás recoge la noción, y explica que en todo y en todas partes hay una naturaleza de las cosas, y que en relación con esta naturaleza de las cosas, de este *debitum naturae,* es como debe juzgarse el mal. Tras él, se distinguirá siempre entre la simple ausencia del bien o negación y la privación propiamente dicha, que es ausencia de un bien debido. La privación es uno de los cuatro modos de oposición desarrollados por Tomás de Aquino en *De quattuor oppositis* donde distingue contradicción, privación, contrariedad y oposición relativa: en la oposición relativa (padre/hijo) los términos se exigen y no se eliminan mutuamente; en la contrariedad tenemos la oposición dentro de un género (blanco/negro); en la privación se suprime la positividad de un determinado carácter; en la contradicción los extremos se eliminan, sin que exista comunidad posible alguna entre ellos (ser/nada). El mal es, pues, una privación, y como tal, el mal no tiene existencia sino en un sujeto bueno, de modo que no hay más existencia fáctica que la de este sujeto bueno con una carencia. Por eso, el mal está en el bien como privación, no como algo positivamente dicho [26]. Tal es lo que permite afirmar que el mal es cierto bien [27], pues todo cuanto hay de ser en el sujeto deficiente, por deficiente que sea, es un bien, ya que el ser y el bien son convertibles [28].

---

[19] *De Malo* q.1 a.2 ad 3.
[20] *De Malo* q.1 a.3.
[21] *De Malo* q.1 a.2.
[22] *In De div. nom.* IV l.14 n.476.
[23] *De Malo* q.1 a.2; cf. *Summa* 1 q.48 a.3.
[24] *In De div. nom.* IV l.16 n.508.
[25] Cf. E. CHÁVARRI, *La condición humana en Tomás de Aquino* (San Esteban, Salamanca 1992) 142-146.
[26] *De Malo* q.1 a.2 ad 13.
[27] *In I Sent.* d.46 a.2; *Cont. Gent.* 3 11; *Summa* 1 q.11 a.2 ad 1; q.48 a.1 ad 2.
[28] Cf. *De Malo* q.1 a.2. Cf. A. D. SERTILLANGES, *El problema del mal* (Epesa, Madrid 1951) 260-261.

El mal no es causa *per se* ni como materia, ni como forma, ni como fin, ni como agente, sino sólo causa accidental[29]. Ahora bien, el mal debe tener cierta causa, puesto que el que un ser decaiga de su natural y debida disposición no puede provenir sino de alguna causa que le aparte de su natural disposición[30]. Y como ser causa, dice el mismo texto, no conviene sino al bien, dado que nada tiene causa sino en cuanto ente y todo ente, en cuanto tal, es bueno, el mal ha de proceder del bien: el ser causa sólo puede convenir al bien; porque nada puede ser causa sino en cuanto que existe todo lo que existe, en cuanto tal, es un bien[31].

Algo causa otra cosa propia o impropiamente. Ahora bien, el mal no tiene causa *per se*[32]; sólo el bien tiene causa *per se*, que es el bien mismo. El bien, no obstante, no puede por sí mismo ser causa del mal, sino en cuanto es deficiente o en cuanto es agente *per accidens* de un producto colateral que cae fuera de la intención del agente, como se demuestra por lo siguiente[33]: *1)* Todo lo causado *per se* es por naturaleza o por arte. Pero el mal no es natural *(contra naturam esse)* ni producto del arte *(inartificiatum esse); 2)* Sólo lo directamente querido puede tener causa *per se*, pero el mal nunca es intencionado, porque todo lo que se quiere tiene razón de bien; *3)* El efecto propio de alguna causa conserva siempre cierta semejanza con la causa que lo provoca, pero el mal no se asemeja a ninguna causa (ser); *4)* Todo efecto propio de una causa guarda un orden determinado a ella, pero el mal es lo contrario del orden. En conclusión, el mal no tiene causa propia.

Por eso el mal no tiene causa formal, en tanto es privación de forma, ni siquiera final, pues todo fin es bueno y el mismo no ser de la privación en que consiste el mal no tiende a nada, es privación del orden al fin debido. Tiene causa material, el sujeto al que afecta, el soporte en el que se da. Tiene causa eficiente, pero no es una causa que propenda al mal, en la medida en que no hay ningún agente que produzca el mal intrínsecamente, por su misma naturaleza[34]. Los agentes naturales y voluntarios provocan las privaciones de ser a la vez que buscan y apetecen sus propios bienes *(concomitanter),* como consecuencia de sus acciones *(ex consequenti)* o al margen de su intención *(per accidens)*[35]. El mal, así, se urde en el universo, pero como un resultado, no como un fin, en la medida en que no es jamás querido por sí mismo. Dios, pues, no es causa deficiente que origine privaciones de ser. En todas sus especulaciones, Santo Tomás tiene extremo cuidado de exonerar por entero a la Causa primera. Todo emana de ella bajo el aspecto del bien, porque Dios está en todo y en todas partes es causa del ser. El no-ser que llamamos mal no se remonta, pues, al primer principio, *ergo* no hay causa primera del mal. Ahora bien, Dios, al crear naturalezas diversas,

---

[29] *Cont. Gent.* 3, 14.

[30] *Summa* 1 q.49 a.1: *Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem.*

[31] *Summa* 1-2 q.49 a.1; *Cont. Gent.* 3, 11: *Esse causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est.*

[32] *De Malo* q.1 a.3.

[33] *De Malo* q.1 a.3; *Cont. Gent.* 3, 4; *In De div. nom.* IV l.22.

[34] *Summa* 1 q.49 a.1.

[35] *Summa* 1 q.49 a.1.

con el fin de prodigar diferencias entitativas máximas, permite que exista el mal, indirectamente requerido para la perfección del universo, en el cual muchas naturalezas son privadas de su ser para dar paso a otras. Todas las creaturas, en su interacción, dan lugar a privaciones de ser. Así, «en el fuego hay privación de la forma de agua, pero esto no se requiere para la perfección del fuego, sino para la del agua, y por eso el fuego no es *per se* malo, sino que es malo para el agua» [36]. Ahora bien, esto no significa que para el Aquinate el mal sea un elemento del bien del universo. Lo que concurre al bien de éste son los bienes particulares que el mal ocasiona y de los cuales es condición. Así, Tomás corrige a Agustín, quien parecía querer integrar el mismo mal, como tal, en la belleza universal.

Por lo que concierne al hombre, a decir del Aquinate, el mal se revela bajo la forma de la pena y la culpa, es decir, del mal que padece la criatura racional, que es contrario a su voluntad, y del mal que hace, que es voluntario, respectivamente [37] manifestados bajo las formas del sufrimiento y de la muerte, por una parte, y bajo la del pecado por otra. Se justifica, en lo que concierne al dolor, por sus múltiples utilidades fisiológicas y morales; en lo que se refiere a la muerte, por las necesidades de la especie y por la vida eterna. Respecto al pecado, el único responsable es el libre albedrío, creado por Dios y, en esa medida, bueno. Sus desviaciones no proceden de la naturaleza, ni tampoco de las presiones exteriores, sino de su propia autonomía funcional. El pecado es el mal de la acción humana en cuanto humana, es decir, voluntaria y libre. En principio, toda acción tomada en sí es buena, como todo ser, y como manifestación de la vida. Pero como todo ser, y como la misma vida, la acción puede carecer de lo que debe tener. Y como la acción se caracteriza por los fines que persigue y que son su razón de ser, el defecto o culpa de la acción no puede ser más que su incapacidad de alcanzar este fin. Ahora bien, este defecto se produce cuando la voluntad escapa a su regla, que es la razón. ¿De dónde puede venir esta desviación? De la atracción de otro fin no subordinado a la primera y de la caída de la voluntad en este sentido. Lo que determina esta caída es solamente la voluntad, que es libre. Dios no es, pues, causa del pecado, como tampoco de ningún mal, aun cuando sea causa primera de la acción pecadora en su positividad, de igual modo que es causa primera de todo el resto. En este sentido, la sanción del mal moral, es decir, la pena, no se aplica a la acción misma, sino al agente: «la culpa es un mal de la acción, mientras que la pena es un mal del agente» [38]. «Dios es promotor de la pena, pero no puede ser promotor de la culpa» [39].

3. El texto de esta edición

El texto latino reproducido en este volumen es el de la Edición Leonina, pero adaptado a una ortografía más accesible a los no familia-

[36] *De Malo* q.1 a.1 ad 1.
[37] *De Malo* q.1 a.4 y 5.
[38] *De Malo* q.1 a.4.
[39] *De Malo* q.1 a.5.

rizados con los códices medievales. Prescindimos de los usos ortográficos seguidos en esa edición, por lo demás normativa, porque estamos ante un texto establecido a partir de las *peciae*, en las que ciertamente no se observaba una ortografía como la nuestra, pero tampoco tan uniforme como la reflejada en las páginas leoninas y que es la exigida por algunos paleógrafos puristas. Para elaborar las notas explicativas y las referencias textuales hemos contado con el excelente trabajo de los editores leoninos.

E L M A L

1. Si el mal es algo.
2. Si el mal está en el bien.
3. Si el bien es causa del mal.
4. Si el mal se divide convenientemente en culpa y pena.
5. Si la pena es mayor mal que la culpa.

ARTÍCULO 1

Si el mal es algo[1]

ARGUMENTOS por los que parece que sí. 1. Todo lo creado es algo. Pero el mal es algo creado, según Is 45,7: *Yo soy el Señor que hace la paz y crea el mal.* Luego el mal es algo.

2. Los dos contrarios son algo en la naturaleza, pues los contrarios se ponen en el mismo género[2]. Pero el mal es contrario al bien, según Eclo 33,15: *Contra el bien está el mal.* Luego el mal es algo.

3. Uno decía que el mal tomado en abstracto[3] no es contrario sino privación, en cambio el mal tomado en concreto es contrario y es algo.—

DE MALO

1. Utrum malum sit aliquid.
2. Utrum malum sit in bono.
3. Utrum bonum sit causa mali.
4. Utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam.
5. Quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an poena.

ARTICULUS PRIMUS

Quaestio est de malo, et primo quaeritur an malum sit aliquid. Et videtur quod sic. Omne enim creatum aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Is., c. LXV, 7: «Ego Dominus faciens pacem et creans malum». Ergo malum est aliquid.

2. Praeterea. Utrumque contrariorum est aliquid in natura, quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccli. XXXIII, 15: «Contra bonum malum». Ergo malum est aliquid.

3. Sed dicebat quod malum in abstracto acceptum non est contrarium sed privatio, sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium et est aliquid.—Sed

---

[1] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.34 a.2: *Cont. Gent.* 3 c.7, 8 y 9; *Summa* 1 q.48 a.1; *In De div. nom.* c.4 lect.14; *Comp. theol.* 1 c.115.

[2] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 10 c.10 (BK 1058a10-11); *Tópicos* 4 c.3 (BK 123b3). Véase la diferencia entre contradicción, privación, contrariedad y oposición relativa, en la introducción. N.B.: Las referencias a las obras de Aristóteles, cuando se citan obras no comentadas por Santo Tomás, recogen el libro y el capítulo de la edición de Bekker; cuando se citan obras comentadas, se expresa: libro (el del comentario a la obra de Santo Tomás), capítulo (el de la *Lectura* o *Sententia* de Santo Tomás) y, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición griega de Bekker, si la cita es de un texto literal.

[3] Esta división se encuentra en SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.34 a.2 q.3; cf. S. TH., *In Sent.* 2 d.34 a.2.

Por el contrario, una cosa no es contraria a otra según aquello en lo que convienen ambas, así lo negro no es contrario a lo blanco por ser color. Mas el mal coincide con el bien por lo que subyace al mismo mal, luego según eso el mal no es contrario al bien sino sólo según que es mal. Luego el mal en cuanto mal es algo.

4. También hay oposición de forma y de privación en las cosas naturales. Pero no decimos que el mal sea contrario al bien en las cosas naturales, sino sólo en las morales, porque el mal y el bien por ser contrarios tienen subordinados la virtud y el vicio[4]. Luego no se entiende que la contrariedad del mal y del bien se establezca por la oposición de la privación y del hábito.

5. Dionisio[5] y el Damasceno[6] dicen que el mal es como la tiniebla. Mas la tiniebla es contraria a la luz, como se dice en el II *De anima*[7]. Luego el mal es contrario al bien y no es sólo su privación.

6. Agustín[8] dice que lo que existe una vez nunca desaparece del todo[9]. Por tanto, si el sol ilumina el aire, esa luz producida en el aire no desaparecerá del todo; y no se puede decir que retorna a su principio, luego en el sujeto queda algo de ella, una como disposición imperfecta, que es lo que llamamos tiniebla. Luego la tiniebla es algo contrario a la luz y no simple privación. Y el mismo razonamiento vale para el mal y el bien. Luego el mal no es una simple privación de bien, sino su contrario.

7. En las cosas capaces de recibir privación y hábito, entre la privación y el hábito no hay término medio[10]. Pero entre el bien y el mal

contra. Nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit: nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo convenit malum cum bono; ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum. Malum ergo in quantum est malum est aliquid.

4. Praeterea. Oppositio formae et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus, quia malum et bonum secundum quod sunt contraria continent sub se virtutem et vitium. Ergo contrarietas mali et boni non intelligitur secundum oppositionem privationis et habitus.

5. Praeterea. Dionysius et Damascenus dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur II De anima. Ergo et malum contrariatur bono et non solum est eius privatio.

6. Praeterea. Augustinus dicit quod illud quod semel est nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aer illuminatur a sole, illud lumen causatum in aere non totaliter desinit esse; nec potest dici quod recolligatur in suo principio; ergo remanet in subiecto aliquid eius, quod est sicut dispositio imperfecta, et hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, et non privatio sola. Et eadem ratio est de malo et bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

7. Praeterea. Inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquid medium nec omnia sunt bona et mala, ut dicitur in

---

[4] Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* c.11 (BK 14a23).
[5] *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,732D.
[6] *De fide orth.* 2 c.4: MG 94,876A.
[7] ARISTÓTELES, c.14 (BK 418b18).
[8] *De moribus Eccl.* 2 c.7: ML 32,1349.
[9] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.13 c.5; *Summa fr. Alexandri* 1-2, n.263 (p.323); SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.13, dubium 2.
[10] Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* c.10 (BK 12b26-32).

hay algo intermedio y las cosas no son todas buenas y malas, como se dice en las *Categorías*[11]. Luego el bien y el mal no se oponen como privativamente opuestos, sino como contrarios[12] entre los que sí puede haber término medio. Y así, el mal es algo.

8. Todo lo que corrompe obra[13]. Pero el mal en cuanto mal corrompe, como afirma Dionisio en el c. 4 *De divinis nominibus*[14]. Luego el mal en cuanto mal obra. Pero sólo obra lo que es algo[15]. Luego el mal en cuanto mal es algo.

9. Uno decía que corromper no es hacer, sino una falta de acción.—Por el contrario, la corrupción es movimiento o mutación[16]. Luego corromper es mover; pero mover es hacer; luego corromper es hacer.

10. Se da corrupción natural igual que se da generación[17], así dice el Filósofo en el V de la *Física*[18]. Pero en todo movimiento natural hay algo hacia lo que tiende directamente la naturaleza de lo que mueve[19]; luego en la corrupción hay algo hacia lo que tiende directamente la naturaleza de lo que corrompe. Ahora bien, como observa Dionisio[20], lo propio del mal es corromper. Luego el mal tiene una naturaleza que tiende a algún fin.

Praedicamentis. Ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quae potest esse medium. Et sic malum aliquid est.

8. Praeterea. Omne quod corrumpit, agit. Sed malum in quantum malum corrumpit, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus. Ergo malum in quantum malum agit. Sed nihil agit nisi in quantum est aliquid. Ergo malum in quantum malum est aliquid.

9. Sed dicebat quod corrumpere non est agere sed defectus actionis.—Sed contra. Corruptio est motus vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

10. Praeterea. invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit Philosophus V Physicorum. Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura moventis; ergo in corruptione est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius dicit. Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

---

[11] ARISTÓTELES, c.10 (BK 12a16-17).

[12] Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* c.10 (BK 11b18); *Metafísica* 5 c.12 (BK 1018a20), 10 c.6 (BK 1055a33).

[13] Cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 2 tr.13 c.2 obi.3 (f.67rb) y *Summa fr. Alexandri* 2-2 n.1 (p.2).

[14] § 20: MG 3,717B.

[15] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 3 c.4 (BK 402a11); AVERROES, *In Phys.* 3 comm.17 (IV,92D); *In De anima* 3 comm.4 (VI-1,137F; Crawford 384).

[16] Según las categorías de la sustancia, la cualidad, la cantidad y el lugar se producen cambio y movimiento. Así tenemos el cambio según la sustancia, por el que la esencia comienza a ser o deja de ser: es la generación y la corrupción; el cambio según la cualidad o alteración, que implica la pérdida de una cualidad anterior para ganar una nueva; el cambio, según la cantidad, es decir, crecimiento y disminución; y finalmente el cambio según el lugar, que es el desplazamiento. Las seis especies de movimiento están descritas en ARISTÓTELES, *Categ.* 14 (BK 15a13-17).

[17] Cf S. TH., *Cont. Gent.* 3 c.5 obi.3.

[18] C.2 (BK 225a12-20).

[19] Los cambios y los movimientos son naturales cuando están en movimiento hacia sus lugares propios, lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo, en razón de una tendencia o una determinación natural, o forzados, es decir, contrarios a la naturaleza, cuando las cosas que son movidas por otras están en movimiento hacia lugares opuestos al que propiamente ocuparían. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* IV, 8 (BK 215a1-6). «Violento» y «contra natura» significan lo mismo según *De caelo* III c.2 (BK 300a23).

[20] *De div. nom.* c.4 § 20: MG 3,717B.

11. Lo que no es algo no puede ser género, porque no hay especies de lo no ente, como dice el Filósofo[21]. Pero el mal es género, pues se lee en las *Categorías*[22] que el bien y el mal no están en un género sino que son géneros de otras cosas. Luego el mal es algo.

12. Lo que no es algo no puede ser diferencia constitutiva de nada[23], porque toda diferencia es uno y es algo, como se dice en el III de la *Metafísica*[24]. Pero el bien y el mal son diferencias constitutivas de virtud y de vicio. Luego el mal es algo.

13. Lo que no es algo no puede aumentar ni disminuir[25]. Pero el mal aumenta y disminuye, pues es mayor mal el homicidio que el adulterio. Y no puede decirse que digamos mayor mal porque corrompe más cantidad de bien, porque la corrupción del bien es efecto del mal, y las causas no aumentan ni disminuyen por los efectos, sino al revés. Luego el mal es algo.

14. Lo que tiene ser por su posición en un lugar, es algo. Pero así es el mal, pues dice Agustín que *el mal colocado en su lugar hace resaltar más brillantemente el bien*[26]. Y no puede decirse que este ser debamos entenderlo del mal por la parte del bien en que radica, porque el mal hace resaltar el bien por su oposición con él, ya que *los opuestos resaltan más colocados juntos*[27]. Luego el mal en cuanto mal es algo.

15. Dice el Filósofo en el V de la *Física*[28] que todo cambio es de sujeto a sujeto o de sujeto a no sujeto o de no sujeto a sujeto, y llama su-

11. Praeterea. Quod non est aliquid, non potest esse genus: quia non entis non sunt species, ut dicit Philosophus. Sed malum est genus: dicitur enim in Praedicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

12. Praeterea. Quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicuius: quia omnis differentia est unum et ens, ut dicitur in III Metaphysicae. Sed bonum et malum sunt differentiae constitutivae virtutis et vitii. Ergo malum est aliquid.

13. Praeterea. Illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. Sed malum intenditur et remittitur: maius enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur maius malum in quantum corrumpit plus de bono, quia corruptio boni est effectus mali, causa autem non intenditur et remittitur propter effectum, sed e converso. Ergo malum est aliquid.

14. Praeterea. Omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est huiusmodi: dicit enim Augustinus, quod «malum suo loco positum eminentius commendat bonum». Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est, quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod 'opposita iuxta se posita magis elucescunt'. Ergo malum in quantum est malum est aliquid.

15. Praeterea. Philosophus «dicit» in V Physicorum quod omnis mutatio est ex subiecto in subiectum vel ex subiecto in non subiectum vel ex non subiecto in subiectum, et nominat subiectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur

---

[21] *Tópicos* 4 c.6 (BK 128b9).
[22] ARISTÓTELES, c.11 (BK 14a23-25).
[23] Cf. PORFIRIO, *Isagoge*, De differentia (Minio-Paluello 16); PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.2 n.13 (De Rijk 21).
[24] ARISTÓTELES, c.8 (BK 998b26).
[25] Cf. SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.34 a.2 q.3 sed c.4.
[26] *Enchiridion* c.11: ML 40,236; CCL 46,53. Cf. S. TH., *Summa* 1 q.48 a.1 obi.5.
[27] Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 3 c.17 (BK 1418b3-4).
[28] C.2 (BK 225a37).

jeto al que señala una afirmación. Ahora bien, cuando alguien cambia de bien a mal, no cambia de sujeto a no sujeto ni de no sujeto a sujeto, porque estos cambios son generación y corrupción; luego cambia de sujeto a sujeto. Y así parece que el mal es algo que existe afirmativamente.

16. Dice el Filósofo en I *De generatione*[29] que la corrupción de una cosa es la generación de otra. Pero el mal en cuanto mal es corruptivo, según Dionisio en el cap. 4 *De divinis nom.*[30]; luego el mal en cuanto mal es generativo de algo. Y así es necesario que sea algo, porque todo lo que es generado es generado por algo.

17. El bien tiene razón de apetecible, porque el bien es lo que todas las cosas apetecen, como se dice en el I de la *Ética*[31], y por la misma razón el mal tiene razón de rechazable. Ahora bien, sucede que algo con connotación negativa es apetecido naturalmente y otra cosa con connotación afirmativa es también naturalmente rechazada; por ejemplo, la oveja rechaza naturalmente la presencia del lobo y apetece su ausencia[32]. Luego algo no es mejor que el mal.

18. La pena en cuanto pena es justa, y lo que es justo es bueno[33]; luego la pena en cuanto pena es algo bueno. Pero la pena en cuanto pena es algo malo, pues el mal se divide en pena y culpa[34]. Luego algo malo en cuanto tal es bueno; pero todo lo bueno es algo; luego el mal en cuanto mal es algo.

19. Si la bondad no fuera algo, no habría nada bueno; luego, de igual modo, si la maldad no es algo, no hay nada malo. Pero consta que hay muchas cosas malas. Luego la maldad es algo.

de bono in malum, non mutatur de subiecto in non subiectum, neque de non subiecto in subiectum; quia hae mutationes sunt generatio et corruptio; ergo mutatur de subiecto in subiectum. Et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

16. Praeterea. Philosophus <dicit> in I De generatione quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum in quantum malum est corruptivum, secundum Dionysium IV cap. De divinis nominibus; ergo malum in quantum malum est generativum alicuius. Et ita oportet quod sit aliquid, quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

17. Praeterea. Bonum habet rationem appetibilis, quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethicorum; et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter et aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur, sicut ovis naturaliter fugit praesentiam lupi et appetit eius absentiam. Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

18. Praeterea. Poena, in quantum poena est iusta, et quod iustum est, bonum est; ergo poena, in quantum poena, est aliquid bonum. Sed poena, in quantum poena, est aliquid malum: dividitur enim malum per poenam et culpam. Ergo aliquod malum in quantum huiusmodi est bonum; sed omne bonum est aliquid. Ergo malum in quantum est malum est aliquid.

19. Praeterea. Si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum; ergo similiter, si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

---

[29] C.7 (BK 318a23).
[30] § 20: ML 3,717B.
[31] ARISTÓTELES, c.1 (BK 1094a2-3).
[32] Cf. AVICENA, *De anima* 1 c.5 (f.5raC; Van Riet 86); 4 c.1 (f.17vaB; Van Riet 7); 4 c.3 (f.19rbA; Van Riet 38).
[33] Cf. AGUSTÍN, *De lib. arb.* c.18 n.51: ML 32,1296; CCL 29,305; CSEL 74,132.
[34] Cf. Ps. AGUSTÍN, *De fide ad Petrum* c. 21 n.64: ML 40,773 = FULGENCIO PL 65,700A; CCL 91A,751. Otras divisiones del mal, más adelante a.4 obi.13.

20. Uno decía que el mal no es ente natural ni moral, sino de razón.—Por el contrario, el Filósofo dice en el VI de la *Metafísica* [35] que el bien y el mal están en las cosas, mientras que la verdad y la falsedad están en el entendimiento. Luego el mal no es únicamente ente de razón [36], sino que es algo en las cosas naturales.

PERO EN CONTRA está que Agustín dice en el XI de *La ciudad de Dios* [37] que el mal no es una naturaleza, sino el nombre que recibe la falta de bien.

2. Se dice en Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por él.* Pero el mal no ha sido hecho por el Verbo, como dice Agustín [38]. Luego el mal no es algo.

3. Allí mismo [39] continúa: *Sin él se hizo la nada*, es decir el pecado, *porque el pecado es nada, y en nada se tornan los hombres cuando pecan,* como dice la Glosa [40] en el mismo lugar. Y por la misma razón, todo pecado es nada. Luego el mal no es algo.

RESPUESTA. Hay que decir que del mal, como de lo blanco, hablamos en dos sentidos. En uno, llamamos blanco al sujeto de la blancura; en el otro, llamamos blanco a lo que es blanco en cuanto que es blanco, es decir, al accidente. Lo mismo ocurre con mal, en un sentido podemos entenderlo como el sujeto del mal, y éste es algo; en el otro sentido, podemos pensar en el mal en sí mismo, y esto no es algo, sino la privación de un bien particular.

Para verlo con claridad hay que advertir que el bien propiamente dicho es algo por cuanto es apetecible, ya que, según el Filósofo en I de

20. Sed dicebat, quod malum non est ens naturae aut moris, sed ens rationis.—Sed contra est quod Philosophus dicit in VII Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu. Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XI de civitate Dei quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

2. Praeterea. Ioan. I, 3, dicitur: «Omnia per ipsum facta sunt». Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit. Ergo malum non est aliquid.

3. Praeterea. Ibidem subditur: «Sine ipso factum est nihil», id est peccatum: «quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant», ut dicit Glossa ibidem; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

RESPONSIO. Dicendum, quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo album dicitur id quod est album in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid in quantum est appetibile: nam secundum Philosophum in I Ethicorum optime definierunt bonum

---

[35] C.4 (BK 1027b25-27).

[36] Ente de razón *(ens rationis),* en la filosofía escolástica, es aquel que posee ser objetivo sólo en el entendimiento.

[37] C.9: ML 41,325; CCL 48,330; CSEL 40-1,525; BAC XVI,700.

[38] *In Ioh. ev.* tr.1 c.1 n.13: ML 35,1385; CCL 36,7 y *Glossa ord.* in Joh. 1,3.

[39] Jn 1,3.

[40] *Glossa ord.* in I Cor. 8,4: ML 114,532C; cf. AGUSTÍN, *In Ioh. ev.* tr.1 c.1 n.13: ML 35,1385; CCL 36,7.

la *Ética*[41], definieron espléndidamente el bien quienes dijeron que el bien es lo que todas las cosas apetecen. Ahora bien, el mal es lo que se opone al bien, por eso es necesario que el mal sea lo que se opone a lo apetecible en cuanto tal; y esto es imposible que sea algo. Lo podemos explicar por tres razones.

Primero, porque lo apetecible tiene razón de fin y el orden de los fines es como el orden de los agentes, pues cuanto más universal y superior es un agente, el fin por el que actúa el agente es un bien más universal, porque todo agente obra por un fin[42] y por algún bien. Esto lo apreciamos claramente en las cosas humanas, pues el gobernador de una ciudad intenta un bien particular, el bien de la ciudad, mientras que el rey, que es superior al gobernador, intenta un bien universal, la paz de todo el reino. Así pues, dado que no se puede proceder al infinito en las causas agentes[43], sino que es necesario llegar a un principio único que sea la causa universal del ser, también es necesario que haya un bien universal al que sean reducidos todos los demás bienes. Esto no puede ser otra cosa que el mismo agente primero y universal, pues, como lo apetecible mueve al apetito y es necesario que el primer motor no sea movido[44], es necesario que el agente primero y universal sea el apetecible primero y universal, esto es, el bien primero y universal, pues todo obra por apetito de sí mismo. Por consiguiente, igual que es necesario que cuanto hay en las cosas provenga de una causa primera y universal del ser, es necesario que cuanto hay en las cosas provenga de un bien primero y universal. Ahora bien, lo que proviene del bien primero y uni-

dicentes quod bonum est quod omnia appetunt. Malum autem dicitur id quod opponitur bono; unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili in quantum huiusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid. Quod triplici ratione apparet.

Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis, ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit est universalius bonum: nam omne agens agit propter finem et propter aliquod bonum. Et hoc manifeste apparet in rebus humanis: nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare quod est civitatis bonum, rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum igitur in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquid universale bonum in quod omnia bona reducantur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens: quia, cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum, necesse est quod primum et universale agens sit ipsum primum et universale appetibile, id est primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut igitur quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi, ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono non potest esse nisi bonum particulare tantum, sicut quod provenit a prima et universali

---

[41] C.1 (BK 1094a2-3).

[42] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 2 c.8 (BK 196b21-22); S. TH., *Summa* 1-2 q.1 a.2 sed c.

[43] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 2 c.2 (BK 994a1ss); S. TH., *Summa* 1 q.46 a.2 obi.7. El *progressus in infinitum* expresa la idea de un proceso indefinido, carente de fin, en el que hay infinitos términos y no se encuentra un punto de partida que fundamente la serie consecuente. Tal sucede de modo eminente en las relaciones causales: si no hay una causa primera es imposible no sólo explicar un proceso causal, sino que este mismo se dé.

[44] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 8 c.12 (BK 258b11-12); S. TH., *In Phys.* 3 lect.2 n.6. ARISTÓTELES, *Metafísica* 11 (= 12) c.6 (BK 1072a25).

versal sólo puede ser un bien particular, igual que lo que proviene de la causa primera y universal es un ente particular. Por tanto, es necesario que lo que es algo en las cosas sea un bien particular, por eso no puede oponerse al bien por el simple hecho de ser. Resulta, en consecuencia, que el mal en la medida que es mal no es algo en las cosas, sino que es la privación, inherente a un bien particular, de un bien particular.

En segundo lugar, se explica porque lo que hay en las cosas tiene la inclinación y el apetito de lo que le es conveniente, y lo que tiene razón de apetecible tiene razón de bien; por consiguiente, lo que hay en las cosas tiene conveniencia con algún bien. Pero el mal en cuanto tal no conviene con el bien sino que se opone a él; por tanto, no es algo en las cosas. Si el mal, en cambio, fuera una cosa, no apetecería nada y nada lo apetecería a él y, por consiguiente, no tendría ninguna acción ni ningún movimiento, porque nada obra ni se mueve sin el apetito de un fin.

Finalmente, se explica porque el mismo ser tiene razón de apetecible en gran medida, por eso vemos que todo desea por naturaleza conservar su ser y rehúye las cosas que pueden destruirlo, y las rechaza con todas sus fuerzas; así pues, el ser en cuanto es apetecible es bueno. Por consiguiente, es necesario que el mal, que se opone radicalmente al bien, se oponga también a lo que es ser. Y lo que se opone a lo que es ser no puede ser algo.

Digo, en consecuencia, que lo que es el mal no es algo, pero que sí es algo aquello a lo que le ocurre el mal, por cuanto el mal priva sólo de un bien particular; por ejemplo, el ser ciego no es algo, pero a quien le sucede ser ciego sí es algo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Se dice que algo es malo de dos modos: absoluta y relativamente. Se dice que es absolutamente malo lo que es malo *per se*, y consiste en privar de un bien particular que es

causa essendi est aliquod particulare ens. Omne igitur quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum; unde non potest secundum id quod est bono opponi. Unde relinquitur quod malum secundum quod est malum non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens.

Secundo hoc idem apparet <ex hoc> quod quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicuius sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid igitur est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono; malum autem in quantum huiusmodi non convenit cum bono sed opponitur ei; malum igitur non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret nec ab aliquo appeteretur, et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum, quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis.

Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse et refugit destructiva sui esse et eis pro posse resistit; sic igitur ipsum esse in quantum est appetibile est bonum. Oportet igitur quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse non potest esse aliquid.

Unde dico quod id quod est malum non est aliquid, sed id cui accidit esse malum est aliquid, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum, sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse est aliquid.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpli-

debido para su perfección; por ejemplo, la enfermedad es un mal del animal porque le priva del equilibrio de humores[45] que se requiere para el ser perfecto del animal. Decimos, en cambio, que algo es malo relativamente porque no es malo *per se*, sino que lo es para alguna cosa, precisamente porque no priva de un bien que sea debido para su perfección, sino de algo requerido para la perfección de otra cosa; por ejemplo, en el fuego hay privación de la forma de agua, pero esto no se requiere para la perfección del fuego, sino para la del agua, y por eso el fuego no es *per se* malo, sino que es malo para el agua. De un modo semejante el orden de la justicia tiene asociada la privación de un bien particular de algún pecador, por cuanto el orden de la justicia requiere que el pecador sea privado de un bien que apetece. Así, por tanto, la pena es buena absolutamente, pero es mala para éste en concreto. Y decimos que Dios crea este mal y, sin embargo, hace la paz, porque para la pena no coopera el apetito del pecador, mientras que para la paz coopera el apetito de quien recibe la paz; y crear, efectivamente, es hacer algo sin presuponer nada. Así queda claro que decimos que el mal no ha sido creado en cuanto que es malo, sino en cuanto que es de suyo bueno y relativamente malo.

2. El bien y el mal se oponen propiamente como la privación y el hábito porque, como señala Simplicio en *Commentum Praedicamentorum*[46], llamamos contrarias a las cosas que son algo según la naturaleza, como caliente y frío, blanco y negro; mientras que aquellas cosas de las que una existe según la naturaleza y la otra es un retirarse de la naturaleza no se oponen propiamente como contrarias, sino como la privación y el hábito. Pero hay dos clases de privación: una que consiste en haber sido privado, como la ceguera y la muerte, y otra que consiste en estar

citer malum quod est secundum se malum; hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis quia privat aequalitatem humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius, quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei: sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae; unde ignis non est secundum se malus sed est malus aquae. Similiter autem ordo iustitiae habet adiunctam privationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiae hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic igitur poena ipsa est bona simpliciter sed est mala huic. Et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere: quia ad poenam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis; creare autem est aliquid facere nullo praesupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum non in quantum est malum sed in quantum est simpliciter bonum et secundum quid malum.

2. Ad secundum dicendum quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit in Commento Praedicamentorum, illa proprie dicuntur contraria, quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed illa quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed

[45] Sobre el equilibrio de humores: cf. AVERROES, *Metafísica* 5 comm.25 (VIII,133H) y MAIMÓNIDES, *Dux neutrorum*, 3 c.11 (Justiniani f.75v).

[46] *In Praed. Aristotelis* c.11 (Kalbfleisch p.417,8ss; Pattin 572).

siendo privado, como la enfermedad, que es el camino a la muerte, o como la oftalmía, que es camino a la ceguera. Y este tipo de privaciones se llaman contrarias en cuanto que retienen algo de lo que se está privando y, así, decimos que el mal es contrario porque no priva de todo el bien, sino que algo de bien permanece.

3. Si lo negro no retuviera algo de la naturaleza del color no podría ser contrario de lo blanco, porque es necesario que el contrario esté en el mismo género[47]. Por tanto, aunque eso en lo que conviene lo blanco con lo negro no baste para la razón de contrariedad, sin ello no podría haber contrariedad; e igualmente, aunque aquello en lo que conviene el mal con el bien no sea suficiente para la razón de contrariedad, sin ello no podría haber contrariedad.

4. Decimos que el mal es más contrario al bien en las cosas morales que en las naturales precisamente porque las morales dependen de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien y el mal. Ahora bien, todo acto recibe el nombre y la especie del objeto[48]. Así, por tanto, el acto de la voluntad que se dirige al mal recibe el nombre y la razón de malo, y este mal es propiamente contrario al bien. Y esta contrariedad pasa de los actos a los hábitos por cuanto los actos y los hábitos se asemejan.

5. La tiniebla no es lo contrario a la luz, sino su privación. Pero Aristóteles emplea con frecuencia el nombre de contrario por el de privación, porque él mismo dice que la privación es de algún modo lo contrario[49], y que la primera contrariedad es la privación y la forma[50].

6. Cuando llega la tiniebla, no permanece nada de luz, sino únicamente la potencia para la luz, y esta potencia es sólo el sujeto de la

duplex est privatio: una quidem quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; alia vero quae est in privari, ut aegritudo quae est via in mortem, et ophthalmia, quae est via in caecitatem. Et huiusmodi privationes interdum dicuntur contrariae, in quantum adhuc aliquid retinent de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono remanet.

3. Ad tertium dicendum quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo, quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet igitur hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter, licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest.

4. Ad quartum dicendum quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent, voluntatis autem obiectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab obiecto. Sic igitur actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali; et hoc malum contrariatur proprie bono. Et haec contrarietas ex actibus in habitus transit, in quantum actus et habitus similantur.

5. Ad quintum dicendum quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio. Sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma.

6. Ad sextum dicendum quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine, sed remanet solum potentia ad lumen, quae non est aliquid tenebrae sed subiectum eius.

---

[47] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 10 c.10 (BK 1058a10-11); *Tópicos* 4 c.3 (BK 123b3).
[48] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.6 (BK 415a18-20); S. TH., *In Sent.* 1 d.48 a.2 obi.2.
[49] *Física* 5 c.2 (BK 225b3-4); *Metafísica* 11 c.11 (BK 1068a5-6).
[50] *Metafísica* 10 c.6 (BK 1055a33); S. TH., *Summa* 1 q.48 a.1 ad 1.

tiniebla, pues así antes de que llegue a iluminarse el aire está sólo en potencia para la luz. Y, hablando con propiedad, la luz ni existe ni se hace ni se corrompe, sino que decimos que el aire iluminado existe, se hace y se corrompe según la luz.

7. Como dice Simplicio en el *Commentum Praedicamentorum*[51], entre el bien y el mal que se aprecia en las cosas morales hay algo intermedio, por ejemplo, el acto indiferente es intermedio entre el acto vicioso y el virtuoso.

8. Tomando el mal en abstracto, decimos que el mal mismo corrompe, no de un modo activo sino formal, es decir, en cuanto es la corrupción de un bien; por ejemplo, también decimos que la ceguera corrompe la vista por cuanto es su corrupción o privación. Pero si consideramos el mal absolutamente, esto es, el mal *per se*, éste ciertamente corrompe, es decir, lleva lo corrompido a acto y a efecto deshaciendo[52], no haciendo, es decir, por defecto de la virtud activa, como el semen indigesto falla en la generación y produce un parto monstruoso[53], que es corrupción del orden natural. Lo que no es absolutamente ni *per se* malo, en cambio, con su virtud activa perfecta produce corrupción relativa, no absoluta.

9. Corromper formalmente no es mover ni hacer sino ser corrompido, mas corromper activamente es mover y hacer, pero de modo que cuanto hay allí de acción o de moción pertenece a la virtud del bien, y lo que hay de defecto pertenece al mal en cualquiera de sus acepciones; por ejemplo, lo que hay en la claudicación de movimiento procede de la capacidad de andar, la falta de rectitud proviene de la torcedura de la tibia[54], y

Sic enim antequam illuminaretur aer erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur, sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen.

7. Ad septimum dicendum quod sicut Simplicius dicit in Commento Praedicamentorum, inter malum et bonum secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium, sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum et virtuosum.

8. Ad octavum dicendum quod malum abstracte accipiendo, id est hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni, sicut et caecitas dicitur corrumpere visum in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio. Sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptum ducit in actum et effectum, non agendo, sed deagendo, id est per defectum activae virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, quae est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam perfectam corruptionem facit, non simpliciter sed alicuius.

9. Ad nonum dicendum quod corrumpere formaliter non est movere nec agere sed corruptum esse, corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni, quod autem est ibi de defectu pertinet ad malum qualitercumque accipiatur: sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva, defectus autem rectitudinis est ex tibiae curvitate; et ignis

---

[51] *In Praed. Aristotelis* (Kalbfleisch p.386,24-26; Pattin II,527).

[52] Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* 2 tr.13 c.2 ad 2 (f.67rb).

[53] Aristóteles, *Física* 2 c.14 (BK 199b3-7) según la interpretación de Averroes *(In Phys.* 2 comm.82 [IV 80B]), como advierte Santo Tomás en *De malo* q.16 a.6.

[54] Cf. San Agustín, *De perf. iust. hom.* c.2: ML 44,294; CESEL 42,5. Cf. S. Th., *De verit.* q.24 a.12 obi.4.

el fuego produce fuego en cuanto que tiene forma de fuego, pero corrompe al agua por cuanto a su forma le añade la privación.

10. No puede ser natural la corrupción producida por un mal absoluto y *per se*, sino que procede más bien de la casualidad. En cambio, la corrupción que procede de un mal relativo sí puede ser natural, por ejemplo, que el fuego corrompa al agua. Según esto, lo que intenta es un bien absoluto, la forma de fuego, porque lo que intenta principalmente es el ser del fuego generado y secundariamente el no ser del agua, por cuanto es necesario para el ser del fuego.

11. Esas palabras del Filósofo tienen una dificultad: si el bien y el mal no están en un género sino que son géneros, se acaba la distinción de los diez predicamentos. Por eso, como dice Simplicio en el *Commentum Praedicamentorum*[55], algunos intentaron solucionarlo diciendo que las palabras del Filósofo hay que entenderlas en el sentido de que el bien y el mal son géneros de contrarios, de la virtud y del vicio, pero no están en un género contrario sino en la cualidad. Pero esta explicación no parece correcta, porque este tercer miembro no difiere del primero que pone: que algunas cosas contrarias están en un único género. Por eso Porfirio[56] dijo que algunos contrarios son unívocos y éstos están en un único género próximo, como blanco y negro en el género del color, que es el primer miembro de la división puesta por Aristóteles[57], o en géneros contrarios próximos, como la castidad y la impudicia, que están en la virtud y el vicio, que es el segundo miembro[58]. Otros contrarios, en cambio, son equívocos como el bien, que comprende todos los géneros igual que el ente, y lo mismo el mal. Por eso dijo que el bien y el mal no estaban ni en un único género ni en muchos, sino que ellos mismos

generat ignem in quantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam in quantum huic formae adiungitur talis privatio.

10. Ad decimum dicendum quod corruptio quae est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quae est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam. Et tunc id quod intendit est bonum simpliciter, scilicet forma ignis, quod autem intenditur principaliter est esse ignis generati et secundario non esse aquae, in quantum ad esse ignis requiritur.

11. Ad undecimum dicendum quod verbum illud Philosophi difficultatem habet: quia, si malum et bonum non sunt in genere sed sunt genera, cassatur decem praedicamentorum distinctio. Et ideo, ut Simplicius dicit in Commento Praedicamentorum, quidam solventes dixerunt quod verbum Philosophi sic est intelligendum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario sed in qualitate. Sed expositio haec non videtur conveniens, quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicet quod quaedam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit quod contrariorum quaedam sunt univoca; –et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positae, vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia, quae sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum–; quaedam vero sunt aequivoca, sicut bonum, quod circuit omnia genera sicut et ens, et similiter malum. Et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in

[55] *In Praed. Aristotelis* (Kalbfleisch p.414,26ss; Pattin II,569).
[56] Cf. SIMPLICIO, *In Praed. Aristotelis* (Kalbfleisch p.414,33ss; Pattin II,569).
[57] Cf. *Categorías* c.11 (BK 14a19-25).
[58] Cf. ibid. (BK 14a20).

eran géneros, en la medida que podemos llamar géneros a lo que trasciende los géneros, como el ente y el uno. Jámblico[59], por su parte, da otras dos soluciones: *a)* decimos que el bien y el mal son géneros de contrarios por cuanto uno de todos los contrarios es defectivo respecto al otro, como lo negro respecto a lo blanco y lo amargo respecto a lo dulce; y así todos los contrarios se reducen de algún modo al bien y al mal, puesto que todo defecto pertenece a la razón de mal. Por eso en el I de la *Física*[60] se dice que los contrarios se relacionan siempre entre sí como lo mejor y lo peor. *b)* Aristóteles dijo esto según la opinión de Pitágoras [61], que afirmó que había dos clases de cosas, unas incluidas en el bien y las otras en el mal. Muchas veces también se utilizan en lógica ejemplos no verdaderos según la propia opinión, pero probables según la de otros [62]. Y así queda claro por lo que llevamos dicho que no hay que afirmar que el mal sea algo.

12. El bien y el mal sólo son diferencias en las cosas morales, en las que el mal se dice positivamente que es algo porque el acto de voluntad es calificado como malo por lo querido, aunque el mal mismo sólo puede ser querido bajo la razón de bien.

13. No decimos que una cosa es peor que otra por su proximidad a algo sumamente malo o por su diversa participación de una forma, igual que se dice que algo es más o menos blanco según su diversa participación de la blancura; sino que se dice que algo es más o menos malo según que está más o menos privado de un bien formalmente, no efectivamente. Por ejemplo, decimos que el homicidio es mayor pecado que el adulterio, no porque corrompa más el bien natural del alma, sino porque quita más bondad al acto, pues el homicidio se opone

pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Iamblicus vero ponit duas alias solutiones. Quarum una est quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, in quantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde et in I Physicorum dicitur quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et peius. Alia solutio est quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem Pythagorae, qui posuit duos ordines rerum: quorum unus comprehenditur sub bono et alius sub malo. Multoties etiam in logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam sed probabilibus secundum aliorum opinionem. Et sic patet secundum praedicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

12. Ad duodecimum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiae nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a volito, licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni.

13. Ad tertium decimum dicendum quod unum dicitur magis malum altero non per accessum ad aliquid summe malum vel per participationem diversam alicuius formae, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis; sed dicitur aliquid magis vel minus malum secundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective sed formaliter. Homicidium enim dicitur maius peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animae,

---

[59] Cf. SIMPLICIO, *In Praed. Aristotelis* (Kalbfleisch p.415,20-34; Pattin II,570).
[60] Cf. ARISTÓTELES, c.10 (BK 189a3-4)
[61] Cf. SIMPLICIO, *In Praed. Aristotelis* (Kalbfleisch p.415,30-34; Pattin II,570).
[62] Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* 1 c.14 (BK 105b30-31).

más que el adulterio al bien de la caridad que debe informar los actos virtuosos.

14. Nada impide que el mal tenga posición en un lugar por lo que conserva de bien, y que haga resaltar el bien con su contraste porque es mal.

15. El sujeto que se muestra con una afirmación no sólo es contrario sino también privación, pues dice el Filósofo allí mismo[63] que alguna privación se muestra con una afirmación, desnudo por ejemplo. Y además nada impide decir que el paso de bien a mal es una corrupción, de modo que se puede decir que hay cambio de sujeto a no sujeto. No obstante, cuando un hombre cambia de la bondad de la virtud a la maldad hay movimiento de una cualidad a otra, como es claro por lo dicho antes.

16. Como resolvió Dionisio[64], el mal es corruptivo en cuanto es mal, pero no es generativo en cuanto es mal sino en cuanto conserva algo de bien.

17. Sólo se apetece un no ser cuando mediante el no ser se conserva el ser propio, como la oveja desea la ausencia del lobo por la conservación de la propia vida, y sólo evita la presencia del lobo porque es perjudicial para su vida. De esto se desprende que el ente es apetecido por sí mismo y es rechazado por accidente; en cambio, el no ser es rechazado por sí mismo y es apetecido por accidente. Y por eso, el bien en cuanto bien es algo, mientras que el mal en cuanto mal es privación.

18. La pena en cuanto que es pena es un mal particular, en cuanto que es justa es un bien absolutamente. Ahora bien, nada impide que un

sed quia magis removet bonitatem ipsius actus: plus enim contrariatur caritatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium quam adulterium.

14. Ad quartum decimum dicendum quod nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, et quod commendet bonum sua oppositione in quantum est malum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod subiectum quod est affirmatione monstratum non solum est contrarium sed etiam privatio: dicit enim Philosophus ibidem quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum. Et praeterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quandam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subiecto in non subiectum. Cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per praemissa.

16. Ad sextum decimum dicendum quod, sicut Dionysius solvit, malum est corruptivum in quantum est malum, generativum autem non est in quantum malum, sed in quantum retinet aliquid de bono.

17. Ad septimum decimum dicendum quod non esse nunquam appetitur nisi in quantum per aliquod non esse conservatur proprium esse, sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriae vitae, nec praesentiam lupi refugit nisi in quantum est suae vitae corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per se ipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens. Et ideo bonum, in quantum bonum, est aliquid, malum autem in quantum malum est privatio.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod poena in quantum est poena est malum alicuius, in quantum est iusta est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est

---

[63] *Física* 5 c.2 (BK 225b3-5).

[64] *De div. nom.* c.4 § 20: ML 3,717B.

bien absoluto sea un mal particular, como la forma de fuego es un bien absolutamente, pero es un mal para el agua.

19. Ente se dice de dos maneras[65]: *a)* significando una naturaleza de los doce géneros, y así ni el mal ni ninguna privación es ente ni algo; *b)* respondiendo a la pregunta de si existe, y así el mal existe y la ceguera existe. Ahora bien, el mal no es algo, porque ser algo no significa sólo que responde a la pregunta de si existe, sino también a la pregunta sobre qué es[66].

20. En efecto, el mal está en las cosas como privación, no como algo real, en cambio en la razón está como algo entendido; y, por eso, puede decirse que el mal es ente de razón y no real, porque en el entendimiento es algo, pero en la realidad no. Y este mismo ser entendido, por lo que decimos que algo es ente de razón, es un bien, pues es un bien que algo sea entendido.

Artículo 2

Si el mal está en el bien[67]

Argumentos por los que parece que no. 1. Dice Dionisio en el capítulo 4 del *De divinis nominibus*[68] que el mal ni es un existente ni está en los existentes. Y esto lo demuestra porque todo lo existente es bueno, pero el mal no se da en el bien, luego no está en lo existente.

bonum simpliciter esse malum alicuius, sicut forma ignis est bonum simpliciter sed est malum aquae.

19 Ad undevicesimum dicendum quod ens dicitur dupliciter: uno modo secundum quod significat naturam decem generum, et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid; alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem an est, et sic malum est sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est.

20. Ad vicesimum dicendum quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale, sed in ratione est ut aliquid intellectum; et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re. Et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum: bonum enim est aliquid intelligi.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum malum sit in bono. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius IV cap. De divinis Nominibus quod malum neque est existens neque in existentibus. Et hoc probat per hoc quod omne existens est bonum, malum autem non

---

[65] Cf. Aristóteles, *Metafísica* 5 c.9 (BK 1017a22-35; S. Th., *Summa* 1 q.48 a.2 ad 2. Conviene recordar que el verbo latino *esse*, de donde deriva ente, significa a la vez nuestros ser, estar y existir. En la traducción se impone optar por la acepción más acorde con nuestro modo de hablar.

[66] Cf. Aristóteles, *Analyt. post.* 1 c.1 (BK 71a12-13); cf. S. Th., *In post. Analyt.* 1 lect.2 n.4.

[67] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.34 a.4; *Cont. Gent.* 3 c.11; *Summa* 1 q.48 a.3; *Comp. theol.* 1 c.118.

[68] § 20: MG 3,720B-D; Dion. 250-256. Cf. S. Th., *In De div. nom.* c.4 lect.23.

Y así parece que emplea como algo notorio que el mal no está en el bien.

2. Uno decía que el mal está en lo existente y en el bien, no en cuanto es existente sino en cuanto es deficiente.—Por el contrario, todo defecto pertenece a la razón de mal. Si, por tanto, el mal está en lo existente en cuanto es deficiente, el mal está en lo existente en cuanto lo existente es malo. Por consiguiente, algún mal hay que presuponer en lo existente para que éste sea sujeto del mal, y surgirá de nuevo la pregunta acerca de ese mal que sería su sujeto; y si el sujeto es lo existente en cuanto deficiente, será necesario presuponer algún otro mal, y así proceder hasta el infinito. En conclusión, hay que mantenerse en lo del principio: si el mal está en lo existente, está en cuanto que es existente, no en cuanto que es deficiente. Y esto es contrario a Dionisio[69].

3. El bien y el mal son opuestos. Pero uno de los opuestos no está en el otro, como el frío no está en el fuego. Luego el mal no está en el bien.

4. Uno decía que el mal no está en el bien que se le opone, sino en otro.—Por el contrario, todo lo que conviene con muchos conviene con ellos en una única naturaleza. Pero el bien conviene con muchos, e igualmente el mal. Luego el bien conviene con todos los bienes mediante una naturaleza común, y lo mismo el mal con todos los males. Pero el mal comúnmente entendido es lo opuesto al bien, luego algún mal se opone a cualquier bien. Y así, si un mal está en algún bien, se sigue que un opuesto está en su opuesto.

5. Agustín dice en el *Enchiridion*[70] que la regla de los dialécticos que dice que los contrarios no pueden darse a la vez, falla en el hecho de que el mal está en el bien. Mas no fallaría si el mal no estuviera en

est in bono, ergo non est in existente. Et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

2. Sed dicebat quod malum est in existente et in bono non in quantum est existens vel bonum sed in quantum est deficiens.—Sed contra. Omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si igitur malum est in existente in quantum est deficiens, malum est in existente in quantum existens est malum. Malum igitur aliquod praesupponitur in existente ad hoc quod possit esse subiectum mali, et redibit quaestio de illo malo quod sit eius subiectum; et si existens in quantum est deficiens est eius subiectum, oportebit praesupponere aliquod aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non in quantum est deficiens, sed in quantum est existens. Quod est contra Dionysium.

3. Praeterea. Malum et bonum sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

4. Sed dicebat quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio.—Sed contra. Omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter et malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum oppositum est bono; ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono. Et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

5. Praeterea. Augustinus dicit in Enchiridion quod in hoc quod malum est in bono, fallit dialecticorum regula quae dicit quod contraria simul esse non possunt. Non autem

---

[69] Ibid.

[70] C.14: ML 40,238; CCL 46,55; cf. Pedro Lombardo, *Sententiae* 2 d.34 c.5 n.1.

el bien que le es opuesto; luego del hecho de que el mal esté en el bien se sigue que un opuesto está en su opuesto. Pero esto es completamente imposible, porque todos los opuestos incluyen en sí contradicción, y las cosas contradictorias no pueden de ningún modo estar juntas. Luego el mal no está en el bien.

6. Todo lo que está en otro es causado por el sujeto como accidente natural, así el calor es causado por el fuego, o lo es por algún agente externo[71], como el calor del agua es causado por el fuego, que es un accidente innatural. Si, por tanto, el mal está en el bien, o es causado por el bien o por otra cosa. Pero no por el bien, porque el bien no puede ser causa del mal según Mt 7,18: *El árbol bueno no puede dar frutos malos*. Y tampoco puede ser causado por ninguna otra cosa, porque o sería el mal o un principio común del bien y del mal. Pero el mal no causado por el bien no puede ser causa del mal que está en el bien, porque se seguiría que no todo binario tendría antes de sí la unidad; ni tampoco puede ser que haya un principio común del bien y del mal, porque lo mismo según lo mismo no produce cosas diversas y desiguales[72]. Luego de ningún modo puede estar el mal en el bien.

7. Ningún accidente degrada o corrompe al sujeto en el que está. Pero el mal degrada o corrompe al bien. Luego el mal no está en el bien.

8. El bien mira al acto igual que el mal, por contraste, mira a la potencia; por eso el mal sólo se encuentra en las cosas que están en potencia, como se dice en el IX de la *Metafísica*[73]. Pero el mal está en potencia, igual que cualquier privación. Luego el mal no está en el bien sino en el mal.

falleret si malum non esset in bono sibi opposito; ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito. Quod omnino esse non potest, quia omnia opposita includunt in se contradictionem, contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

6. Praeterea. Omne quod inest alicui, aut causatur ex subiecto sicut accidens naturale, ut calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquae ex igne, qui est accidens innaturale. Si igitur malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Matth., cap. VII, 18: «Non potest arbor bona fructus malos facere». Nec iterum causatur ab aliquo alio, quia et hoc vel est malum vel commune principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono, quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se unitatem; nec iterum potest esse quod sit unum commune principium boni et mali; quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

7. Praeterea. Nullum accidens diminuit vel corrumpit subiectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

8. Praeterea. Sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX Metaphysicae. Sed malum est in potentia, sicut et quaelibet privatio. Non ergo malum est in bono sed in malo.

---

[71] Cf. Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 21: MG 3,721C-D; Dion. 262ss.

[72] Cf. Aristóteles, *De gen. et corr.* 2 c.10 (BK 336a27-28); S. Th., *In Sent.* 2 d.32 q.2 a.3 obj.3.

[73] Aristóteles, c.10 (BK 1051a19-21).

9. El bien es lo mismo que el fin, como se dice en el V de la *Metafísica*[74] y el II de la *Física*[75], mientras que la forma y el fin coinciden en lo mismo, como se dice en el II de la *Física*[76]. Pero la privación de la forma sustancial elimina la forma de la materia, luego no deja ningún bien. Por consiguiente, dado que la privación está en la materia y tiene razón de malo, parece que no todo mal está en el bien.

10. Cuanto más perfecto es un sujeto, tanto más accidente se encuentra también en él, por ejemplo, cuanto más perfecto es el fuego, tanto más cálido es. Por tanto, si el mal está en el bien como en un sujeto, se seguirá que cuanto más perfecto sea el bien, tanto más mal habrá allí. Y esto es imposible.

11. Todo sujeto es conservador de su accidente. Pero el mal no es conservado por el bien, sino más bien destruido. Luego el mal no está en el bien como en un sujeto.

12. Todo accidente da nombre a su sujeto. Por tanto, si el mal estuviera en el bien, daría nombre al bien, y así se seguiría que el bien es el mal. Pero esto se opone a lo que se dice en Is 5,20: *¡Ay de los que llaman bien al mal!*

13. Lo que no es no está en nada. Pero el mal es no ente. Luego no está en el bien.

14. Un defecto es de la razón de mal como una perfección lo es de la de bien. Pero el mal no está en nada perfecto, pues es corrupción. Luego el mal no está en el bien.

15. El bien es lo que todas las cosas desean[77]. Pero el sujeto del mal no es apetecible, pues nadie desea vivir en la miseria, como se dice en el IX de la *Ética*[78]. Luego lo que es sujeto del mal no es el bien.

9. Praeterea. Bonum et finis, idem, ut dicitur in V Metaphysicae et in II Physicorum. Forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in II Physicorum. Sed privatio formae substantialis excludit formam a materia, ergo non relinquit aliquod bonum. Cum igitur privatio sit in materia et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

10. Praeterea. Quanto aliquod subiectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si igitur malum sit in bono sicut in subiecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum. Quod est impossibile.

11. Praeterea. Omne subiectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sicut in subiecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

12. Praeterea. Omne accidens denominat suum subiectum. Si igitur malum sit in bono, denominabit bonum, et ita sequitur quod bonum sit malum. Quod est contra id quod dicitur Is., V, 20: «Vae qui dicunt bonum malum».

13. Praeterea. Quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

14. Praeterea. Sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

15. Praeterea. Bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subiectum malo non est appetibile: vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur IX Ethicorum. Ergo id quod est subiectum mali non est bonum.

---

[74] ARISTÓTELES, c.2 (BK 1013b25-26).
[75] ARISTÓTELES, c.5 (BK 195a23-24).
[76] ARISTÓTELES, *Física* 2 c.11 (BK 198a25-26).
[77] Cf. ARISTÓTELES, *Ética* 1 c.1 (BK 1094a2-3).
[78] ARISTÓTELES, c.11 (BK 1170a22-23).

16. Nada perjudica sino a su opuesto. Luego, si el mal no está en el bien que le es opuesto, sino en cualquier otro bien, no le perjudicará y así no tendrá razón de mal, pues sólo es mal en la medida que perjudica a un bien, como dice Agustín en el *Enchiridion*[79] y en el libro *De natura boni*[80]. Mas no puede estar en un mal opuesto a sí mismo. Luego el mal no está en ningún bien.

PERO EN CONTRA está que Agustín dice en *Enchiridion*[81] que el mal sólo puede estar en el bien.

2. El mal es la privación de bien, como dice Agustín[82]. Pero la privación determina para sí al sujeto, pues es negación en la sustancia, como se dice en el IV de la *Metafísica*[83]. Luego el mal determina para sí al sujeto. Pero todo sujeto por ser existente es bien, porque el bien y el ente son convertibles[84]. Luego el mal está en el bien.

RESPUESTA. Hay que decir que el mal sólo puede estar en el bien. Para verlo más claramente hay que saber que hablamos del bien en dos sentidos: uno, de lo absolutamente bueno; otro, el que empleamos para un bien concreto, como buen hombre o buen ojo. Así pues, hablando del bien de modo absoluto, el bien tiene una extensión amplísima, incluso mayor que la del ente, en la opinión de los platónicos[85]. Pues dado que

16. Praeterea. Nihil nocet nisi suo opposito. Si igitur malum non sit in bono sibi opposito sed in quodam alio bono, non nocebit ei; et sic non habebit rationem mali, quia in tantum est malum in quantum nocet bono, ut Augustinus dicit in Enchiridion et in libro De natura boni. In malo autem sibi opposito esse non potest. Ergo in nullo bono est malum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in Enchiridion quod malum nisi in bono esse non potest.

2. Praeterea. Malum est privatio boni, ut Augustinus dicit. Sed privatio determinat sibi subiectum: est enim negatio in substantia, ut dicitur in IV Metaphysicae. Ergo malum determinat sibi subiectum. Sed omne subiectum, cum sit existens, est bonum, quia bonum et ens convertuntur. Ergo malum est in bono.

RESPONSIO. Dicendum, quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cuius evidentiam sciendum est quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute, alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus homo aut bonus oculus. Loquendo igitur de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id quod est

---

[79] C.12: ML 40,237; CCL 46,54.
[80] C.6: ML 42,554; CSEL 25-2,858.
[81] C.14: ML 40,238; CCL 46,55. Cf. *De nupt. et conc.* 2 c.28 n.48: ML 44,464; CSEL 25-2,858; S. TH., *Summa* 1 q.49 a.1 sed c.
[82] Cf. *Enchir.* c.11: ML 40,236; CCL 46,53.
[83] ARISTÓTELES, c3 (BK 1004a15-16).
[84] Cf. ARISTÓTELES, *Ética* 1 c.6 (BK 1096a23-24).
[85] Cf. S. TH., *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; *De verit.* q.21 a.2 obi.2; *In De div. nom.* c.3 lect.1; c.4 lect.2; c.5 lect.1; *Summa* 1 q.5 a.2; *In De causis* prop.4. Para Platón, la idea de Bien, que se identifica con el Uno, es la fuente misma del ser: «Dirás de los cognoscibles que no sólo el ser conocidos proviene del Bien, sino que también el ser y la esencia provienen de éste, aunque el Bien no sea ser, sino que esté por encima del ser, siendo superior en dignidad y poder» (*República* VI 509b). En todos los diálogos platónicos, de forma más

el bien es lo apetecible, lo que es *per se* apetecible es *per se* bien[86], y es fin. Pero, como del hecho de apetecer el fin se sigue que apetezcamos lo que se ordena al fin, en consecuencia lo que se ordena al fin, por el hecho mismo de ordenarse al fin o al bien, adquiere la razón de bien; por lo que pasa a estar entre los bienes útiles en la división del bien[87]. Ahora bien, todo lo que está en potencia para el bien, por el hecho mismo de estar en potencia para el bien, tiene orden al bien, puesto que estar en potencia no es más que ordenarse al acto. Luego es claro que lo que está en potencia, por el hecho mismo de estar en potencia, tiene razón de bien. Por tanto, todo sujeto en cuanto está en potencia respecto a cualquier perfección, incluso la materia prima, por el hecho mismo de estar en potencia, tiene razón de bien. Y porque los platónicos[88] no distinguían entre materia y privación y clasificaban la materia con lo no ente, decían que el bien se extiende a más cosas que el ente.

Dionisio parece que siguió esta vía en el libro *De divinis nominibus*[89], cuando antepuso el bien al ente. Y aunque la materia se distingue de la privación y sólo es ente accidentalmente[90], esta consideración es de algún modo verdadera, porque a la materia prima sólo la llamamos ente en potencia, y recibe el ser propiamente dicho por la forma, mientras que tiene la potencia por sí misma; y como la potencia pertenece a la razón de bien, como hemos dicho, se sigue que le conviene el bien por ella misma.

Ahora bien, aunque todo ente, tanto en acto como en potencia, puede ser considerado bien en absoluto, de ahí no se sigue que cualquier cosa

appetibile, id quod est secundum se appetibile est secundum se bonum; hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem sequitur quod appetamus ea quae in finem ordinantur, consequens est ut ea quae ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant; unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum habet ordinem ad bonum, cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet igitur quod id quod est in potentia ex hoc ipso quod est in potentia habet rationem boni. Omne igitur subiectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens.

Et hanc viam videtur secutus Dionysius in libro De divinis nominibus, bonum praeordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio quantum ad aliquid vera est: quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia et esse simpliciter habet per formam, sed potentiam habet per se ipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per se ipsam.

Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu sive in potentia, absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit

---

o menos explícita, aparece el Bien como eje en torno al que giran todos los problemas filosóficos.

[86] Cf. ARISTÓTELES, *Ética* 1 c.1 (BK 1094a2-3).

[87] Cf. AMBROSIO, *De officiis* 1 c.9: ML 16,31 [35]; S. TH., *Summa* 1 q.5 a.6.

[88] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 1 c.15 (BK 191b35-192a1) según AVERROES, *In Phys.* 1 comm. 79 (IV,44M) y S. TH., *In De div. nom.* c.3 lect. unic.

[89] C.4 § 3: PG 3,697A; Dion. 158; cf. S. TH., *In De causis* prop.4; *In De div. nom.* c.4 lect.2.

[90] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 1 c.15 (BK 192a4-5).

sea un bien concreto; por ejemplo, de que un hombre sea bueno en absoluto no se sigue que sea un buen citarista, sino únicamente cuando tenga la perfección en el arte de tañer la cítara. Así, por tanto, aunque un hombre, por el hecho mismo de ser hombre, sea un bien, no se sigue de eso que sea un hombre bueno, porque lo que hace buena a cada cosa en concreto es su propia virtud[91]; pues la virtud es lo que hace bueno a quien la posee, según el Filósofo en la *Ética*. La virtud también es el culmen de la potencia de una cosa, como se dice en el I *De caelo*[92]. Y con esto queda claro que a algo lo llamamos bien concreto sólo cuando tiene la perfección propia; por ejemplo, hombre bueno, cuando tiene la perfección de hombre, ojo bueno, cuando tiene la perfección de ojo.

De acuerdo con lo dicho, por tanto, tenemos que bien se dice de tres modos. En primer lugar, a la perfección de una cosa la llamamos su bien, como a la agudeza de la vista la llamamos bien del ojo, y a la virtud, bien del hombre. En segundo lugar, llamamos bien a la cosa que tiene su perfección, como al hombre virtuoso o al ojo que ve con agudeza. En tercer lugar, llamamos bien al sujeto en cuanto que está en potencia para la perfección, como el alma para la virtud y la sustancia del ojo para la agudeza de la vista. Ahora bien, dado que el mal no es otra cosa que la privación de la perfección debida, como dijimos más arriba (a.1), y que la privación sólo está en el ente en potencia, porque decimos que una cosa está privada cuando carece de algo que debería tener por naturaleza, se sigue que el mal está en el bien en cuanto que al ente en potencia lo llamamos bien.

Mas el bien que es la perfección es privado mediante el mal, por eso en ese bien no puede haber mal. En cambio el bien que está compuesto de sujeto y de perfección disminuye mediante el mal, por cuanto se quita la perfección y permanece el sujeto. Por ejemplo, la ceguera priva de la

bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharaedus, sed tunc tantum quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic igitur, licet homo secundum hoc ipsum quod est homo sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est propria virtus eius. Virtus enim est quae bonum facit habentem, secundum Philosophum in Ethicis. Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in I De caelo. Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi.

Secundum praemissa igitur apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem, sicut homo virtuosus et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum secundum quod est in potentia ad perfectionem, sicut anima ad virtutem et substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis, privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet, sequitur quod malum sit in bono secundum quod ens in potentia dicitur bonum.

Bonum autem quod est perfectio per malum privatur, unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subiecto et perfectione diminuitur per malum, in quantum tollitur perfectio et remanet subiectum, sicut caecitas privat

[91] 2 c.6 (BK 1106a15 y 22).
[92] ARISTÓTELES, c.25 (BK 281a14), cf. S. TH., *In De caelo* 1 c.25 n.4.

vista, disminuye al ojo que ve y está en la sustancia del ojo o incluso en el animal como en el sujeto.

Por eso, si hay algún bien que sea acto puro y no tenga ninguna mezcla de potencia, y así es Dios, en ese bien no puede haber mal de ninguna manera.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Dionisio no quiere decir que el mal no esté en un existente como está la privación en un sujeto, sino que igual que no es algo que exista por sí mismo, tampoco está existiendo positivamente en un sujeto.

2. Cuando se dice que el mal está en un existente en cuanto que es deficiente, puede entenderse de dos modos. Uno, cuando la expresión *en cuanto que* designa cierta concomitancia, y así es verdad lo que se dice con este modo de hablar con el que puede afirmarse que lo blanco está en un cuerpo en cuanto que el cuerpo es blanco. El otro, cuando la expresión *en cuanto que* designa una razón preexistente en el sujeto, y así el argumento procede.

3. El mal no se opone al bien en el que está, pues está en el bien que está en potencia, mientras que el mal es privación, y la potencia no se opone ni a la privación ni a la perfección sino que subyace a ambas. No obstante, Dionisio emplea este argumento en el capítulo IV del *De divinis nominibus*[93] para demostrar que en el bien no está el mal como algo existente.

4. Ese argumento tiene muchos defectos, pues lo que dice, en primer lugar, que lo que conviene con muchos conviene con ellos en una única naturaleza común, es verdad referido a cosas de las que se predica unívocamente. Pero el bien no se predica unívocamente de todos los

visum et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi vel etiam in ipso animali sicut in subiecto.

Unde si aliquod bonum est quod est actus purus nullam potentiae permixtionem habens, cuiusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existenti, sicut privatio in subiecto, sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subiecto existens.

2. Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod malum est in existente in quantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter: uno modo quod ly in quantum designet quandam concomitantiam, et sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore in quantum corpus est album; alio modo ita quod ly in quantum designet rationem praeexistentem in subiecto. Et sic procedit ratio.

3. Ad tertium dicendum quod malum non opponitur bono in quo est. Est enim in bono quod est in potentia; malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni sed substernitur utrique. Dionysius tamen in IV cap. De divinis nominibus utitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tanquam aliquid existens.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur quod id quod convenit pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quae de pluribus univoce praedicantur. Bonum

[93] § 21: MG 3,721C; Dion. 261.

bienes, como tampoco el ente se predica unívocamente de todos los entes, aunque uno y otro abarcan todos los géneros. Y por esta razón muestra Aristóteles en el I de la *Ética*[94] que no hay una idea común de bien. En segundo lugar, porque aun concediendo que el bien y también el mal se digan unívocamente, el mal no se diría de muchos según una naturaleza común, porque es privación. En tercer lugar, porque, si se concede que ambos sean unívocos y signifiquen una naturaleza común, entonces sí podría decirse que la naturaleza común de mal se oponía a la naturaleza común de bien; pero no sería necesario que cualquier bien se opusiera a cualquier mal, como el vicio en común se opone a la virtud en común, pero no cualquier vicio a cualquier virtud, porque la intemperancia no se opone a liberalidad.

5. En realidad de verdad la regla de los dialécticos no falla porque el mal esté en el bien, pues el mal no está en el bien que le es opuesto, como hemos dicho; pero falla aparentemente, porque parece que el mal absolutamente dicho y el bien tienen oposición.

6. Dado que el mal no está en el sujeto como un accidente natural, no es producido por el sujeto, como tampoco la privación procede de la potencia; ni tampoco tiene una causa exterior propiamente dicha sino sólo una accidental, como se demostrará cuando se trate de la causa del mal (a.3).

7. El mal está como en el sujeto en el bien que disminuye o corrompe, puesto que llamamos bien al ente en potencia.

8. Aunque el acto en sí mismo sea algo bueno, no se sigue que la potencia en sí misma sea algo malo, sino que lo es la privación que se opone al acto. La potencia, en cambio, por el hecho mismo de tener orden al acto tiene razón de bien, como se ha dicho[95].

autem non praedicatur univoce de omnibus bonis sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circueat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles in I Ethicorum ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce et etiam malum, tamen malum cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. Tertio, quia dato quod utrumque univocum esset et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturae boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi, non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti: intemperantia enim non opponitur liberalitati.

5. Ad quintum dicendum quod in hoc quod malum est in bono non fallit regula dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quandam apparentiam, prout malum absolute dictum et bonum videntur oppositionem habere.

6. Ad sextum dicendum quod malum cum non sit in subiecto sicut accidens naturale, non causatur ex subiecto, sicut nec privatio ex potentia; nec iterum habet exterius causam per se sed per accidens tantum, ut patebit cum de causa mali quaeretur.

7. Ad septimum dicendum quod malum non est sicut in subiecto in bono quod diminuit vel corrumpit, secundum quod ens in potentia dicitur bonum.

8. Ad octavum dicendum quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quae opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum est.

---

[94] C.6 (BK 1096a17-34).
[95] En la respuesta.

9. Ese argumento tiene muchos defectos. En primer lugar, porque aunque el fin sea bien *per se*, no sólo el fin es bien, también las cosas que se ordenan al fin por esa misma ordenación tienen razón de bien, como se ha dicho[96]. En segundo lugar, porque aunque algún fin se identifique con la forma, no se sigue que todo fin sea forma, pues en ocasiones la operación o el uso son fines, como se dice en I de la *Ética*[97]. Y además, como lo hecho es de algún modo el fin del realizador, la disposición para la forma es fin en las artes que preparan la materia; incluso la misma materia en cuanto que ha sido hecha por la divina arte, por esa misma razón es bien y fin, puesto que la acción del creador termina en ella.

10. Ese argumento es válido para los accidentes que acompañan a la naturaleza del sujeto, como el calor acompaña a la naturaleza del fuego. Pero no para el accidente que es un retroceso de la naturaleza, como la enfermedad, pues no se sigue que si la enfermedad es un accidente del animal, cuanto más fuerte sea el animal, tanto más enfermo estará, sino que estará tanto menos enfermo; y el mismo argumento vale para cualquier mal. No obstante, puede decirse que una cosa cuanto más esté en potencia y más apta sea para el bien, tanto peor es privarla del bien. Mas el bien que es sujeto del mal es la potencia, y así, de algún modo, cuanto mayor es el bien que es sujeto del mal, tanto mayor es el mal.

11. El sujeto conserva el accidente que está naturalmente en él, pero el mal no está en el bien así, como asentado naturalmente en el bien. Y, no obstante, no podría haber mal si desapareciera totalmente el bien.

12. Como dice Agustín en el *Enchiridion*[98], la sentencia profética va contra quienes dicen que el mal en cuanto que mal es bueno, no contra

9. Ad nonum dicendum quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim, licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quae ordinantur ad finem ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma: nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in I Ethicorum. Et iterum, cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quae materiam praeparant; et ipsa materia secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus quae consequuntur naturam subiecti, sicut calor consequitur naturam ignis. Aliter tamen est de accidente quod est recessus a natura, sicut aegritudo. Non enim sequitur, si aegritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis aegrum, sed quod tanto sit minus aegrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia et magis aptum ad bonum, tanto peius sit ipsum privari bono; bonum autem quod est subiectum mali est potentia. Et sic aliquo modo, quanto magis est bonum quod est subiectum mali, tanto magis est malum.

11. Ad undecimum dicendum quod subiectum conservat accidens quod naturaliter ei inest; sic autem malum non est in bono tanquam naturaliter inhaerens bono. Et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum deficeret.

12. Ad duodecimum dicendum quod sicut Augustinus in Enchiridion, sententia prophetica est contra eos qui dicunt bonum in quantum est bonum esse malum, non

[96] En la respuesta.
[97] ARISTÓTELES, c.1 (BK 1094a3-5).
[98] C.13: ML 40,237; CCL 46,55.

quienes afirman que lo que es en algún aspecto bueno es malo en otro aspecto.

13. Se dice que el mal está en el bien como privación, no como algo positivamente dicho.

14. No sólo lo que es perfecto tiene razón de bien, sino también lo que está en potencia para la perfección, y en un bien así está el mal.

15. El sujeto de la privación, aunque no sea apetecible por aquello de lo que carece, lo es por lo que está en potencia para la perfección, y según esta razón es bien.

16. El mal perjudica al compuesto de potencia y acto en cuanto que le quita su perfección, y perjudica también al bien que está en potencia en cuanto que es la sustracción y privación de la perfección que le correspondería, no porque le quite algo suyo.

Artículo 3

Si el bien es causa del mal [99]

Argumentos por los que parece que no. 1. Se dice [100] en Mt 7,18: *El árbol bueno no puede dar frutos malos*. Pero se llama fruto al efecto de la causa. Luego el bien no puede ser causa del mal.

2. El efecto tiene similitud con su causa, porque todo agente hace algo parecido a sí mismo [101]. Pero la similitud del mal no preexiste en el bien. Luego el bien no es causa del mal.

autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum secundum aliud esse malum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio.

14. Ad quartum decimum dicendum quod non solum id quod est perfectum habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod id quod est subiectum privationi, licet non sit appetibile ex eo quod est sub privatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem; et secundum hanc rationem est bonum.

16. Ad sextum decimum dicendum quod malum nocet bono composito ex potentia et actu in quantum aufert ei suam perfectionem; nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid eius auferens, sed in quantum est ipsa ablatio vel privatio perfectionis cui opponitur.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum bonum sit causa mali. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth. VII, 18: «Non potest arbor bona fructus malos facere». Fructus dicitur effectus causae. Ergo bonum non potest esse causa mali.

2. Praeterea. Effectus habet similitudinem in sua causa, quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non praeexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

---

[99] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.34 a.3; *Cont. Gent.* 2 c.41, 3 c.10; *Summa* q.49 a.1; 1-2 q.75 a.1; *In De div. nom.* c.4 lect.22.

[100] Argumento tomado de Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 21: MG 3,721; Dion. 262.

[101] Cf. S. Th., *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.1 ad 4; *Cont. Gent.* 1 c.49, 2 c.46; Aristóteles, *De gener. et corr.* 1 c.7 (BK 324a10-11); *De anima* 2 c.23.

3. Las cosas propias de las cosas causadas están previamente en las causas de modo sustancial. Por tanto, si el mal es causado por el bien, el mal preexiste sustancialmente en el bien. Pero esto es imposible.

4. Un opuesto no es causa del otro. Pero el mal se opone al bien. Luego el bien no es causa del mal.

5. Además dice Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus*[102] que *el mal no procede del bien; y si procede del bien, no es mal.*

6. Uno decía que el bien en cuanto deficiente era causa del mal[103].—Por el contrario, todo defecto tiene razón de mal. Luego, si el bien es causa del mal en cuanto deficiente, se sigue que el bien es causa del mal en cuanto tiene previamente en sí algo malo, y entonces se replantea la cuestión acerca de ese mal. Por consiguiente, o se procede al infinito, o será necesario llegar a algún primer mal que sea la causa del mal, o habrá que decir que el bien en cuanto tal es la causa del mal.

7. Uno decía que el defecto que preexiste en el bien en cuanto que es causa del mal no es el mal en acto, sino la defectibilidad o potencia para el defecto.—Por el contrario, el Filósofo dice en el II de la *Física*[104] que las causas según la potencia se relacionan con los efectos según la potencia, y las causas según el acto se relacionan con los efectos según el acto. Luego, el que haya algo que puede fallar, no es causa del defecto en acto, que es el mal en acto.

8. Una vez puesta una causa suficiente, está puesto el efecto[105], porque pertenece a la razón de causa hacer que sea necesario que haya efecto. Pero no siempre que hay defectibilidad en una criatura encontramos en ella mal en acto. Luego, sea algo que pueda fallar pero aún no

3. Praeterea. Ea quae sunt causatorum substantialiter praeinsunt causis. Si igitur malum causatur ex bono, malum substantialiter praeexistit in bono. Quod est impossibile.

4. Praeterea. Unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono. Ergo bonum non est causa mali.

5. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod «malum non est ex bono; et si ex bono est, non est malum».

6. Sed dicebat quod bonum in quantum deficiens est causa mali.—Sed contra. Omnis defectus habet rationem mali. Si igitur bonum est causa mali in quantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali in quantum praehabet in se aliquod malum, et tunc redibit quaestio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum, aut oportebit reducere in aliquod primum malum quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum in quantum huiusmodi, est causa mali.

7. Sed dicebat quod ille defectus qui praeexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas sive potentia ad defectum.—Sed contra. Philosophus dicit in II Physicorum, quod causae secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causae secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

8. Praeterea. Posita causa sufficienti ponitur effectus, quia de ratione causae est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocumque est defectibilitas in aliqua creatura invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens

---

[102] § 19: MG 3,716B; Dion. 234.

[103] Cf. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 12 c.7: ML 41,355; CCL 48,362; CSEL 40-1,577; BAC XVI 767.

[104] ARISTÓTELES, *Phys.* 2 c.6 (BK 195b27-28).

[105] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.5 n.18 (De Rijk 67).

lo ha hecho en el instante A, mas falla en B. Entonces, o le llega a B algo que no estaba en A, o no le llega nada. Si no le llega nada, no faltará en B igual que no faltaba en A; pero si se ha añadido algo, o es bien o es mal. Si es mal, habrá que ir al infinito igual que antes; si es bien, entonces el bien en cuanto tal es causa del mal, y así se sigue que un bien mayor es causa de un mal mayor, y que el sumo bien es causa del sumo mal. Luego el bien en cuanto deficiente no es causa del mal.

9. Todo bien en cuanto que es creado puede fallar. Luego, si el bien en cuanto es capaz de fallar es la causa del mal, se sigue que el bien en cuanto creado es la causa del mal. Pero el bien creado permanece siempre creado, luego será siempre causa del mal. Y esto es inadmisible.

10. Si el bien en cuanto deficiente en acto o en potencia es la causa del mal, se sigue que lo que no es deficiente de ningún modo, ni en acto ni en potencia, no puede ser causa del mal. Pero esto contradice lo que se dice en Is 45,7: *Yo el Señor que crea el mal*, y en Amós 3,6: *En la ciudad no hay mal que no haga Dios*. Luego el bien no es causa del mal en cuanto es deficiente.

11. La perfección se relaciona con el bien como el defecto con el mal. Luego, cambiando los términos, el defecto se relaciona con el bien como la perfección con el mal. Pero algún defecto en cuanto es defecto es causa del bien, como la fe en cuanto que es visión enigmática[106], que es un defecto de la visión, es causa de mérito. Luego el bien en cuanto es perfecto y no en cuanto es deficiente es causa del mal.

12. Para obrar se requieren tres cosas: razón dirigente, voluntad imperante y potencia ejecutora. Pero un defecto en la razón, la ignorancia, excusa del mal, es decir, de la culpa, y así no es causa del mal; de igual modo un defecto de la potencia, la debilidad, también excusa.

in instanti quod est A, in B autem deficiat actu. Aut ergo aliquid advenit in B, quod non erat in A, aut nihil. Si nihil, non deficiet in B, sicut non deficiebat in A; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius; si bonum, ergo bonum in quantum huiusmodi est causa mali, et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali et summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum in quantum est deficiens est causa mali.

9. Praeterea. Omne bonum in quantum est creatum est potens deficere. Si igitur bonum in quantum est potens deficere est causa mali, sequitur quod bonum in quantum est creatum sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum, ergo semper erit causa mali. Quod est inconveniens.

10. Praeterea. Si bonum, inquantum deficiens actu vel potentia est causa mali, sequitur quod illud quod nullo modo est deficiens nec actu nec potentia non possit esse causa mali. Quod est contra illud quod dicitur Is., XLV, 7: «Ego Dominus creans malum»; et Amos, III, 6: «Non est malum in civitate quod Deus non fecerit». Ergo bonum non est causa mali in quantum est deficiens.

11. Praeterea. Sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim, sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus in quantum est defectus est causa boni, sicut fides in quantum est visio aenigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum in quantum est perfectum, et non in quantum est deficiens, potest esse causa mali.

12. Praeterea. Ad operandum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperans, et potentia exequens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, id est a culpa, et sic non est causa mali; et similiter defectus potentiae, qui est infirmitas,

---

[106] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* in 1 Cor 13,12: ML 191,1662A; *Sentent.* 3 d.26 c.4.

Luego un defecto que esté en la voluntad, excusa. Luego la voluntad en cuanto es un bien deficiente no es causa del mal.

13. Si la voluntad en cuanto deficiente es causa del mal, entonces o lo es por carecer de un bien que debería tener, como es la pena, y así la pena precedería a la culpa [107]; o por carecer de un bien que no debiera tener, y de ese defecto no se seguiría ningún mal, pues ningún mal se sigue en una piedra de que no tenga visión. Luego de ninguna manera el bien es causa del mal en cuanto es deficiente.

14. Uno decía que el bien en cuanto tal puede ser causa del mal, aunque por accidente.—Por el contrario, la acción del agente por accidente alcanza su efecto, como la acción de quien cava un sepulcro llega al tesoro encontrado [108]. Luego, si el bien es causa del mal por accidente, se sigue que la acción del bien llega al mal. Y esto parece improcedente.

15. Quien hace algo ilícito sin intención no peca, como cuando uno quiere golpear a un enemigo y golpea a su padre [109]. Pero es causa por accidente de algo quien no lo intenta. Luego si el mal sólo tiene causa por accidente, se sigue que nadie peca haciendo el mal. Y esto es inadmisible.

16. Toda causa por accidente se reduce a una causa *per se* [110]. Luego si el mal tuviera causa por accidente, parece que se seguiría que el mal tendría causa *per se*.

17. Lo que surge por accidente, surge pocas veces [111]. Pero el mal surge muchas veces, pues se dice en Ecle 1,5: *El número de los necios es infinito*. Luego el mal tiene causa *per se* y no sólo causa por accidente.

excusat. Ergo et defectus qui est in voluntate excusat. Non ergo voluntas in quantum est bonum deficiens est causa mali.

13. Praeterea. Si voluntas in quantum est deficiens est causa mali, aut ergo in quantum est deficiens a bono quod debet ei inesse, et haec est poena, et sic poena praecederet culpam; aut a bono quod non debet ei inesse, et ex tali defectu nullum malum sequitur: non enim aliquod malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum igitur bonum est causa mali in quantum est deficiens.

14. Sed dicebat quod bonum in quantum huiusmodi potest esse causa mali, sed per accidens.—Sed contra. Actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si igitur bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum. Quod videtur inconveniens.

15. Praeterea. Agens aliquid illicitum praeter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem et percutiat patrem. Per accidens autem causa alicuius est quod non intendit ipsum. Si igitur malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat. Quod est inconveniens.

16. Praeterea. Omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

17. Praeterea. Illud quod provenit per accidens, provenit ut in paucioribus. Sed malum provenit ut in pluribus, quia ut dicitur Eccle. I, 15: «Stultorum infinitus est numerus». Ergo malum habet causam per se et non solum per accidens.

---

[107] Algo imposible según AGUSTÍN, *De lib. arb.* 3 c.18 n.51: ML 32,1296; CCL 29,305; CSEL 74,132.

[108] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 5 c.22 (BK 1025a16-17).

[109] Cf. ARISTÓTELES, *Ética* 5 c.13 (BK 1135a28-30).

[110] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 2 c.10 (BK 198a5-9).

[111] Cf. Ibid., c.8 (BK 197a5-8).

18. La naturaleza es la causa *per se* de todo lo que se hace naturalmente, como se dice en el II de la *Física*[112]. Pero algunas cosas malas se hacen naturalmente, como corromperse y envejecer, según se dice en el V de la *Física*[113]. Luego no hay que decir que el bien es causa del mal por accidente.

19. El bien es acto y es potencia, pero ni uno ni otra es causa del mal, pues la forma, que es acto, es suprimida por el mal, y el bien que es potencia se relaciona con ambos, es decir con el bien y con el mal. Luego ningún bien es causa del mal.

PERO EN CONTRA está que dice Agustín en el *Enchiridion*[114] que el mal sólo puede surgir del bien.

2. Dice Dionisio en el capítulo 4 del *De divinis nominibus*[115] que el bien es el principio y el fin de todos los males.

RESPUESTA. Hay que decir que la causa del mal es el bien en la medida en que el mal puede tener causa, pues hay que advertir que el mal no puede tener causa *per se*. Y esto se demuestra por tres razones. Primero, porque lo que tiene causa *per se* es intentado por su causa, en cambio lo que surge al margen de la intención del agente no es efecto *per se* sino por accidente; por ejemplo, la excavación de un sepulcro es causa por accidente del hallazgo de un tesoro, pues se logró al margen de la intención del cavador del sepulcro. El mal en cuanto tal, en cambio, no puede ser intentado, ni querido o deseado de algún modo, porque el ser apetecible tiene razón de bien, al que se opone el mal en cuanto tal. Por eso vemos que nadie hace nada malo si no es intentando

18. Praeterea. Natura est causa per se eorum quae naturaliter fiunt, ut dicitur II Physicorum. Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur in V Physicorum. Ergo non est dicendum quod bonum sit causa mali per accidens.

19. Praeterea. Bonum est et actus et potentia. Sed neutrum est causa mali: nam forma quae est actus, privatur per malum, bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in Enchiridion, quod malum non potest oriri nisi ex bono.

2. Praeterea. Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod omnium malorum principium et finis est bonum.

RESPONSIO. Dicendum, quod causa mali est bonum eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa: quod enim provenit praeter intentionem agentis non est effectus per se sed per accidens, sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri cum provenit praeter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem in quantum huiusmodi non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum, quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi.

---

[112] Cf. ARISTÓTELES, c.1 (BK 192b20-23).
[113] ARISTÓTELES, c.10 (BK 230a26-28).
[114] C.14: ML 40,238; CCL 46,56; cf. *De nupt. et conc.* 2 c.28 n.48: ML 44,464; CSEL 42,303; cf. S. TH., *Summa* 1 q.49 a.1 sed c.; PEDRO LOMBARDO, *Sentent.* 2 d.34 c.4 n.1-2.
[115] § 31: MG 3,732B; Dion. 303-304.

algo que le parece bueno[116]; por ejemplo, al adúltero le parece un bien disfrutar del placer sensible y por eso comete adulterio. Por eso resulta que el mal no tiene causa *per se*.

En segundo lugar, resulta lo mismo por el hecho de que todo efecto *per se* tiene de algún modo similitud con su causa, sea según la misma razón, como en los agentes unívocos, o sea según una razón deficiente, como en los agentes equívocos[117]. Ahora bien, toda causa agente obra en la medida que está en acto[118], que pertenece a la razón de bien; por eso el mal en cuanto tal no se asemeja a la causa agente en lo que tiene de agente. Resulta, por tanto, que el mal no tiene causa *per se*.

En tercer lugar, resulta lo mismo del hecho de que toda causa *per se* tiene un orden cierto y determinado a su efecto. Pero lo que se hace de acuerdo con el orden no es malo, sino lo que sucede fuera del orden[119], por eso el mal en cuanto tal no tiene causa *per se*.

Es necesario, no obstante, que el mal tenga alguna causa, pues es claro que, dado que el mal no es algo existente *per se* sino algo que está en otra cosa como privación —que es la falta de lo que debería estar por naturaleza y no está[120]—, porque el ser malo está al margen de la naturaleza en aquello en lo que está; pues si alguna cosa tiene alguna deficiencia natural, no se puede decir que sea su mal, como no es mal para el hombre no tener alas ni para la piedra no tener vista, porque es según la naturaleza. Pero todo lo que está en alguna cosa al margen de la naturaleza tiene que tener alguna causa, porque el agua no estaría calien-

Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum ut sibi videtur, sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se.

Secundo idem apparet «ex hoc» quod omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suae causae, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus aequivocis. Omnis autem causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni; unde malum secundum quod huiusmodi non assimilatur causae agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se.

Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem fit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in praetermittendo ordinem; unde malum secundum quod huiusmodi non habet causam per se.

Oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, quod cum malum non sit aliquid per se existens sed sit aliquid inhaerens, ut privatio –quae quidem est defectus eius quod est natum inesse et non inest–, quod esse malum praeternaturaliter inest ei cui inest: si enim aliquis defectus est alicui rei naturalis, non potest dici quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod praeternaturaliter inest alicui oportet habere aliquam causam: non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non

---

[116] Cf. DIONISIO, *De div. nom.* c.4 § 19: MG 3,716C; Dion. 236; § 31: MG 3,732B; Dion. 304.

[117] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 7 c.8 (BK 1034a21-23); S. TH., *De verit.* q.11 a.2.

[118] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 3 c.4 (BK 202a11); AVERROES, *In Phys.* 3 comm.17 (IV,92D); *In De anima* 3 comm.4 (VI-1,137F; Crawford 384).

[119] Cf. AGUSTÍN, *De nat. boni* c.4: ML 42,553; CSEL 25-2,857.

[120] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 5 c.20 (BK 1022b27-29); S. TH., *In Sent.* 1 d.28 q.1 a.2 ad 2.

te sin alguna causa. Por eso resulta que todo mal tiene alguna causa accidental [121], puesto que no puede tenerla *per se*. Ahora bien, todo lo que es por accidente se reduce a lo que es *per se*, pero si el mal no tiene causa *per se*, como se ha demostrado, resulta que sólo el bien tiene causa *per se*. Y la causa *per se* del bien sólo puede ser el bien, puesto que la causa *per se* produce algo semejante a ella. Luego resulta que el bien es la causa accidental de cualquier mal. Mas sucede también que el mal, que es un bien defectuoso, es causa del mal; no obstante, es necesario concluir que la primera causa del mal no es el mal, sino el bien.

Luego hay dos modos de causarse el mal a partir del bien: uno, el bien es causa del mal en cuanto es deficiente; otro, en cuanto es agente por accidente. Y esto se observa fácilmente en las cosas naturales, pues la causa del mal que es la corrupción del agua es la virtud activa del fuego, la cual no pretende principalmente ni *per se* el no ser del agua, sino que intenta principalmente inducir la forma de fuego en la materia, y a esto va unido necesariamente el no ser del agua; y así, por accidente sucede que el fuego hace que el agua no exista. Por otra parte, la causa del mal que es la monstruosidad del parto es la virtud deficiente del semen [122]. Pero si se pregunta por la causa del defecto que es el mal del semen, habrá que llegar a algún bien que es causa accidental del mal y no en cuanto es deficiente. La causa de este defecto que hay en el semen es un principio alterante que induce una cualidad contraria a la cualidad que se requiere para la buena disposición del semen, y cuanto más perfecta sea la virtud del alterante más contraria será la cualidad que induzca, y por consiguiente el defecto resultante del semen. Por eso el mal del semen no es causado por el bien en cuanto es deficiente, sino que es causado por el bien en cuanto es perfecto.

potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se; si autem malum non habet causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cuiuslibet mali bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum sed bonum.

Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens, alio modo in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Huius enim mali quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa; quae quidem non principaliter intendit et per se non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquae; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeratur causa huius defectus quod est malum seminis, erit devenire in aliquod bonum, quod est causa mali per accidens et non in quantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quae requiritur ad bonam dispositionem seminis; cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet et per consequens defectum seminis consequentem; unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens, sed causatur ex bono in quantum est perfectum.

---

[121] Cf. Dionisio, *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,732C; Dion. 305.

[122] Cf. Aristóteles, *Física* 2 c.14 (BK 199b3-7); Averroes, *In Phys.* 2 comm.82 (IV,80B).

En las cosas voluntarias, a su vez, tenemos algo semejante pero no del todo, pues es claro que lo deleitable según los sentidos mueve la voluntad del adúltero y la lleva a deleitarse con esa delectación que excluye el orden de la razón y de la ley divina; y esto es el mal moral. Luego si sucediera que la voluntad recibiera con necesidad la impresión del aliciente deleitable como un cuerpo natural recibe con necesidad la impresión del agente, sucedería exactamente lo mismo en las cosas naturales que en las voluntarias; pero no es así, pues por mucho que estimule un sensible exterior, en la potestad de la voluntad estará aceptar o no aceptar. Por eso, la causa del mal que se produce por aceptar no es el deleite que excita, sino mejor, la voluntad misma.

La voluntad, en efecto, es causa del mal según los dos modos antedichos: por accidente y en cuanto es un bien deficiente. Por accidente, porque la voluntad es arrastrada a algo que es bueno en algún sentido, pero tiene unido algo que es *per se* malo; como bien deficiente, porque hay que considerar previamente en la voluntad algún defecto anterior a la elección deficiente con la que elige algo bueno bajo algún aspecto pero malo *per se*.

Y esto es claro así: en todas las cosas en las que una debe ser regla y medida de la otra, el bien en lo regulado y medido procede de que se ajusta y conforma con la regla y medida, mientras que el mal viene de no regularse ni ajustarse. Luego, si un artífice que debiera cortar una madera rectamente de acuerdo con una regla, no lo hiciera correctamente, lo que sería cortar mal, este mal corte estaría causado por este defecto, que el artífice procedió sin regla ni medida. De modo semejante la delectación y todo lo demás en las cosas humanas debe medirse y regularse según la regla de la razón y de la ley divina; luego hay que presuponer en la voluntad el no emplear la regla de la razón y de la ley divina antes de una elección desordenada.

In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri et afficit eam ad delectandum tali delectatione quae excludit ordinem rationis et legis divinae; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic, quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas.

Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens et in quantum est bonum deficiens: per accidens quidem in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens in quantum oportet in voluntate praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum quod est simpliciter malum.

Quod sic patet: in omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae, malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem.

Y no es necesario buscar otra causa del no usar la regla antedicha, porque para eso basta la libertad de la voluntad mediante la cual puede hacer y no hacer. El hecho mismo de no atender en acto a esa regla considerado en sí mismo no es malo, ni culpa, ni pena, porque el alma no está obligada ni puede atender a esa regla siempre en acto, sino que la razón recibe la razón de culpa, en primer lugar, porque sin consideración actual de la regla procede a esa elección, igual que el artífice no peca por no observar siempre la medida, sino porque no ajustándose a la medida procede a cortar. De un modo semejante la culpa de la voluntad no está en que no atiende en acto a la regla de la razón y de la ley divina, sino en que no teniendo esa regla y medida procede a elegir[123]. Y por eso dice Agustín en el XII de *La ciudad de Dios*[124] que la voluntad es causa del pecado en cuanto es deficiente; pero compara este defecto con el silencio o con las tinieblas, porque ese defecto es simplemente negación.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Como determinó Agustín en el *Enchiridion*[125], por el árbol se entiende la voluntad y por el fruto la obra externa. Así, por tanto, hay que entender que el árbol bueno no puede dar frutos malos, porque de la buena voluntad no proceden obras malas como de la mala voluntad no proceden obras buenas. No obstante, la misma mala voluntad procede de algo bueno, igual que el árbol malo está producido de tierra buena, pues como hemos dicho más arriba, si bien algún efecto malo ha sido causado por alguna causa mala que es un

Huius autem quod est non uti regula praedicta non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratum non est malum, nec culpa nec poena, quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem, sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae, sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum. Et inde est quod Augustinus dicit in XII De civitate Dei quod voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus solvit in Enchiridion, per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic igitur intelligendum est quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex <bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex> mala voluntate procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causatur ex causa mala quae

---

[123] En la *Summa* 1 q.63 a.1 Tomás sostiene, siguiendo este mismo argumento, que los ángeles pueden pecar, pues pecar es desviarse de la rectitud que todo acto debe tener. Ahora bien, que no pueda desviarse de tal rectitud sólo puede ser el acto cuya regla sea la misma del agente que lo produce. Así, al recortar una pieza, si la regla es la mano del artesano, éste no podrá errar nunca, pero si ha de seguir un modelo, el corte será a veces preciso y a veces no. Como sólo la voluntad divina es regla de sus propios actos, al no tener nada superior a que ordenarse como fin, toda criatura puede pecar en la medida en que no se ve regida por la voluntad divina, de quien procede su fin último.

[124] C.7: ML 41,355; CCL 48,362; CSEL 40-1,577; BAC XVI 767.

[125] C.15: ML 40,238; CCL 46,56.

bien deficiente, no obstante es necesario llegar a que el mal esté causado por accidente por un bien no deficiente.

2. Esta objeción vale referida a la causa *per se*, pues en ese tipo de causas preexiste una similitud del efecto. Pero, como hemos dicho, el bien no es causa del mal así, sino por accidente.

3. También ese argumento es procedente referido a la causa y al efecto *per se*, pues la causa que tiene previamente de un modo sustancial lo que hay en el efecto es una causa *per se*.

4. Lo opuesto no es causa de su propio opuesto *per se*, pero nada impide que lo sea por accidente, pues el frío es causa de calor cuando se aparta *de algún modo y está fuera*, como se dice en el VIII de la *Física*[126].

5. Dionisio entiende ahí que el mal no procede del bien como de causa *per se*, pero después en el mismo capítulo[127] demuestra que el mal procede del bien por accidente.

6. Algún bien es causa del mal en cuanto que es deficiente, pero el bien no es causa del mal sólo de ese modo, pues también de alguna manera el bien es causa del mal por accidente y no en cuanto que es deficiente. En las cosas voluntarias, en cambio, la causa del mal que es el pecado es la voluntad deficiente, pero ese defecto no tiene razón de culpa ni de pena, si se las presuponen anteriores al pecado, como hemos dicho. Y no es necesario buscar la causa de este defecto, puesto que no debe procederse al infinito. Por tanto, cuando se dice que el bien en cuanto que es deficiente es la causa del mal, si el *en cuanto que* se refiere a algo preexistente, así no es verdad siempre, pero si designa una concomitancia, entonces es verdad siempre, porque todo lo que causa el mal

est bonum deficiens, tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono non deficiente.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de causa per se: in tali enim causa praeexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

3. Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio procedit de causa et effectu per se: causa enim quae substantialiter praehabet quod est in effectu est causa per se.

4. Ad quartum dicendum quod oppositum non est causa sui oppositi per se, sed per accidens nihil prohibet: frigidum enim est causa calidi conversum «quodammodo et ambiens», ut dicitur in VIII Physicorum.

5. Ad quintum dicendum quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se, sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

6. Ad sextum dicendum quod aliquod bonum est causa mali in quantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum non in quantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali quod est peccatum, est voluntas deficiens, sed ille defectus non habet rationem nec culpae nec poenae, secundum quod praeintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec huiusmodi defectus oportet aliam causam quaerere, unde «non» oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur quod bonum in quantum est deficiens est causa mali, si ly in quantum designet aliquid praeexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod

---

[126] ARISTÓTELES, c.2 (BK 251a32).

[127] *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,732C; Dion. 305.

es deficiente, es decir, es causante del defecto, como si se dijera que todo calentador calienta en cuanto es calentador.

7. El bien en cuanto que tiene capacidad de fallar no es causa suficiente para que haya mal en acto, sino en cuanto que tiene algún defecto en acto, como también hemos explicado para la voluntad. Aunque tampoco es necesario que tenga ningún defecto para ser causa del mal, porque incluso sin tener defecto puede ser causa accidental del mal.

8. Y con eso se responde también al 8.

9. Por el hecho de ser creado, el bien puede fallar de algún modo con el defecto del que procede el mal voluntario, pues del hecho mismo de ser creado se sigue que esté sometido a otro como a regla y medida; si, en cambio, él mismo fuera su regla y medida, no podría producir obras sin regla. Por eso Dios, que es su propia regla, no puede pecar, como tampoco puede pecar el artífice al cortar la madera si su mano es la regla del corte.

10. Como ya llevamos dicho, no es necesario que el bien que es causa del mal por accidente sea un bien deficiente, y Dios es así causa del mal de pena, pues al castigar no intenta el mal del castigado, sino imprimir en las cosas el orden de su justicia, de lo que se sigue mal para el castigado, igual que de la forma de fuego se sigue la privación de la forma de agua.

11. La fe no es meritoria por ser un conocimiento enigmático, sino porque la voluntad emplea bien ese conocimiento asintiendo a lo que no ve por Dios. Pero además nada impide que quien utiliza un mal adquiera méritos ni que, al contrario, los pierda quien utiliza un bien.

12. El defecto de la voluntad es la culpa, como el defecto del entendimiento es la ignorancia y el de la potencia ejecutora es la debilidad.

causat malum est deficiens, id est defectum causans, sicut si diceretur quod omne calefaciens calefacit in quantum est calefaciens.

7. Ad septimum dicendum quod bonum in quantum habet aptitudinem ad deficiendum non est sufficiens causa quod sit in actu, sed in quantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali, quia si non sit deficiens potest esse per accidens causa mali.

8. Et per hoc etiam patet responsio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod bonum ex hoc quod est creatum aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit, quia ex hoc ipso quod est creatum sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest, sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

10. Ad decimum dicendum quod sicut iam dictum est, non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens sit bonum deficiens. Sic autem Deus <est> causa mali poenae: non enim in puniendo intendit malum eius quod punitur, sed ordinem suae iustitiae imprimere rebus, ad quod sequitur malum eius quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aquae.

11. Ad undecimum dicendum quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio aenigmatica, sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quae non videt propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene utendo malo mereatur, sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

12. Ad duodecimum dicendum quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia et sicut defectus potentiae exequentis est infirmitas.

Así, por tanto, el defecto de la voluntad no excusa de la pena, como el defecto del entendimiento no excluye la ignorancia ni el defecto de la potencia excluye la debilidad.

13. El defecto que se presupone en la voluntad antes del pecado no es la culpa ni la pena, sino una negación pura. Pero adquiere razón de culpa porque con esa negación se aplica a la obra, pues de esa aplicación a la obra surge la obligación del bien del que carece, es decir, de atender en acto a la regla de la razón y de la ley divina.

14. A algo lo consideramos causa por accidente de una cosa de dos modos: *a)* por parte de la causa, por ejemplo, la causa *per se* de una casa es el constructor, quien accidentalmente es músico, y así decimos que el músico es causa por accidente de la casa. *b)* Por parte del efecto, como cuando decimos que el constructor es causa *per se* de la casa y causa accidental de lo que le suceda a la casa, como que ésta sea afortunada o desafortunada, esto es, que a alguien le vaya bien o mal en la casa construida. Luego, cuando se dice que el bien es causa del mal por accidente, debe entenderse del accidente que acompaña al efecto, es decir, en cuanto que el bien es causa de un bien que accidentalmente es una privación que llamamos mal. Ahora bien, aunque algunas veces la acción de la causa logra un efecto por accidente, como que quien cava un sepulcro con su excavación encuentra un tesoro, esto no es siempre verdad, pues la obra del constructor no logra que las cosas le vayan bien o mal al habitante de la casa. Y así digo que la acción del bien no alcanza un mal término. Por eso Dionisio dice en el capítulo IV del *De divinis nominibus*[128] que el mal no sólo es fuera de intención sino también fuera del camino, porque el movimiento no termina *per se* en el mal.

Sic igitur defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam neque defectus potentiae excludit infirmitatem.

13. Ad tertium decimum dicendum quod defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum, non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus: ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae.

14. Ad quartum decimum dicendum quod causa per accidens dicitur aliquid alicuius dupliciter: uno modo ex parte causae, sicut causa domus per se est aedificator, cui accidit esse musicum, et sic musicum, quod accidit causae per se, dicitur per accidens causa domus; alio modo ex parte effectus, ut si dicatur quod aedificator est causa domus per se, causa autem alicuius quod accidit domui est per accidens, sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quaedam privatio quae dicitur malum. Licet autem aliquando actio causae pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum, non tamen hoc est semper verum: operatio enim aedificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico quod actio boni non pertingit ad malum terminum. Propter quod Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus quod malum non solum est praeter intentionem, sed etiam praeter viam, quia motus non per se terminatur ad malum.

---

[128] § 32: MG 3,732C; Dion. 306.

15. A veces un accidente acompaña a un efecto como algo infrecuente y raro, y entonces no es necesario que el agente intente el efecto accidental cuando intenta el efecto *per se*. Otras veces, en cambio, el accidente acompaña al efecto principalmente intentado siempre o con frecuencia, y entonces el accidente no se separa de la intención del agente. Luego, si a un bien intentado por la voluntad se le añade un mal infrecuente, puede excusar de pecado, como si uno al cortar un árbol en un bosque por el que rara vez pasa alguien, al caer el árbol mata a un hombre. Pero si se añade un mal siempre o con mucha frecuencia al bien que se intenta, no excusa de pecado, aunque no se intente ese mal *per se*. Ahora bien, al deleite que se da en el adulterio siempre le acompaña un mal, la privación del orden de la justicia; por eso no excusa de pecado, pues por elegir el bien que siempre acompaña al mal, aunque no desee el mal por el mal mismo, prefiere incurrir en ese mal a carecer de tal bien.

16. Igual que lo accidental que procede de la causa se reduce a la causa agente *per se*, lo accidental que procede del efecto se reduce al efecto *per se*. Pero como el mal es un efecto por accidente, se reduce al bien al que acompaña, que es el efecto *per se*.

17. No siempre lo que es un efecto accidental es infrecuente, sino que incluso puede ocurrir siempre o con frecuencia; por ejemplo, va uno a la plaza a comprar y siempre o con frecuencia encuentra a mucha gente, aunque no lo intente; igualmente el adúltero que intenta un bien al que siempre acompaña un mal, siempre cae en el mal. Ahora bien, el que suceda en los humanos que el bien sea infrecuente y el mal muy habitual procede de que hay muchos más modos de apartarse del término medio que de mantenerlo, como se dice en el II de la *Ética*[129], y porque

15. Ad quintum decimum dicendum quod aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus et raro, et tunc agens dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper vel ut in pluribus, et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si igitur bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato, sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo, proiiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum «bono» ad quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendit. Delectationi autem quae est in adulterio semper coniungitur malum, scilicet privatio ordinis iustitiae; unde non excusatur a peccato, quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper coniungitur malum, etsi non velit malum secundum se ipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

16. Ad sextum decimum dicendum quod sicut per accidens quod est ex parte causae reducitur ad causam per se agentem, ita per accidens quod est ex parte effectus reducitur ad effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui coniungitur, quod est effectus per se.

17. Ad septimum decimum dicendum quod non semper id quod est per accidens est ut in paucioribus, sed quandoque est semper aut in pluribus, sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus invenit multitudinem hominum, quamvis hoc non intendat; similiter adulter intendens bonum cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus, quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio

[129] ARISTÓTELES, c.11 (BK 1109a24-25).

los bienes sensibles resultan más evidentes a la mayoría que los bienes de la razón.

18. A la corrupción la llamamos mutación natural no según la naturaleza particular de lo que se corrompe, sino según la naturaleza universal[130] que mueve a la generación y a la corrupción; a la generación ciertamente *per se*, mientras que a la corrupción porque no puede haber generación sin corrupción[131]. Y así la corrupción no es *per se* y principalmente intentada, sino que lo es únicamente la generación.

19. La causa del mal por accidente no es el bien del que se priva ni el bien que subyace al mal, sino el bien que es agente, que al inducir una forma priva de otra.

Artículo 4

Si el mal se divide convenientemente en culpa y pena[132]

Argumentos por los que parece que no:

1. Toda buena división se hace mediante opuestos[133]. Pero la pena y la culpa no son opuestos, porque algún pecado es pena de un pecado, como dice Gregorio *Super Ezechielem*[134]. Luego el mal no se divide convenientemente en pena y culpa.

2. Uno decía que el pecado no es pena en cuanto pecado, sino por alguna concomitancia[135].—Por el contrario, un acto en cuanto desordenado es malo. Pero en cuanto es desordenado es pena, pues dice Agustín

quam medium tenere, ut dicitur in II Ethicorum, et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem eius quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem quae movet ad generationem vel corruptionem: ad generationem quidem propter se, ad corruptionem autem in quantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum.

19. Ad undevicesimum dicendum quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo, sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam privat aliam.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum malum convenienter dividatur per poenam et culpam. Et videtur quod non. Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed poena et culpa non sunt opposita, quia aliquod peccatum est poena peccati, ut Gregorius dicit Super Ezechielem. Ergo malum non convenienter dividitur per poenam et culpam.

2. Sed dicebat quod peccatum non est poena in quantum peccatum, sed per quandam concomitantiam.—Sed contra. Actus in quantum est inordinatus est malus.

---

[130] Cf. S. Th., *In Phys.* 5 c.10; *In De caelo* 2 c.9.
[131] Cf. Aristóteles, *De gener. et corr.* 1 c.7 (BK 318a23-25).
[132] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.35 a.1; *Summa* 1 q.48 a.5.
[133] Cf. Aristóteles, *Metafísica* 10 c.10 (BK 1058a9-10).
[134] 1 hom.11 n.4: ML 76,915; CCL 142,179.
[135] Cf. Pedro Lombardo, *Sentent.* 2 d.36 c.2 n.3.

en el I de las *Confesiones*[136]: *Lo mandaste, Señor, y así es, que todo ánimo desordenado es para sí mismo pena.* Luego el pecado en cuanto que es pecado es pena.

3. La perfección segunda, que es la operación, es mejor que la primera[137], que es la forma o el hábito; por eso también el Filósofo demuestra en el I de la *Ética*[138] que el sumo bien humano, la felicidad, no es hábito sino operación. Por tanto, si privar de la primera perfección es pena, mucho más lo es el pecado, que quita la segunda perfección, es decir, la recta operación.

4. Parece que toda pasión que induce ansiedad tiene pena. Pero hay muchos pecados con pasiones que inducen ansiedad[139], como la envidia, la acidia, la ira, etc., y hay muchos también que tienen dificultad para obrar. Por eso a propósito de los impíos se dice en Sab 5,7: *Anduvimos caminos difíciles.* Luego parece que el pecado en cuanto tal es pena.

5. Si el pecado es pena por la concomitancia, todo pecado al que le acompaña alguna pena será pena. Pero el primer pecado está acompañado de una pena. Luego se sigue que el primer pecado es pena. Pero esto va contra Agustín[140], quien dice que sólo son penas los pecados que median entre el primer pecado de apostasía y la última pena de la Gehenna.

6. Como dice Agustín en el libro *De natura boni*[141], el mal es la corrupción del modo, la especie y el orden natural, y está hablando del

Sed in quantum est inordinatus est poena: dicit enim Augustinus in I Confessionum: «Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena». Ergo peccatum in quantum est peccatum est poena.

3. Praeterea. Perfectio secunda, quae est operatio, est melior quam prima, quae est forma vel habitus: unde etiam Philosophus probat in I Ethicorum quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est poena, multo magis peccatum, quod tollit secundam perfectionem, scilicet rectam operationem, est poena.

4. Praeterea. Omnis passio anxietatem inducens videtur poenam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira et huiusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando: unde ex persona impiorum dicitur Sap. V, 7: «Ambulavimus vias difficiles». Ergo videtur quod peccatum in quantum huiusmodi sit poena.

5. Praeterea. Si peccatum per concomitantiam est poena, omne peccatum quod concomitatur aliqua poena, erit poena. Sed primum peccatum concomitatur aliqua poena. Ergo sequitur quod primum peccatum sit poena. Quod est contra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse poenas, quae sunt media inter primum peccatum apostasiae et ultimam poenam Gehennae.

6. Praeterea. Sicut dicit Augustinus in libro De natura boni, malum est corruptio modi, speciei et ordinis naturalis, et loquitur de malo in communi. Postmodum autem

---

[136] 1 c.12: PL 32,670; CSEL 33,17; BAC II 98.

[137] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 412a10 y 22); S. TH., *De verit.* q.2 a.1 obi.7. La perfección primera es la perfección que resulta de la integridad de las partes del todo; la segunda es la perfección del fin, que es o bien la operación (como el fin del músico es tocar un instrumento) o bien es algo que se logra mediante la operación (como el fin del arquitecto es la casa que construye edificándola). De estas dos perfecciones, la primera es causa de la segunda, porque la forma es principio de la operación. Cf. *Summa* 1 q.73 a.1.

[138] C.10 (BK 1097b22ss).

[139] Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 2 c.14 y 16: MG 94,932B y D.

[140] *Enarr in Psalmos* 59,9 n.18: ML 36,687; CCL 39,724; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sentent.* 2 d.36 c.1 n.1; *Glossa* Rom. 1,26: ML 191,1334D.

[141] C.4: ML 42,553; CSEL 25-2,857.

mal en común. Poco después [142] añade que pertenece a la razón de pena que se oponga a la naturaleza; luego parece que todo mal es pena. Luego no debe dividirse el mal en pena y culpa.

7. Sucede que alguien que no tiene la gracia peca. Pero toda culpa, por ser un mal, priva de algún bien, y no priva del bien de la gracia, pues hemos supuesto que no tenía la gracia; luego priva de un bien de la naturaleza. Por tanto es pena, porque pertenece a la razón de pena el oponerse a la naturaleza buena, como dice Agustín [143].

8. El acto del pecado, en cuanto que es un acto, es bueno y procede de Dios [144]. Según esto, por tanto, hay en él un mal de culpa porque hay en él alguna corrupción. Pero toda corrupción tiene razón de pena [145]; luego el mal de culpa, en cuanto es mal, es pena. Y así no debe establecerse la división en culpa y pena.

9. Aquello que de por sí es bueno no debe ponerse en la división del mal. Mas la pena en cuanto tal es buena, porque es justa [146], por eso también los que la cumplen son alabados pues quieren soportar la pena por sus pecados. Luego la pena no debe ponerse en la división del mal.

10. Hay un mal que no es ni de pena ni de culpa, el mal de la naturaleza. Luego no está bien dividido el mal en pena y culpa.

11. Pertenece a la razón de pena el ser contra la voluntad, y a la razón de culpa, el ser voluntaria. Ahora bien, el hombre padece males que ni los quiere ni son contra su voluntad, por ejemplo, si en su ausencia alguien le roba algo sin advertirlo. Luego no está bien dividido el mal en pena y culpa.

ad rationem poenae pertinere dicit quod adversetur naturae; ergo videtur quod omne malum sit poena. Non ergo debet malum dividi per poenam et culpam.

7. Praeterea. Contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiae, cum suppositum sit quod gratiam non habeat; ergo privat bonum naturae. Ergo est poena, quia de ratione poenae est ut adversetur naturae bono, ut Augustinus dicit.

8. Praeterea. Ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, et bonus est et a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpae, secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem poenae; ergo malum culpae, in quantum est malum, est poena. Et ita non debet dividi culpa contra poenam.

9. Praeterea. Illud quod secundum se ipsum est bonum non debet poni ut divisivum mali. Sed poena in quantum huiusmodi est bona, quia est iusta: unde et satisfacientes laudantur de hoc quod poenam volunt pro peccatis subire. Ergo poena non debet poni ut divisiva mali.

10. Praeterea. Aliquod malum est quod nec est poena nec culpa, scilicet malum naturae. Ergo insufficienter dividitur malum per poenam et culpam.

11. Praeterea. De ratione poenae est quod sit contra voluntatem, de ratione autem culpae est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quae nec vult nec sunt contra eius voluntatem, sicut si alicuius res in eius absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per poenam et culpam.

---

[142] C.7: ML 42,554; CSEL 25-2,858.
[143] *De natura boni* c.7: ML 42,554; CSEL 25-2,858.
[144] Cf. S. Th., *De malo* q.3 a.2.
[145] Cf. Pedro Lombardo, *Sentent.* 2 d.36 c.2 n.3.
[146] Cf. Agustín, *De lib. arb.* 3 c.18 n.51: ML 32,1296; CCL 29,305; CSEL 74,132.

12. Siempre que se dice un opuesto se dice el otro, como dice el Filósofo [147]. Pero el bien se dice de tres modos [148]: honesto, útil y deleitable. Luego el mal hay que dividirlo en tres, no en dos sólo.

13. De acuerdo con el Filósofo en el II de la *Ética* [149] hay más clases de mal que de bien. Pero de bien hay tres clases: de naturaleza, de gracia y de gloria. Luego parece que el mal debería ser de más clases, y por eso que es incorrecto dividirlo sólo en dos.

PERO EN CONTRA está que Agustín dice en el libro *De fide ad Petrum* [150]: *El mal de la criatura racional es doble: uno con el que voluntariamente se aparta del sumo bien, y otro con el que es castigada contra su voluntad.* Los dos se llaman pena y culpa. Luego el mal se divide en pena y culpa.

RESPUESTA. Hay que decir que la naturaleza racional o intelectual se relaciona con el bien y el mal de un modo especial distinto al de las demás criaturas, porque cada una de las otras criaturas se ordena naturalmente a un bien particular, mientras que únicamente la naturaleza intelectual aprehende la razón común de bien mediante el entendimiento y se mueve hacia el bien común mediante el apetito de la voluntad. Y por eso el mal de la criatura racional se divide con una división especial en culpa y pena, pues esta división es del mal sólo según se encuentra en la naturaleza racional, como se desprende de la autoridad aducida de Agustín [151]. Y de ella se puede tomar la razón de esto, porque pertenece a la razón de culpa el ser acorde con la voluntad y a la razón de pena

12. Praeterea. Quotiens dicitur unum oppositorum totiens dicitur et reliquum, ut Philosophus dicit. Sed bonum dicitur tripliciter, videlicet honestum, utile et delectabile. Ergo et malum in tria debet dividi et non in duo tantum.

13. Praeterea. Secundum Philosophum in II Ethicorum malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturae, gratiae et gloriae. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius, et ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum: «Geminum est creaturae rationalis malum: unum quo voluntarie deficit a summo bono, alterum quo invita punitur». Per quae duo exprimitur poena et culpa. Ergo malum dividitur per poenam et culpam.

RESPONSIO. Dicendum, quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae aliis creaturis: quia quaelibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum, intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis. Et ideo malum rationalis creaturae speciali quadam divisione dividitur per culpam et poenam: haec enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta. Ex qua etiam huius ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpae est quod sit secundum

---

[147] *Tópicos* 1 c.15 (BK 106b14-15); cf. S. TH., *Summa* 2-2 q.92 a.2 obi.1.
[148] Cf. AMBROSIO, *De officiis* 1 c.9: ML 16,31; S. TH., *Summa* 1 q.5 a.6.
[149] C.7 (BK 1106b28-33); c.11 (BK 1109a24-25).
[150] C.21 n.64: ML 40,773 = FULGENCIO: ML 65,700A; CCL 91A,751.
[151] Cf. *De fide ad Petrum* c.21 n.64: ML 40,773 = FULGENCIO: ML 65,700A; CCL 91A,751.

el ser contraria a la voluntad, y la voluntad sólo se encuentra en la naturaleza racional.

La distinción de estos dos puede ser captada así, pues dado que el mal se opone al bien, es necesario que el mal se divida según la división del bien. Pero el bien implica cierta perfección y hay dos clases de perfección: la primera, que es la forma o hábito, y la segunda, que es la operación. Ahora bien, todo aquello que utilizamos al obrar puede reducirse a la perfección primera, cuyo uso es la operación. De ahí también que, por el contrario, encontremos dos clases de mal: uno en el agente, con el que se le priva de una forma, de un hábito o de cualquier otra cosa necesaria para obrar, como la ceguera o la torcedura de la tibia son males; el otro mal está en el acto deficiente, como cuando decimos que la cojera es un mal. Pero sucede que estas dos clases de males se encuentran tanto en las demás criaturas como en la racional, que obra mediante la razón, y en ella es claro que la acción desordenada de la voluntad tiene razón de culpa, pues se vitupera y se considera culpable a alguien que hace voluntariamente una acción desordenada. Mas también se encuentra en la criatura racional el mal como privación de forma, o de hábito o de cualquier otra cosa que podría ser necesaria para obrar bien, tanto si pertenece al alma, al cuerpo o a las cosas exteriores; y de acuerdo con la determinación de la fe católica es necesario que a ese mal lo llamemos pena.

A la razón de pena corresponden tres cosas. La primera, que tenga relación con la culpa, pues decimos que se castiga a alguien propiamente cuando padece algún mal por algo que cometió. La tradición de la fe sostiene que la criatura racional no podría incurrir en ningún daño ni en cuanto al alma ni en cuanto al cuerpo ni en cuanto a las cosas exteriores, si no precediera un pecado en la persona o al menos en la naturaleza. Y así se sigue que toda privación del bien que uno pudiera

voluntatem, de ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem, voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur.

Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quandam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex: scilicet prima, quae est forma vel habitus; et secunda, quae est operatio. Ad perfectionem autem primam, cuius usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e contrario duplex malum invenitur: unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma vel habitu vel quocumque quod necessarium sit ad operandum, sicut caecitas vel curvitas tibiae quoddam malum est; aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit haec duo reperiri, ita et in natura intellectuali quae per voluntatem operatur. In qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpae: ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formae aut habitus aut cuiuscumque alterius quod possit esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam sive ad corpus sive ad res exteriores; et tale malum secundum fidei catholicae sententiam necesse est quod poena dicatur.

Sunt enim tria de ratione poenae. Quorum unum est quod habeat respectum ad culpam: dicitur enim proprie aliquis puniri, quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente, vel in persona, vel saltem in natura. Et sic sequitur quod omnis talis boni privatio quo uti quis potest ad bene operandum,

usar para obrar bien se llama pena en los hombres y, por la misma razón, en los ángeles. Y así todo el mal de la criatura racional está contenido en la pena o en la culpa. La segunda cosa que pertenece a la razón de pena es que repugne a la voluntad, pues la voluntad de todos tiene inclinación al bien propio, por eso la privación del bien propio repugna a la voluntad. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la pena repugna a la voluntad de tres modos: *a)* unas veces a la voluntad actual, como cuando uno soporta una pena siendo consciente; *b)* otras, sólo contraría a la voluntad habitual, como cuando le sustraen a uno algún bien sin advertirlo, pero le dolería si lo supiera; *c)* otras veces, sólo va contra la inclinación natural de la voluntad, como cuando se le priva de un hábito de virtud a quien no quiere tener esa virtud, aunque, sin embargo, la inclinación natural de la voluntad es al bien de la virtud. La tercera cosa que parece pertenecer a la razón de pena es que consista en alguna pasión, pues las cosas que contrarían a la voluntad no proceden de un principio intrínseco como es la voluntad, sino de uno extrínseco, cuyo efecto es llamado pasión [152].

Así, por tanto, la pena y la culpa difieren de tres maneras. La primera, porque la culpa es un mal de la acción, mientras que la pena es un mal del agente. Pero estos dos males se comportan de modo distinto en las cosas naturales y en las voluntarias, pues en las naturales del mal del agente se sigue el mal de la acción, así de una tibia torcida se sigue cojera, mientras que en las voluntarias sucede lo contrario, del mal de la acción, que es la culpa, se sigue el mal del agente, y esto es la pena, puesto que la divina providencia pone orden en la culpa mediante la pena. La segunda manera de diferir la culpa de la pena es que una es a favor de la voluntad y la otra en contra de la voluntad, como advierte la autoridad de Agustín [153] antes aducida. La tercera, porque la culpa

in hominibus poena dicatur, et pari ratione in angelis. Et sic omne malum rationalis creaturae vel sub culpa vel sub poena continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem poenae est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscuiusque inclinationem habet in proprium bonum; unde privari proprio bono voluntati repugnat. Sciendum tamen est quod poena tripliciter repugnat voluntati: quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis eo sciente sustinet aliquam poenam; quandoque vero est contra voluntatem habitualem tantum, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum de quo doleret si sciret; quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis qui virtutem habere non vult, sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione poenae ut in quadam passione consistat: ea enim quae contra voluntatem eveniunt, non sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur.

Sic ergo tripliciter poena et culpa differunt. Primo quidem quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis. Sed haec duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis. Nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis quod est culpa, sequitur malum agentis quod est poena, divina providentia culpam per poenam ordinante. Secundo modo differt poena a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse, ut patet per auctoritatem Augustini

[152] Cf. *Liber sex principiorum* III [29] (Minio-Paluello 41).

[153] *De fide ad Petrum* c.21 n.64: ML 40,773 = Fulgencio: ML 65,700A; CCL 91A, 751.

consiste en hacer, mientras que la pena en padecer, como enseña Agustín en el I *De libero arbitrio*[154], donde llama a la culpa el mal que hacemos y a la pena el mal que padecemos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Puesto que a la razón de culpa pertenece que sea voluntaria y a la de pena que sea contraria a la voluntad, como hemos dicho, es imposible que una misma cosa bajo el mismo aspecto sea pena y culpa, porque una misma cosa bajo el mismo aspecto no puede ser voluntaria y contraria a la voluntad. Pero nada impide que lo sea bajo distintos aspectos, pues puede ocurrir que aquello que deseamos lleve asociado algo que se oponga a nuestra voluntad, y buscando lo que deseamos incurrimos en lo que no queremos. Y esto ocurre en los pecadores, pues mientras se adhieren desordenadamente a un bien creado, incurren en la separación del bien increado y en otras cosas semejantes que no querrían. Y así una misma cosa bajo aspectos diversos puede ser culpa y pena, pero no bajo el mismo aspecto.

2. El acto mismo no es querido por ser desordenado sino por alguna otra cosa, y mientras la voluntad la busca, incurre en ese desorden que no querría. Y así, ya que por ser querido tiene razón de culpa, por padecer alguien de algún modo involuntariamente el desorden, se entremezcla la razón de pena.

3. La acción desordenada por proceder de la voluntad tiene razón de culpa, pero el que el agente incurra por ello en un impedimento para la obra debida pertenece a la razón de pena. Por eso una misma cosa puede ser culpa y pena, aunque no bajo el mismo aspecto.

4. Esas ansiedades de las pasiones acompañan al pecador fuera de su voluntad, pues estando airado se alzaría a castigar a otro para con ello

supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, poena vero in patiendo, ut patet per Augustinum, in I De libero arbitrio, ubi culpam nominat malum quod agimus, poenam vero malum quod patimur.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum de ratione culpae sit quod sit voluntaria, de ratione autem poenae quod sit contra voluntatem, ut dictum est, impossibile est quod idem secundum idem sit poena et culpa: quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem. Sed secundum diversa nihil prohibet: ei enim quod volumus, potest esse aliquid coniunctum quod naturaliter voluntati repugnet, et quaerendo quod volumus, incurrimus in id quod nollemus. Et hoc in peccantibus accidit: dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato et alia huiusmodi quae non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et poena, sed non secundum idem.

2. Ad secundum dicendum quod ipse actus non est volitus in quantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud, quod dum voluntas quaerit, in praedictam inordinationem incurrit quam non vellet. Et sic ex eo quod est volitum habet rationem culpae, ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae.

3. Ad tertium dicendum quod ipsa inordinata actio secundum quod a voluntate procedit rationem culpae habet, secundum vero quod agens ex hoc incurrit impedimentum debitae operationis, hoc pertinet ad rationem poenae. Unde idem potest esse poena et culpa, sed non secundum idem.

4. Ad quartum dicendum quod huiusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante praeter voluntatem ipsius: eligeret enim iracundus sic insurgere in

[154] C.1 n.1: ML 32,1221-1222; CCL 29,211; CSEL 74,3.

liberarse de la ansiedad o del malestar. Por consiguiente, como incurren en ellas al margen de su voluntad, esto pertenece a la razón de pena.

5. Las cosas reciben el nombre con más frecuencia de aquello de lo que dependen que de lo que depende de ellas. Ahora bien, el pecado tiene pena concomitante de dos maneras: una, como la pena de la que depende de algún modo; por ejemplo, cuando uno carece de la gracia por una pena precedente, y de ello se sigue su pecar; de ahí que ese pecado reciba el nombre de pena en razón de la pérdida de la gracia de la que depende de algún modo. Y así el primer pecado no puede ser llamado pena, pero sí los pecados siguientes. La otra manera como el pecado tiene una pena concomitante es cuando la pena es su consecuencia, por ejemplo, la separación de Dios, o la privación de la gracia, o el desorden del agente, o la ansiedad de la pasión o del malestar. Y por la pena que acompaña así al pecado no lo llamamos pena, aunque incluso así podría ser llamado pena causalmente, como hace Agustín[155] cuando dice que el ánimo desordenado es para sí mismo pena.

6. El mal en su acepción común es la corrupción del modo natural, de la especie y del orden en común, pero el mal de pena está en el agente mientras que el de culpa en cuanto tal está en la acción.

7. En quien carece de la gracia, la culpa priva de la aptitud para la gracia, no quitándola del todo sino disminuyéndola. Pero esta privación no es mal de culpa formalmente, sino su efecto, que es pena. El mal de culpa formalmente es la privación del modo, de la especie y del orden en el acto de la voluntad.

8. La corrupción del bien en la acción en cuanto tal no es pena del agente, hablando con toda propiedad, sino que sería pena de la acción, si la acción pudiera ser castigada. Pero de esa corrupción o privación de

punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur; unde cum in ista incurrit praeter suam voluntatem, hoc ad rationem poenae pertinet.

5. Ad quintum dicendum quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet poenam concomitantem dupliciter: uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet; sicut, cum aliquis propter culpam praecedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare; unde ipsum peccatum dicitur poena ratione desertionis gratiae a qua quodammodo dependet. Et sic primum peccatum non potest dici poena, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet poenam concomitantem quae consequitur ex ipso, sicut est separatio a Deo vel privatio gratiae vel inordinatio agentis vel anxietas passionis seu laboris. Et a poena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur poena; quamvis etiam et sic possit dici poena causaliter, sicut Augustinus dicit quod inordinatus animus sibi ipsi est poena.

6. Ad sextum dicendum quod malum in communi acceptum est corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi, malum vero poenae in ipso agente, malum vero culpae in quantum huiusmodi in ipsa actione.

7. Ad septimum dicendum quod in eo qui non habet gratiam culpa privat aptitudinem ad gratiam non totaliter tollendo sed diminuendo ipsam. Haec autem privatio non est malum culpae formaliter, sed effectus eius qui est poena. Malum autem culpae formaliter est privatio modi, speciei et ordinis in ipso actu voluntatis.

8. Ad octavum dicendum quod corruptio boni in actione in quantum huiusmodi non est poena agentis per se loquendo, sed esset poena actionis, si actioni puniri

[155] *Confesiones* 1 c.12: ML 32,670; CSEL 33,17; BAC II 98.

la acción se sigue corrupción o privación en el agente, y esto tiene razón de pena.

9. La pena relacionada con el sujeto es un mal, por cuanto le priva de alguna manera, pero relacionada con el agente que la aplica, tiene incluso razón de bien, cuando quien castiga lo hace por justicia.

10. Como hemos dicho, esta división no es del mal en su acepción común, sino en cuanto que se encuentra en la criatura racional, en la que no puede darse otro mal que la culpa o la pena, como se ha dicho. No obstante, hay que entender que no todo defecto tiene razón de mal, sino el defecto del bien que debe tenerse por naturaleza [156]. Por eso no es defecto para el hombre no poder volar, y por consiguiente tampoco es culpa ni pena.

11. Las incomodidades y las desgracias que uno padece sin saber, aunque no van contra la voluntad actual, van contra la habitual o la natural, como hemos dicho.

12. El bien útil se ordena al deleitable y al honesto como a fin. Y así son dos los bienes principales: el honesto y el deleitable, y a ellos se oponen dos males: la culpa al honesto y la pena al deleitable.

13. En cada uno de estos tres bienes, de naturaleza, de gracia y de gloria, hay que considerar la forma y el acto, que es lo que diferencia a la culpa de la pena, como se ha dicho.

competeret. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quae habet rationem poenae.

9. Ad nonum dicendum quod poena secundum quod comparatur ad subiectum, est malum in quantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens qui infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter iustitiam punit.

10. Ad decimum dicendum quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquod malum quod non sit culpa vel poena, ut dictum est. Intelligendum tamen est quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus homini qui non potest volare, et per consequens nec culpa est nec poena.

11. Ad undecimum dicendum quod incommoda vel damna quae quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem habitualem vel naturalem, ut dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum sicut in finem. Et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile, quibus opponuntur duo mala: culpa quidem honesto, poena vero delectabili.

13. Ad tertium decimum dicendum quod in singulis horum trium bonorum, scilicet naturae, gratiae et gloriae, est considerare formam et actum, secundum quam differentiam culpa a poena distinguitur, ut dictum est.

---

[156] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 5 c.20 (BK 1022b27-29); S. TH., *In Sent.* 1 d.28 q.1 a.2 ad 2.

Artículo 5

Si la pena es mayor mal que la culpa [157]

Argumentos por los que parece que la pena es mayor mal. 1. El mérito se relaciona con el premio como la culpa con la pena. Pero el premio es mayor bien que el mérito. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

2. Es mayor mal aquello que se opone a un bien mayor. Pero la pena se opone al bien del agente, mientras que la culpa se opone al bien de la acción. Luego, dado que el agente es mejor que la acción, parece que es peor la pena que la culpa.

3. Uno decía que la culpa es un mal mayor que la pena, por cuanto separa del sumo bien.—Por el contrario, nada separa más del sumo bien que la misma separación del sumo bien. Pero la separación del sumo bien es pena. Luego la pena es un mal mayor que la culpa aún.

4. El fin es un bien mayor que el orden al fin. Pero una privación del fin es la pena que llamamos carencia de la visión divina, mientras que el mal de culpa se establece por la privación del orden al fin. Luego es mayor mal la pena que la culpa.

5. Es mayor mal estar privado de la posibilidad para un acto que estarlo sólo del acto, igual que es mayor mal la ceguera, con la que se carece de la potencia visiva, que la tiniebla que sólo impide la visión. Pero la culpa se opone al mérito, mientras que la pena es la privación de la gracia por la que tenemos la posibilidad de merecer. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

6. Uno decía que la culpa es mayor mal que la pena, porque incluso de esa pena la culpa es causa.—Por el contrario, aunque en las causas

Articulus quintus

Quinto quaeritur quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa. Et videtur quod poena. Sicut enim se habet meritum ad praemium, ita se habet culpa ad poenam. Sed praemium est maius bonum quam meritum. Ergo poena est magis malum quam culpa.

2. Praeterea. Illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum igitur melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit poena quam culpa.

3. Sed dicebat quod culpa est magis malum quam poena, in quantum separat a summo bono.—Sed contra. Nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est poena. Ergo adhuc poena est magis malum quam culpa.

4. Praeterea. Finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est poena quae dicitur carentia visionis divinae, malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo magis malum est poena quam culpa.

5. Praeterea. Magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut maius malum est caecitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito, privatio autem gratiae per quam est possibilitas ad merendum est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

6. Sed dicebat quod culpa est magis malum quam poena, quia etiam huius poenae culpa est causa.—Sed contra. Licet in causis per se causa sit potior effectu, tamen hoc

---

[157] Lugares paralelos: *In Sent.* 2 d.37 q.3 a.2; *Summa* 1 q.48 a.6.

per se la causa es mejor que el efecto, esto no es necesario en las causas por accidente, pues sucede a veces que una causa por accidente es peor que el efecto, como la excavación de un sepulcro es causa por accidente del hallazgo de un tesoro, y también ocurre que la causa por accidente sea menos mala que el efecto, como tropezar con un piedra es menos malo que caer en manos del enemigo que nos persigue, que se sigue por accidente del tropiezo. Pero la pena es efecto de la culpa por accidente, pues quien peca no intenta incurrir en la pena. Luego no basta, para que la culpa sea mayor mal que la pena, el que la culpa sea causa de la pena.

7. Si la culpa tiene razón de mal por ser causa de la pena, entonces la malicia de la culpa depende de la malicia de la pena. Pero 'es más aquello por lo que una cosa es' [158]. Luego la pena será mayor mal que la culpa.

8. Lo que se dice de algo formalmente es más verdad que lo que se dice de algo causalmente, igual que es más verdad llamar sano al animal que a la medicina. Luego, si la malicia de la culpa se establece por ser causa de la pena, se sigue que es mayor mal la pena que la culpa, porque el mal se atribuye a la culpa causalmente, mientras que a la pena formalmente.

9. Uno decía que el mal se atribuye también a la culpa formalmente.—Por el contrario, llamamos mal formalmente a algo en cuanto hay en ello una privación de bien. Pero es mayor el bien que se quita por la privación que es la pena, es decir, el fin, que lo que se suprime con el mal que hay en la culpa, que es el orden al fin. Luego mayor mal será aún la pena que la culpa.

10. Como dice Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus* [159], nadie obra mirando al mal; y de nuevo repite lo mismo [160], que el

non est necessarium in causis per accidens; contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri, et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum. sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed poena est effectus culpae per accidens: non enim qui peccat intendit incidere in poenam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam poena, hoc quod culpa est causa poenae.

7. Praeterea. Si culpa habet rationem mali quia est causa poenae, ergo malitia culpae est propter malitiam poenae. Sed 'propter quod unumquodque illud magis'. Ergo poena erit magis malum quam culpa.

8. Praeterea. Quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter, sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpae attenditur secundum hoc quod est causa poenae, sequitur quod magis malum sit poena quam culpa; quia malum dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter.

9. Sed dicebat quod malum dicitur etiam de culpa formaliter.—Sed contra. Formaliter dicitur aliquid malum in quantum inest sibi privatio boni. Sed maius bonum est quod tollitur per ipsam privationem quae est poena, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpae, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit poena quam culpa.

10. Praeterea. Sicut dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus, nullus respiciens ad malum operatur; et iterum idem dicit quod malum est praeter voluntatem. Ergo

[158] Cf. ARISTÓTELES, *Analyt. post.* 1 c.2 (BK 72a29).
[159] § 19: MG 3,716C; Dion. 236; y § 31: MG 3,732B; Dion. 304.
[160] Cf. *De divinis nominibus* c.4 § 32: MG 3,732D; Dion. 306.

mal es al margen de la voluntad. Luego lo que más está fuera de la voluntad es mayor mal. Pero la pena está más fuera de la voluntad que la culpa, porque pertenece a la razón de pena ser contra la voluntad, como se ha dicho (a.3). Luego la pena es mayor mal que la culpa.

11. Así como a la razón de bien pertenece ser apetecible, a la de mal pertenece ser esquivable. Luego lo más esquivable es mayor mal. Ahora bien, la culpa se esquiva por la pena, y así la pena se esquiva más, porque 'es más aquello por lo que una cosa es' [161]. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

12. La pena siguiente hace más daño que la primera, como la herida siguiente hace más daño que la primera. Pero la pena sigue a la culpa, luego hace más daño que la culpa. Luego es mayor mal, ya que se llama mal porque hace daño, según Agustín en el *Enchiridion* [162].

13. La pena destruye al sujeto, ya que la muerte es una pena, mientras que la culpa no, pues sólo contamina. Luego hace más daño la pena que la culpa; luego es mayor mal.

14. Se supone que es menor mal aquello que prefiere el varón justo. Pero Lot, que era justo, prefirió la culpa a la pena cuando ofreció sus hijas a la libídine de los sodomitas, que era culpa, para no sufrir injuria en su casa cuando hacían violencia a sus huéspedes [163], que es pena. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

15. Dios impone pena eterna por un pecado temporal, porque, como dice Gregorio [164], es eterno lo que atormenta, temporal lo que deleita. Pero un mal eterno es mayor que uno temporal, igual que un bien eterno es mayor que un bien temporal. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

quod magis est praeter voluntatem, magis est malum. Sed poena est magis praeter voluntatem quam culpa, quia de ratione poenae est ut sit contra voluntatem, ut dictum est. Ergo magis malum est poena, quam culpa.

11. Praeterea. Sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter poenam, et sic poena magis fugitur: quia 'propter quod unumquodque illud magis'. Ergo poena est magis malum quam culpa.

12. Praeterea. Sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed poena sequitur ad culpam; ergo plus nocet quam culpa. Ergo est magis malum, quia malum dicitur in quantum nocet, secundum Augustinum in Enchiridion.

13. Praeterea. Poena destruit subiectum, quia mors est poena quaedam, culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet poena quam culpa; ergo est magis malum.

14. Praeterea. Illud quod praeeligitur a viro iusto, praesumitur esse minus malum. Sed Lot cum esset iustus, praeelegit culpam poenae, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur iniuriam in domo sua dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

15. Praeterea. Deus pro peccato temporali infert poenam aeternam: quia, ut dicit Gregorius, aeternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum aeternum est peius quam malum temporale, sicut et bonum aeternum melius est temporali. Ergo poena est magis malum quam culpa.

---

[161] Cf. ARISTÓTELES, *Analyt. post.* I c.2 (BK 72a29).
[162] C.12: ML 40,237; CCL 46,54.
[163] Cf. Gén 19,8.
[164] *Moral.* l.14 c.10 n.12: ML 75,1046A.

16. Según el Filósofo en el II de los *Tópicos*[165], el mal es más frecuente que el bien. Pero la pena es más frecuente que la culpa, porque muchos son castigados sin culpa mientras que toda culpa tiene una pena asociada. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

17. Igual que entre los bienes es mejor el fin que las cosas que son para el fin[166], en los males es peor. Pero la pena es el fin de la culpa. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

18. De cualquier culpa puede el hombre redimirse, por eso se reprende a Caín que dice en Gén 4,13: *Mi delito es demasiado grande para merecer perdón*. Pero hay una pena de la cual el hombre no puede redimirse, la pena del infierno. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

19. Cuando algo se dice de muchas cosas análogamente, parece que se dice con prioridad de aquello que es más reconocido. Pero es más famoso que la pena es un mal que el que lo sea la culpa, porque muchos consideran peor la pena que la culpa. Luego el mal se dice con prioridad de la pena que de la culpa.

20. El estímulo es el origen de todos los pecados[167] y así es peor que un pecado. Pero el estímulo es una pena. Luego la pena es mayor mal que la culpa.

PERO EN CONTRA. Aquello que detestan más los buenos es peor que aquello que detestan más los malos. Pero como dice Agustín en el III de *La ciudad de Dios*[168], lo malos detestan más los males de la pena, mientras que los buenos detestan más los males de la culpa. Luego la culpa es mayor mal que la pena.

16. Praeterea. Secundum Philosophum in II Topicorum malum est in pluribus quam bonum. Sed poena est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa, omnis autem culpa habet ad minus poenam annexam. Ergo poena est magis malum quam culpa.

17. Praeterea. Sicut in bonis finis est melior his quae sunt ad finem, ita in malis est peior. Sed poena est finis culpae. Ergo poena est magis malum quam culpa.

18. Praeterea. A qualibet culpa potest homo liberari; unde reprehenditur Cain qui dicit Gen. IV, 13: «Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear». Sed aliqua poena est a qua non potest homo liberari, scilicet poena inferni. Ergo poena est magis malum quam culpa.

19. Praeterea. Quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale. Sed magis est famosum quod poena sit malum quam culpa, quia plures reputant poenam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de poena quam de culpa.

20. Praeterea. Fomes est ex quo omnia peccata oriuntur et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quaedam poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

SED CONTRA. Illud quod odiunt magis boni est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed, sicut Augustinus dicit III De civitate Dei, mala poenae magis odiunt mali, mala vero culpae magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam poena.

---

[165] Cf. *Ética* 2 c.7 (BK 1106b28-33); c.11 (BK 1109a24-25); cf. antes a.4 obi.13.

[166] Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* 3 c.1 (BK 116b22-23).

[167] Cf. PEDRO ABELARDO, *Sentent.* 2 d.30 c.8 n.2.

[168] C.1: ML 41,79; CCL 47,65; CSEL 40-1,109; BAC XVI 148; 4 c.2: ML 41,112-113; CCL 47,99; CSEL 40-1,163; BAC XVI 224.

2. Según Agustín en el libro *De natura boni*[169], el mal es la privación del orden. Mas aparta del orden más la culpa que la pena, porque la culpa es de suyo desordenada y es ordenada con la pena. Luego la culpa es mayor mal que la pena.

3. El mal de la culpa se opone al bien honesto, mientras que el de la pena se opone al bien deleitable. Pero el bien honesto es mejor que el deleitable, luego el mal de la culpa es peor que el de la pena.

RESPUESTA. Hay que decir que esta cuestión parece fácil aparentemente, porque muchos no comprenden más penas que las corporales o las que producen aflicción a los sentidos, y, sin duda, éstas tienen menos razón de mal que la culpa, que se opone a la gracia y a la gloria. Pero porque también la privación de la gracia y de la gloria son penas, parece que tienen igual de mal, si se considera bien lo que se opone a ambas, porque la privación del fin último, que es lo mejor de todo, tiene razón de pena.

Pero puede probarse con razones evidentes que la culpa tiene más razón de mal de suyo. En primer lugar, porque lo que hace al sujeto ser algo, es más eso mismo que lo que no puede hacer al sujeto ser ese algo; por ejemplo, si lo blanco está en una cosa de modo que el sujeto no puede llamarse blanco por ello, tiene menos razón de blanco que si por ello el sujeto se hiciera blanco, porque lo que está en alguna cosa de modo que no la afecta ni le da nombre, parece que está en ella relativamente, mientras que está de suyo lo que la afecta y le da nombre. Ahora bien, es claro que a alguien se le llama malo por el mal de culpa que hay en él, y no por el mal de la pena en cuanto tal, por eso dice Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus*[170] que *ser castigado no es malo, sino el hacerse digno de la pena.* Por eso, en consecuencia,

2. Praeterea. Secundum Augustinum in libro De natura boni malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam poena: quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per poenam. Ergo culpa est magis malum quam poena.

3. Praeterea. Malum culpae opponitur bono honesto, malum vero poenae bono delectabili. Sed «bonum» honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpae est peius quam malum poenae.

RESPONSIO. Dicendum quod ista quaestio superficie tenus facilis videtur, propter hoc quod multi poenas non comprehendunt nisi corporales vel quae afflictionem sensui ingerunt, quae absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quae opponitur gratiae et gloriae. Sed quia etiam privatio gratiae et gloriae poenae quaedam sunt, videntur ex aequo rationem mali habere si consideretur bonum cui utrumque opponitur: quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, poenae rationem habet.

Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem quia omne quod facit subiectum tale, magis est tale quam quod subiectum tale facere non potest; sicut si album inest alicui ita quod subiectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subiectum album: quod enim inest alicui, ita quod non afficiat et denominet suum subiectum, videtur inesse secundum quid, simpliciter autem quod suum subiectum afficit et denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpae dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo poenae in quantum huiusmodi; unde Dionysius dicit IV cap.

---

[169] C.4: ML 42,553; CSEL 25-2,857.
[170] § 22: MG 3,724B; Dion. 271.

el mal de culpa tiene más razón de mal que el de pena. La causa por la que a alguien se le llama malo por el mal de la culpa y no por el de la pena viene de esto, de que el bien y el mal se dicen sin más según el acto, mientras que se dicen relativamente según la potencia, pues poder ser bueno o malo no es bueno o malo sin más, sino sólo relativamente. Pero hay dos clases de actos: acto primero, que es el hábito o la forma, y acto segundo, que es la operación; por ejemplo, la ciencia y el considerar [171]. Si el acto primero está inherente, también está en potencia para el acto segundo, como el sabio que no piensa en acto, bien puede pensar. Por tanto se aprecia el bien y el mal de suyo según el acto segundo, que es la operación; según el acto primero, en cambio, se aprecia el bien y el mal relativos de alguna manera.

Mas es claro que, en los que tienen voluntad, cualquier potencia o hábito es llevado a un acto bueno mediante un acto de la voluntad, porque la voluntad tiene como objeto el bien universal, en el que están incluidos todos los bienes particulares por los cuales obran todas las potencias y hábitos. Pero la potencia que tiende al fin principal siempre mueve con su autoridad a la potencia que tiende a un fin secundario, como el arte directiva da órdenes a la constructora de naves, y el arte militar a la ecuestre. Pues no por el hecho de que uno tenga el hábito de la gramática ya habla o habla bien, porque quien tiene el hábito puede no usarlo o actuar en contra del hábito, como el gramático que hace a sabiendas un solecismo [172]; en cambio, obra rectamente según el arte cuando quiere. Y por eso al hombre que tiene buena voluntad se le llama sin más hombre bueno, como si por el acto de la buena voluntad usara bien todas las cosas que tiene, en cambio por tener el hábito de

De divinis nominibus, quod «puniri non est malum, sed fieri poena dignum». Unde consequens est quod malum culpae plus habeat de ratione mali quam malum poenae. Causa autem quare ex malo culpae aliquis dicitur malus et non ex malo poenae, hinc accipienda est: bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum, secundum vero quid secundum potentiam; posse enim esse bonum vel malum, non simpliciter sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex, scilicet primus, qui est habitus vel forma, et secundus, qui est operatio sicut scientia et considerare. Actu autem primo inhaerente adhuc adest potentia ad actum secundum, sicut sciens nondum actu considerat sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum, qui est operatio; secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum quodammodo secundum quid.

Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem per actum voluntatis quaelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur: quia voluntas habet pro obiecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona propter quae operantur potentiae et habitus quaecumque. Semper autem potentia quae tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quae tendit ad finem secundarium; sicut gubernatoria ars imperat navifactivae et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticae loquitur aut bene loquitur: potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter

---

[171] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.1 (BK 314a10 y 22); S. TH., *De verit.* q.2 a.1 obj.7. El acto primero es la forma o integridad de ser y el acto segundo es la operación. De este modo, el mal puede suceder de dos modos: bien por la sustracción de la forma o de alguna parte necesaria para la integridad del ser (como la ceguera o la falta de algún miembro), bien por la sustracción de la operación debida, ya porque se carece en absoluto de ella, ya porque carece del modo y el orden debidos. Cf. *Summa* 1 q.48 a.5; 1-2 q.111 a.2.

[172] Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae logicales* tr.7 n.17 (De Rijk 94).

la gramática a nadie se le llama hombre bueno, sino buen gramático. Y lo mismo ocurre con el mal. Por tanto, porque el mal de la culpa es un mal en el acto de la voluntad, mientras que el mal de la pena es la privación de aquello que la voluntad puede usar de algún modo para obrar bien, por eso el mal de la culpa hace al hombre malo de suyo, y no el mal de la pena.

La segunda razón es que, al ser Dios la esencia misma de la bondad, cuanto más alejada de Dios esté una cosa, tanto más razón de mal tiene. Pero más alejada de Dios está la culpa que la pena, porque Dios es el promotor de la pena, mas no de la culpa [173]. De esto resulta que la culpa es mayor mal que la pena. La causa por la que Dios es promotor de la pena y no de la culpa viene de que el mal de la culpa, que está en el acto de la voluntad, se opone directamente al acto de la caridad, que es la perfección primera y principal de la voluntad. Ahora bien, la caridad ordena el acto de la voluntad hacia Dios, pero no sólo de modo que el hombre disfrute del bien divino, pues esto pertenece al amor llamado de concupiscencia, sino según el bien divino está en Dios, lo que pertenece al amor de amistad [174]. Pero no puede proceder de Dios que alguien no quiera el bien divino como está en Dios, cuando por el contrario Dios inclina a todas las voluntades a querer lo que él quiere [175], y quiere su bien según está en él. Por eso el mal de la culpa no puede proceder de Dios. Pero Dios sí puede querer que el bien divino o cualquier otro bien inferior le sea retirado a alguien que no está debidamente dispuesto para

soloecismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonae voluntatis omnibus quae habet bene utatur, ex hoc vero quod habet habitum grammaticae, non dicitur bonus homo sed bonus grammaticus; et similiter est de malo. Quia igitur malum culpae est malum in actu voluntatis, malum autem poenae est privatio eius quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem, inde est quod malum culpae facit hominem simpliciter malum, non autem malum poenae.

Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam poena: nam Deus est actor poenae, non autem actor culpae. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam poena. Causa autem quare deus est actor poenae non autem culpae, hinc sumitur. Malum enim culpae, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quae est prima perfectio et principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiae, sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet. Hoc autem non potest esse a Deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est quis non velit, cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult, vult autem summum bonum, secundum quod in se ipso est. Unde malum culpae non potest esse a Deo. Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui qui ad hoc opportunitatem non habet: hoc

---

[173] Cf. AGUSTÍN, *De lib. arb.* 1 c.1 n.1: ML 32,1223; CCL 29,211; CSEL 74,3.

[174] Cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea* 2 tr.1 c.4 (f.36va). Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, mas al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de amistad. Lo que se ama con amor de amistad se ama por sí mismo, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama por ello mismo, sino para otro. Cf. *Summa* 1-2 q.26 a.4.

[175] Cf. AGUSTÍN, *De gratia et lib. arb.* c.21 n.43: ML 44,909; PEDRO LOMBARDO, *Glossa* in Rom. 1,24: ML 191,1332A.

ello, pues el bien del orden requiere que nada tenga algo de lo que no es digno. Mas el despojo del bien increado o de cualquier otro bien a quien es indigno tiene razón de pena. Luego Dios es promotor de la pena, pero no puede ser promotor de la culpa.

La tercera razón es que el mal que produce el artífice experto para evitar otro mal, tiene menos razón de mal que el mal que se quiere evitar, por ejemplo, si un médico experto corta una mano para que no perezca el cuerpo, es claro que es un mal menor la amputación de la mano que la destrucción del cuerpo. Ahora bien, es claro que la sabiduría divina produce la pena para evitar la culpa en el castigado por él, o al menos en los demás, según Job 19,29: *Huid de la presencia de la iniquidad, porque hay una espada vengadora de la iniquidad.* Luego así queda claro que es mayor mal la culpa para cuya evitación se produce la pena, que la pena misma.

La cuarta razón es que el mal de la culpa consiste en obrar, mientras que el de la pena consiste en padecer, como se ha dicho antes (a.4). Ahora bien, lo que tiene una operación mala muestra ya que es malo, en cambio lo que padece algo malo no muestra por eso que sea malo sino que está como en vías de serlo, porque quien padece algo se inclina a ello; por ejemplo, la claudicación muestra que la tibia padece un mal, mientras que, porque se le infiera una pasión, no está aún sometida al defecto, sino que está en vías de fallar. Pues igual que la operación que existe en acto es mejor que el movimiento hacia el acto y la perfección, el mal de la operación en sí mismo considerado tiene más razón de mal que el mal de la pasión. Y por eso la culpa tiene más razón de mal que la pena.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Si comparamos el premio con el mérito y la pena con la culpa en cuanto a la terminación, encontramos semejanza entre ellos, porque el mérito termina en el premio y la culpa

enim bonum ordinis exigit, ut nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati vel cuiuscumque alterius boni ab eo qui indignus est rationem poenae habet. Deus igitur est actor poenae, sed actor culpae esse non potest.

Tertia ratio est, quod illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens praecidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est praecisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia poenam inducit ad hoc quod vitetur culpa, vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Iob, XIX, 29: «Fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis est gladius». Sic ergo patet quod maius malum est culpa ad cuius evitationem inducitur poena, quam ipsa poena.

Quarta ratio est, quia malum culpae consistit in operari, malum autem poenae in hoc quod est pati, sicut supra dictum est. Quod autem habet operationem malam ostenditur iam esse malum, quod autem patitur aliquid mali non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum, quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia iam subiaceat malo, ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subiacet defectui sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio quae est existentis in actu est melior quam motus ad actum et perfectionem, ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam poena.

1. Ad primum ergo dicendum quod si comparetur praemium ad meritum et poena ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobi-

termina en la pena. Pero si los comparamos sólo en cuanto a la intención, no hay semejanza entre ellos, sino más bien lo contrario, pues igual que uno obra el mérito para adquirir el premio, sufre la pena para evitar la culpa. Por lo tanto igual que el premio es mejor que el mérito, la culpa es peor que la pena.

2. El bien del agente no es sólo la perfección primera, cuya privación es la pena, sino también la perfección segunda que es la operación, a la que se opone la culpa; y es mejor la perfección segunda que la primera. Por tanto la culpa que se opone a la perfección segunda tiene más razón de mal que la pena que se opone a la perfección primera.

3. La culpa separa de Dios con la separación que se opone a la unión de la caridad, con la que uno quiere el bien de Dios mismo en cuanto que está en él, mientras que la pena separa de Dios con la separación que se opone a la fruición, con la que el hombre disfruta del bien divino. Y así la separación de la culpa es peor que la separación de la pena.

4. La separación del orden al fin puede entenderse de dos modos: uno, en el hombre, y así la privación del orden al fin es pena y también privación del fin; otro, en la acción, y así la privación del orden al fin es culpa, pues el hombre es culpable cuando realiza una acción no ordenada al fin debido. Por eso no se relaciona el mal de la culpa con el de la pena como el fin y el orden al fin, porque de algún modo ambos privan del fin y del orden al fin.

5. La privación de la gracia habitual es pena, mientras que la depravación del acto que debería proceder de la caridad es el mal de la culpa. Y así queda claro que el mal de la culpa se opone a un bien más perfecto, porque la operación es la perfección del hábito.

que, quia sicut meritum terminatur ad praemium, ita culpa terminatur ad poenam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso se habet: nam sicut aliquis operatur meritum propter praemium acquirendum, ita aliquis infert poenam propter culpam vitandam. Unde sicut praemium est melius merito, ita culpa est peior quam poena.

2. Ad secundum dicendum quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cuius privatio est poena, sed etiam perfectio secunda quae est operatio cui opponitur culpa; et melior est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa quae opponitur perfectioni secundae, habet plus de ratione mali quam poena quae opponitur perfectioni primae.

3. Ad tertium dicendum quod culpa separat a Deo separatione quae opponitur unioni caritatis secundum quam quis vult bonum ipsius Dei secundum quod in se est, poena autem separat a Deo separatione quae opponitur fruitioni qua homo fruitur bono divino. Et sic separatio culpae est peior quam separatio poenae.

4. Ad quartum dicendum quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter: uno modo in ipso homine, et sic privatio ordinis ad finem est poena, sicut et privatio finis; alio modo in actione, et sic privatio ordinis ad finem est culpa; ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpae ad malum poenae sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem et ordinem ad finem.

5. Ad quintum dicendum quod privatio ipsius habitualis gratiae est poena, sed depravatio actus qui deberet ex gratia procedere, est malum culpae. Et sic patet quod malum culpae opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

6. Aunque la culpa sea por accidente causa de la pena por parte de quien padece la pena, no obstante por parte del que la aplica es causa *per se*, pues es eso lo que intenta quien castiga: aplicar la pena por la culpa.

7. La culpa no es mala porque por la culpa se aplica una pena, sino mejor al contrario, se infiere el mal de la pena para cohibir y ordenar la malicia de la culpa. Y así es evidente que el mal no se atribuye a la culpa sólo causalmente sino también formalmente, y más principalmente que a la pena, como se desprende de lo dicho.

8-9. Y con esto queda explicada la solución al 8 y al 9.

10. No hay que juzgar las cosas según el parecer de los malos, sino según el parecer de los buenos, como no hay que juzgar los sabores según el parecer del enfermo sino según el parecer del sano[176]. Por eso no hay que juzgar que la pena es peor porque los malos la rehúyen más, sino que más bien hay que juzgar que la culpa es peor porque los buenos la evitan más.

11. Es propio del virtuoso evitar la culpa por ella misma y no por la pena, mientras que es propio de los malos evitar la culpa por la pena, según el testimonio de Horacio[177]: *Los malos no quieren pecar por el miedo a la pena, los buenos no quieren pecar por amor a la virtud.* Pero lo que es más, Dios sólo inflige la pena por la culpa, como hemos dicho.

12. La privación segunda es peor que la precedente cuando la incluye, y así parece que se puede decir que la pena con culpa es peor que la culpa sola. Y esto ciertamente es verdad por parte del que es castigado, pero por parte de quien castiga, la pena tiene razón de justicia y de orden, y así la culpa se hace menos mala por la adición de bien, como demuestra Boecio en el libro *De consolatione*[178].

6. Ad sextum dicendum quod culpa, quamvis sit per accidens causa poenae ex parte patientis poenam, tamen ex parte inferentis est causa per se: hoc enim intendit puniens ut propter culpam poenam inferat.

7. Ad septimum dicendum quod <non> ideo culpa est malum quia pro culpa infertur poena, sed potius e converso ideo infertur malum poenae ad coercendam et ordinandum malitiam culpae. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter sed etiam formaliter, et principalius quam de poena, ut ex dictis patet.

8-9. Et per hoc patet solutio ad octavum et nonum.

10. Ad decimum dicendum quod non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum sed secundum existimationem bonorum, sicut non est iudicandum de saporibus secundum existimationem aegri sed secundum existimationem sani. Et ideo non est iudicanda poena peior quia mali magis eam fugiunt, sed potius iudicanda est culpa deterior quia boni magis fugiunt ipsam.

11. Ad undecimum dicendum quod virtuosi est fugere culpam propter se ipsam et non propter poenam, sed malorum est fugere culpam propter poenam, secundum illud Horatii: «Oderunt peccare mali formidine poenae; oderunt peccare boni virtutis amore». Sed quod plus est, Deus poenam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod sequens privatio est peior quam praecedens quando includit ipsam, et sic videtur posse dici quod poena cum culpa est peior quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte eius qui punitur; sed ex parte punientis poena habet rationem iustitiae et ordinis, et sic per adiunctionem boni efficitur culpa minus mala, ut Boetius probat in libro I De consolatione.

---

[176] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 2 c.21 (BK 422b8-10).
[177] *Epist.* 1,16, 50-53; cf. *Moral. dogma philosoph.* q.5 n.68: ML 171,1053.
[178] IV, pr.5: ML 63,805; CCL 94,74; CSEL 67,90.

13. La culpa y la pena pertenecen a la criatura racional, que en lo que tiene de racional es incorruptible; por eso la pena no suprime al propio sujeto, aunque se quite la vida del cuerpo con ella. Por eso concedo que, hablando en absoluto, para el cuerpo es peor la pena que la culpa.

14. Lot no prefirió la culpa a la pena, sino que demostró el orden que hay que seguir en la huida de las culpas, porque es más tolerable que uno cometa una culpa menor que una mayor.

15. Aunque la culpa sea temporal en cuanto al acto, es eterna en cuanto al reato y a la mancha si no se borra con la penitencia; y la eternidad de la culpa es la causa de la eternidad de la pena.

16. Ser muy frecuente es un accidente de algún mal, porque está en la conducta de los hombres y son más los que siguen la naturaleza sensible que la racional. Pero por eso no es necesario que cuanto más frecuente es algo, peor sea, porque según esto los pecados veniales, que se cometen con más frecuencia, serían peores que los pecados mortales.

17. La pena es el fin de la culpa en cuanto a la terminación, pero no en cuanto a la intención, como se dijo antes (ad 1).

18. Uno no puede salir de la pena del infierno a la vida porque la culpa de los que están en el infierno no puede expiarse. Por eso, con esto no se demuestra que la pena sea mayor mal que la culpa.

19. Un nombre se aplica con prioridad a una cosa que a otra de dos modos: en cuanto a la imposición del nombre y en cuanto a la naturaleza de las cosas; por ejemplo, los nombres aplicados a Dios y a las criaturas, en cuanto a la imposición del nombre, se dicen primero de las criaturas, pero en cuanto a la naturaleza de las cosas se atribuyen con prioridad a Dios, de quien deriva toda la perfección de las criaturas. De un modo

13. Ad tertium decimum dicendum quod culpa et poena pertinent ad naturam rationalem, quae secundum id quod rationalis est incorruptibilis est; unde poena proprium subiectum non tollit etsi auferatur vita corporis per poenam. Unde concedo quod corpori simpliciter loquendo peior sit poena quam culpa.

14. Ad quartum decimum dicendum quod Lot non praeelegit culpam poenae, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culparum; quia tolerabilius est si quis committit minorem culpam quam maiorem.

15. Ad quintum decimum dicendum quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen aeterna, nisi per poenitentiam deleatur, quantum ad reatum et maculam; et aeternitas culpae est causa aeternitatis poenae.

16. Ad sextum decimum dicendum quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus, tanto sit magis malum: quia secundum hoc peccata venialia, quae pluries committuntur, essent peiora quam mortalia.

17. Ad septimum decimum dicendum quod poena est finis culpae quantum ad terminationem sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod ideo a poena inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod poena sit magis malum quam culpa.

19. Ad undevicesimum dicendum quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter, uno modo quantum ad nominis impositionem, alio modo quantum ad rei naturam: sicut nomina dicta de Deo et creaturis quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis, quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet

semejante, nada impide que el mal se diga con prioridad según la imposición del nombre de la pena, mientras se diga con posteridad según la verdad de las cosas.

20. El estímulo es principio de las culpas en potencia, pero el mal en acto es peor que el mal en potencia, como dice el Filósofo en el IX de la *Metafísica*[179]. Por eso el estímulo no es mayor mal que la culpa.

quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem de poena, per posterius vero secundum rei veritatem.

20. Ad vicesimum dicendum quod fomes est principium culparum in potentia; sed malum in actu est peius quam malum in potentia, ut Philosophus dicit in IX Metaphysicae. Unde fomes non est magis malum quam culpa.

---

[179] C.10 (BK 1051a15-16).

CUESTIÓN SOBRE LAS VIRTUDES EN GENERAL

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

INTRODUCCIÓN

La cuestión disputada sobre las virtudes en general es la primera de un grupo de cuestiones que, desde las primeras ediciones de las obras de Sto. Tomás, lleva el título *De virtutibus,* aunque no formen un tratado homogéneo ni en sus contenidos ni en la idea de Sto. Tomás. Lo único que tienen de común estas cuestiones disputadas es el responder a cuestiones tratadas en la parte moral de la Suma de Teología, que, como es conocido, organiza la moral especial como un tratado de virtudes.

Parece suficientemente probado que este grupo de cuestiones fue redactado por el maestro de Aquino en su segunda regencia en París, por las mismas fechas en que redactaba las cuestiones paralelas de la segunda parte de la Suma de Teología. Y es de suponer que la presente cuestión fuera la primera por el paralelismo con la Suma. Desde luego, la cuestión sobre las virtudes en general es la más extensa, la de mayor densidad filosófica y la más original de este grupo.

La abundancia de los temas aquí tratados y la densidad de la exposición hace inviable la opinión tradicional de que las cuestiones disputadas eran el guión de una sesión académica monográfica del maestro en teología. Parece casi imposible que en una sesión, por muy larga que la imaginemos y ante un auditorio muy docto, que el maestro pudiera pronunciar todas estas doctrinas. Nadie duda del origen académico de estas disputas, como lo comprueba suficientemente el estilo literario y la precisión de los argumentos, pero el texto tal como nos ha llegado hasta nosotros no puede leerse como si fuera el protocolo de una sesión académica, y sí más bien como una redacción literaria del maestro, ampliando y ordenando lo que fue más reducido y desordenado en una exposición oral del mismo tema.

La presente cuestión resulta una prueba fehaciente de la originalidad de la moral de Santo Tomás. Incorporar a la teología el tratado filosófico acerca de los hábitos virtuosos, tal como lo había elaborado Aristóteles, representaba una novedad desconcertante. En aquel momento lo que podría llamarse la moral especial o concreta se reducía al estudio de los sacramentos, singularmente el de la penitencia, donde se exponían las listas de pecados y su penitencia, y a un elenco de los vicios capitales. Ése era el instrumento de que se dotaba a los confesores para administrar el sacramento de la penitencia, como se comprueba en el más célebre de esos manuales de confesores en aquel tiempo, la *Summa de casibus* de Raimundo de Peñafort. En la exposición de la teología sólo se hablaba de las virtudes a propósito de la gracia y como breve introducción al tratado de la fe, pero el estudio de la moral aristotélica quedaba relegado a la Facultad de Artes. Santo Tomás quiso cambiar esta situación y pensó elaborar una teología moral sistemática, cuyo quicio sería la doctrina de las virtudes. La sección de la moral especial de la Suma de Teología está sistematizada en torno al concepto de virtud y a las diversas especies de virtud. Reciente-

mente Leonard E. Boyle ha propuesto con argumentos no desdeñables que la principal novedad de la Suma de Teología es la incorporación a los tratados clásicos de la Trinidad, la gracia, la fe, la persona de Cristo y los sacramentos, de una larga parte de moral de las virtudes, con lo cual se daba rango de doctrina teológica a todo el pensamiento filosófico de los hábitos virtuosos[1]. En el prólogo de la segunda parte de la Suma se dice expresamente que «toda la materia moral queda reducida al estudio de las virtudes; y éstas quedan comprendidas en las tres teologales y las cuatro cardinales»[2]. Así lo entendieron sus discípulos, pues algunos sumarios de esta parte de la Suma, que se publicaron a comienzos del siglo XIV, se titulaban *Summa de virtutibus secundum Aristotelem..., iuxta expositionem Sti. Thomae*. Anteriormente le había precedido una obra muy difundida de Guillermo de Peyraut con el título de *Summa de vitiis et virtutibus*[3]. De esta novedosa articulación de la teología moral del Aquinatense, la cuestión que presentamos constituye un esbozo, a la par que el armazón doctrinal sobre el que está fundada.

Para que el lector se percate del interés y originalidad de muchas de las enseñanzas presentes en esta cuestión, nos parece oportuno recordarle el significado de estas páginas en la totalidad del sistema filosófico y teológico de Sto. Tomás, la originalidad de sus enseñanzas respecto a las fuentes usadas en esta cuestión y su relación con el paralelo tratado en la Suma de Teología.

1. El tratado de las virtudes en el sistema moral de Santo Tomás

El esquema de esta cuestión disputada se inicia con la definición de virtud, a lo que se dedican los dos primeros artículos. En la doctrina teológica de aquel tiempo ya estaba aceptado que las virtudes pueden entenderse como cualidades sobreañadidas a las potencias humanas dentro de la especie de hábitos. El concepto aristotélico de hábito servía para explicar satisfactoriamente que las virtudes hacen buenas a las personas y las disponen a comportamientos moralmente buenos, sin anular la libertad inherente a dichos comportamientos. Ya en su Comentario a las Sentencias había dejado claro que la realidad de las virtudes se describe acertadamente poniéndolas en el género de hábito. Pero la explicación que aquí se ofrece está mucho mejor razonada y fundada. Había que salvar el carácter libre del ejercicio virtuoso y, al mismo tiempo, urgir que la persona virtuosa adquiere una segunda naturaleza que le constituye en ser moralmente bueno. Y esto lo explicaba el concepto de virtud como hábito, que perfecciona la naturaleza y, simultáneamente, se pone en ejercicio sólo mediando un acto libre. Lo mismo había sido propuesto por Aristóteles

---

[1] Cf. *The Settings of the Summa Theologiae of Saint Thomas* (Etienne Gilson Series of Lectures at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies 5; Toronto 1982). Y traducción italiana en *Riv. di Filosofia neo-scolastica* 92 (2000) 3-25. Dice allí: «La *Secunda secundae* es verdaderamente una *summa de virtutibus et vitiis*, si se quiere una *summa* de teología moral, si bien en absoluto distinta del género 'casus' o anecdótico, tan en boga entonces en la orden dominicana».

[2] Pról. a *Summa* 2-2.

[3] Cf. A. DONDAINE, «Guillaume Peyraut. Vie et oeuvres»: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948) 162-236.

cuando definió la virtud como «hábito electivo»[4], que fue parafraseado por nuestro autor como que «lo principal en la virtud es la elección»[5]. Y así es como había visto que el gran Averroes explicaba a Aristóteles: «el hábito es un medio del que uno usa cuando quiere»[6]. Se completó así una explicación de las virtudes entendidas como hábitos, que cada uno puede usar a su albedrío en el cumplimiento de acciones buenas.

Y en el artículo segundo se desarrolla una definición de virtud, que nuestro autor tomó de Pedro Lombardo, quien, a su vez, no hacía más que transcribir una explicación de San Agustín. Pero, si no la fórmula definitoria, sí su explicación es índice de los modos de pensar y razonar filosóficamente nuestro autor. La definición, en efecto, literalmente se refiere sólo a las virtudes divinas infusas y no a todo tipo de virtud moral. Pero Sto. Tomás la explica de tal modo, alejándose de su tenor literal, que puede mantenerse como una definición de la ética de las virtudes y que sirve para describir las virtudes morales, las intelectuales, las adquiridas y las infusas, si se prescinde del inciso final «quam Deus in nobis sine nobis operatur». La explicación de la definición agustiniana es tan pulida que, al volver sobre la misma explicación en la Suma de Teología[7], no necesitará extenderse en la exposición y se limitará a una sencilla explicación escolar de que la definición susodicha contiene las cuatro causas por las que se define la esencia de cualquier realidad.

Tras la definición de las virtudes, se dedican cinco artículos a describir las distintas formas de virtudes. Es un intento de clasificar el género virtuoso distinguiendo tipos diversos de virtudes. No se trata de exponer la esencia de cada virtud, que vendrá dada por su objeto especificativo o la especie de bien que le determina y que pretenden sus actos, pues eso sólo se desarrollará en el tratado completo de moral que es la Suma de Teología, sino de distribuir la totalidad de las virtudes en grupos homogéneos y diferenciados entre sí. Para ello se sirve el autor de lo que llamaríamos un criterio de distinción por la materia. La diferencia específica de cada virtud se tomará de su fin especificativo, pero la condición común a cada grupo se fija por medio de la causa material. Pero el concepto de materia aplicado a estas realidades del espíritu se entiende referido a la potencia que perfecciona la virtud y a la que dispone para comportamientos rectos moralmente[8]. El mismo Santo Tomás llamará a esto «materia in qua» se perfecciona la virtud o el sujeto o facultad que perfecciona[9]. La facultad perfeccionada determinará el tipo genérico de virtud de que se trate, pues ciertamente no pueden ponerse en el mismo género virtuoso una virtud intelectual y una virtud moral, ni una virtud adquirida y humana con una virtud del orden de la gracia divina. De ahí que un tratado general de las virtudes deba capacitarnos para establecer rigurosamente los diversos tipos de virtud existentes y sus peculiaridades.

---

[4] *Ética* c.6 n.15 (BK 1106b36).
[5] *In Ethic.* 2 lect.7 n.322.
[6] *In III De Anima Commentarium* comm.18 (Crawford 438,26).
[7] Cf. *Summa* 1-2 q.55 a.4.
[8] El estado de esta cuestión al escribir su obra Santo Tomás está muy bien expuesto en TH. GRAF, OSB, *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium s. XIV* (Roma 1934).
[9] *Summa* 1-2 q.55 a.4.

Es así como, a lo largo de estos artículos de la cuestión disputada, se propone la clasificación de las virtudes en virtudes de la voluntad y virtudes de la sensibilidad, en virtudes morales adquiridas e infusas, en virtudes del entendimiento especulativo y del práctico. Una vez más se muestra con ello la interdependencia y conexiones entre el mundo psíquico y las normas morales o, si se quiere, que la perfección asequible del hombre debe estar en la línea de sus principales coordenadas psíquicas.

Tal clasificación del género de virtud encierra una notable novedad en el pensamiento moral. Es conocido que hasta los tiempos de Santo Tomás no se había clarificado la condición virtuosa de las virtudes humanas o adquiridas, pues se identificaba virtud con perfección y ésta no puede ser tal fuera del orden de la gracia. Tampoco estaba claro, y siguió discutido durante mucho tiempo, la existencia de unas virtudes morales al lado de las correspondientes morales infusas. Y, finalmente, también era materia controvertida la posibilidad de que la sensibilidad fuera sujeto apto de virtudes, debido a su desarreglo y precariedad moral. Todos estos temas controvertidos son abordados aquí con una tal resolución, que revela un pensamiento ya sedimentado y una postura doctrinal que será, además, la definitiva.

Dilucidado el estudio del sujeto al que perfecciona la virtud, pasa el autor a estudiar el modo como se generan o vienen a la existencia las virtudes (artículos 8-11). Si las virtudes contribuyen a la perfección de un sujeto humano, hay que dilucidar cómo adviene tal perfección al ser humano. Y es aquí donde se esclarecen los dos tipos diversos de virtud humana en razón de su origen: las virtudes adquiridas y las virtudes infusas o concomitantes a la gracia divina. En el tratado de las virtudes, pues, confluyen por necesidad la filosofía y la teología, la ética humana y la moral sobrenatural. Para dilucidar el primer tipo de virtudes, servirá la doctrina aristotélica y, para el segundo tipo de virtudes, hay que recurrir a la tradición teológica, que había explicado sobreabundantemente la existencia de unas virtudes teologales por las que la gracia se hace operante en el hombre. Al redactar esta cuestión, estaba viva una disputa muy encontrada en aquel tiempo, que es la existencia de virtudes morales infusas, que serían distintas de sus correspondientes virtudes morales racionales. Aunque Santo Tomás no fue el primero que propugnó la existencia de las virtudes morales infusas, su opinión contribuyó grandemente a inclinar la balanza a favor de su existencia y hoy todavía sigue siendo una doctrina señera en teología moral. El artículo 10 de la presente cuestión es lo más acertado y profundo de lo que escribió Santo Tomás acerca de este problema. Y este apartado acerca de la generación se termina con un artículo (a.11) sobre el aumento de las virtudes, pues son cualidades perfectivas que el sujeto posee en grados muy diferentes. Y se expone en esta ocasión una doctrina profunda sobre el crecimiento de los hábitos, que es trasvasable a la explicación de todo progreso espiritual. Y siempre habrá que tener presente la especial intervención de Dios en el crecimiento de las virtudes infusas.

El tratado dedica un artículo especial a la diferencia específica de las virtudes (a.12). El bien pretendido en la virtud es un bien racional que se diversifica según sea bien del entendimiento, de la voluntad o del apetito. Un análisis de las formalidades posibles del bien humano da

como resultado la existencia de cinco virtudes intelectuales, una virtud de la voluntad, dos virtudes en el apetito sensitivo y tres virtudes teologales, además de otras morales infusas similares a las naturales. Queda de este modo trazado el esqueleto de todo el cuerpo moral de Santo Tomás, que desarrollará pormenorizadamente en la parte moral de la Suma, que, como es conocido, es una moral de virtudes.

El último artículo desarrolla la interpretación de una idea central de la ética aristotélica, que es la explicación de la racionalidad de toda virtud como una búsqueda de un término medio prudente entre dos actitudes del apetito extremas e igualmente vituperables, una por exceso y otra por defecto. Esta doctrina la integró nuestro autor en su doctrina moral e hizo de ella un pivote sobre el que gira toda su filosofía moral.

Podríamos sintetizar así el esquema del desarrollo de esta cuestión:

1. Naturaleza de las virtudes:
   a) Son hábitos y no actos (a.1).
   b) Definición de su naturaleza (a.2).
   c) El sujeto material de los hábitos virtuosos:
      a') son las potencias del alma (a.3),
      b') el concupiscible y el irascible (a.4),
      c') la voluntad (a.5),
      d') el entendimiento práctico (a.6),
      e') el entendimiento especulativo (a.7).
2. La causa de la existencia de las virtudes:
   a) no son connaturales al hombre (a.8),
   b) son adquiridas por actos (a.9),
   c) también hay virtudes que recibe el hombre con la gracia (a.10),
   d) explicación del aumento de estas virtudes infusas (a.11).
3. Principales formas específicas de virtudes (a.12).
4. La condición común de toda virtud de versar sobre un término medio racional (a.13).

2. Las fuentes usadas en esta cuestión

Cuando Sto. Tomás disputa esta cuestión, la mayor parte de sus tesis ya estaban aceptadas en la enseñanza de la teología. Él mismo ya las había expuesto al redactar, en su primera enseñanza en París, el libro II del Comentario a las Sentencias en la distinción 27 y en el libro III distinción 23, como introducción al tratado de la fe. Pero en los años transcurridos entre el Comentario y la disputa de la presente cuestión habían madurado las tesis ahora defendidas, como se comprueba por la extensión de los temas, la argumentación más fundamentada y razonada y la precisión de las explicaciones. Esto se comprueba cuando se compara lo que aquí se afirma acerca de la existencia de las virtudes morales infusas, del aumento de las virtudes infusas, la condición de toda virtud como hábito de libre ejercicio, y la pretensión de cumplir un término medio impuesto por la razón práctica, con los mismos temas en la Suma de Teología.

El mayor desarrollo y profundidad de los temas se debe indudablemente al estudio más profundo de la *Ética* de Aristóteles, que trata

muchos de los temas aquí explanados. Esta obra era ya conocida desde su primera enseñanza, pero el recurso más detallado a la misma confiere a la exposición una densidad filosófica y una textura rigurosa, que están ausentes en el Comentario a las Sentencias. Las categorías principales usadas en la descripción de lo que son las virtudes, como su pertenencia a la cualidad de hábitos, su disponibilidad para ser libremente usadas en los actos morales, el ejercicio de la prudencia en toda virtud y la elección de un medio virtuoso, son todas ellas de origen aristotélico y ofrecen la apoyatura principal de la síntesis aquí ofrecida sobre la vida virtuosa. Aunque estas ideas ya las habían usado los predecesores de Sto. Tomás en la enseñanza de la Ética en la Facultad de Artes, ningún teólogo lo había hecho con tanta decisión y apertura como la síntesis aquí ofrecida. Y la incorporación de la ética aristotélica se hizo con tanto acierto y rigor que quedará ya como modélica para la posteridad.

Pero, además de la fuente aristotélica, no podemos olvidar el recurso a los escritos de San Agustín. De él se toma la definición de virtud que se explica en el artículo segundo, aunque su redacción literal sea del Maestro de las Sentencias. Pero además sus palabras se recogen 25 veces en los argumentos y en el *sed contra*, como textos de autoridad para solucionar la cuestión. Sobre todo, se cita la obra *De libero arbitrio*, que trata de temas cercanos al de esta cuestión. Al Pseudo-Dionisio se hace alguna referencia y sólo alguna vez se encuentran referencias a San Gregorio, a Boecio, al Crisóstomo, San Bernardo y Cicerón, de quien se recoge su definición de virtud. Así, pues, Aristóteles y San Agustín son los mentores de las ideas aquí expuestas, pues ellos prestan las «auctoritates» sobre las que se construye un sistema de teología moral que tiene a las virtudes como columna vertebral.

Los estudiosos de la obra de Santo Tomás han contribuido a sacar a luz los orígenes de algunas de sus ideas sobre las virtudes, que son los maestros parisinos en la época inmediatamente anterior a Santo Tomás. Por eso, decimos que la doctrina de esta cuestión es notable, si no por su originalidad absoluta, sí por lo bien construido de su argumentación y el rigor de los argumentos, pudiendo estar legitimados para decir que es la primera gran síntesis de una moral de virtudes.

3. Significado de esta doctrina en la obra total de Santo Tomás

La doctrina expuesta en esta cuestión acerca de las virtudes en general representa, a no dudar, lo más granado del pensamiento del maestro y es su más preclara contribución a la elaboración de una teología moral. Aunque hubiera sido esbozada su doctrina en el Comentario a las Sentencias, no tiene allí la riqueza de referencias aristotélicas ni la consistencia de razonamientos que alcanza la cuestión disputada, que es la obra de madurez de su genio. Estos temas referentes a las virtudes sólo los trató de una manera amplia en la parte moral de la Suma de Teología. Al comparar ambos textos, enseguida se advierte que el tratamiento de la Suma es mucho más sucinto y asequible a los estudiantes noveles de teología que el texto disputado en la academia parisina, más extenso y con argumentos construidos desde la base.

Como prueba de ello, puede servir la confrontación de dos artículos que tratan el mismo tema y llevan el mismo título, a saber, si el apetito irascible y el concupiscible son sujeto de hábitos.

De virt. in communi a.4	**Summa 1-2 q.56 a.4**
Objeciones	
1. El pecado mortal no está en la sensualidad. Luego tampoco la virtud, que es su contrario.	(Falta)
2. El acto principal de la virtud es la elección *(Ethic.* 8 c.13). Y ésta no se da en el apetito.	4. (igual argumento)
3. Lo corruptible no es eterno *(S. Agustín).* Y las potencias sensitivas no permanecen tras la muerte. Y sí permanece la justicia.	(Falta)
4. Estas potencias tienen órgano corporal. Luego su conocimiento puede ser sensitivo, mientras que la justicia sólo la percibe la mente *(S. Agustín).*	2. (igual argumento)
5. El orden que confiere la razón a las potencias sensitivas no es algo subsistente, por lo que no las hace sujeto de virtudes.	(Falta)
6. La dependencia de la razón es similar en estas potencias a la de las potencias aprehensivas. Pero en éstas no hay virtudes.	(Falta)
7. La rebeldía del apetito contra la razón podría desaparecer por completo, pues todo lo finito tiene límite *(Phys.* 1), cuando la razón domine el apetito.	(Falta)
8. El hombre es tal por el dominio de la razón. Y la perfección de ese dominio sería destruir el apetito sensitivo.	(Falta)
9. El irascible sólo huye del mal, pero la virtud debe, además, inclinar al bien. Luego en él no cabe la virtud.	(Falta)
10. Al irascible corresponde el odio de los vicios. Pero la virtud implica también deseo de la virtud.	(Falta)
11. La virtud es activa, mientras que el apetito es sólo pasivo *(Ethic.* 3).	1. (igual argumento)
12. La virtud se equipara con la razón, no con el apetito sensitivo, que es común a los animales.	(Falta)
13. Los vicios brotan sólo del concupiscible *(S. Agustín).* Luego ahí también se dan las virtudes.	
(Falta)	3. El alma rige el cuerpo como la razón al apetito. Como la virtud no está en el cuerpo (San Agustín), tampoco puede estar en el apetito sensitivo.
Sed contra	
1. La autoridad del Filósofo *(Ethic.* 3 c.10).	(igual argumento)
2. En el apetito sensitivo se da el pecado venial; luego también la virtud contraria.	(Falta)
3. La virtud es un medio entre pasiones opuestas. Y las pasiones son del apetito sensitivo.	(Falta)
Solución	
Opinión de que hay dos apetitos sensitivos: el superior y el inferior. Descripción del acto humano. El triple principio del acto humano. El apetito es «movens motum». Y la razón lo mueve «politico principatu» *(Politica* 1 c.3). Luego requiere estar perfeccionado por una virtud para secundar la razón.	El apetito es movido por la inteligencia. Y una moción perfecta requiere perfección en el motor y en el movido.

Un simple vistazo a este esquema nos convence de las diferencias que median entre ambos escritos. La cuestión disputada pretende un tratamiento más integrador y aislado del tema y recurre a unas autoridades mucho más amplias, a la vez que discute pormenorizadamente los argumentos. En cambio, la Suma aborda el tema dentro de un tratado más amplio y, consiguientemente, presupone ya expuestos otros aspectos del problema. No usa, además, un elenco amplio ni pretendidamente completo de autoridades, sino que se limita a aquellas más socorridas y asequibles a un estudiante de teología. Y esta diferencia se hace más patente en los argumentos del *sed contra*, que se reducen a uno solo, y, sobre todo, en la solución magistral, que es muy breve y se limita al aspecto esencial de la prueba, sin exponer todo el proceso argumentativo que conduce a la conclusión del maestro. Y, sin embargo, el lector crítico no encontrará la menor diferencia doctrinal entre ambos tratados, sino una doctrina firme, que incluso ya había sido expuesta por el Aquinatense en el Comentario a las Sentencias, a saber, que si el apetito concupiscible e irascible no son perfeccionados como potencias mediante una virtud, la dirección impuesta por la inteligencia y el impulso de la voluntad no serán íntegramente secundados ni cumplimentados. La potencia imperante y la imperada deben ser habituadas en el bien para que el acto virtuoso tenga firmeza. Esto es lo que ya había sugerido Aristóteles, aunque sin el armazón doctrinal que aquí se usa.

Los historiadores hoy están de acuerdo en que esta cuestión es plenamente contemporánea del tratado moral de la Suma y sus argumentos parecen convincentes. Algunos, sin embargo, quieren fijar con más precisión la datación de este escrito. Y unos piensan que la cuestión disputada es inmediatamente anterior en el tiempo a la redacción de las correspondientes cuestiones en la Prima Secundae de la Suma de Teología[10]. Aunque sean pequeños detalles explicativos, algún autor cree ver una evolución doctrinal en el Santo. En todo caso, sólo afecta a determinadas modalidades de la explicación del sujeto de las virtudes. Además, este autor todavía situaba la cuestión disputada en la estancia en Italia, años antes de la redacción de la Suma. También T. Urdánoz piensa que la redacción de la cuestión disputada es anterior[11].

Dejando para otros investigadores el análisis comparativo de los contenidos de ambas exposiciones, lo que sí parece manifiesto es que hay una diferente metodología entre la exposición de la cuestión disputada y la Suma de Teología. La primera es una exposición de rigor académico y de altura científica para doctos en la materia, mientras que la segunda pretende ser un manual de teología donde prevalece la claridad y facilidad de la exposición, así como otorgar el lugar debido a cada tema dentro de la visión general, de modo que prevalezca la síntesis total sobre la monografía profunda sobre un tema concreto. El estudioso de Santo Tomás sabrá qué es lo que busca en la lectura de Santo Tomás y, conforme a ello, optará por uno u otro escrito.

---

[10] Cf. GRAF, *De subiecto psychico...*, o.c. II, 104 y 1117s.
[11] Cf. *Suma Teológica de Santo Tomás*, V (BAC, 1954) 170 y 436.

4. Nuestra edición bilingüe

El texto latino que recogemos corresponde al de la editorial de Turín en sus últimas ediciones, pero lo hemos confrontado con los textos de la edición de las obras completas de París (1875ss), sobre todo para corregir algunas erratas. Hemos procurado confrontar todas las citas de los textos originales de Aristóteles y San Agustín, si bien en algunos casos sólo hemos conseguido una cita similar en Aristóteles, en espera de una edición crítica definitiva de esta cuestión disputada. De los textos de San Agustín hemos recogido la referencia en las Obras de San Agustín de la Biblioteca de Autores Cristianos por pensar que ésta es la más asequible al lector español. En la traducción se ha atendido siempre más al rigor de los términos y del razonamiento que a su belleza literaria, pues entendemos que se trata de un escrito escolar de gran precisión y en el que interesa más la precisión de lo afirmado que la expresión literaria. Es la primera edición bilingüe en español de esta cuestión disputada. Anteriormente sólo conocíamos la versión de Patricio Serrano Guevara con comentarios y anotaciones (Santiago de Chile 1997) y recientemente la de Laura E. Corso de Estrada[12], que hemos conocido cuando ya estaban terminados los originales de esta edición y no hemos podido usar, a pesar de ser una edición muy esmerada y bajo la responsabilidad de una autora con varias publicaciones sobre los contenidos de la cuestión.

---

[12] *Tomás de Aquino, Cuestión disputada sobre las virtudes en general.* Estudio preliminar, traducción y notas de Laura E. Corso de Estrada (Eunsa, Pamplona 2000).

LAS VIRTUDES EN GENERAL

1. ¿Las virtudes son hábitos?
2. ¿Es acertada la definición de virtud que da Agustín?
3. ¿La potencia del alma puede ser sujeto de la virtud?
4. ¿El irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de la virtud?
5. ¿La voluntad es sujeto de la virtud?
6. ¿Existe la virtud en el entendimiento práctico como en su sujeto?
7. ¿Se da la virtud en el entendimiento especulativo?
8. ¿Las virtudes se hallan en nosotros naturalmente?
9. ¿Se adquieren las virtudes por medio de los actos?
10. ¿Hay en el hombre algunas virtudes infusas?
11. ¿Se aumenta la virtud infusa?
12. ¿Se distinguen las virtudes entre sí?
13. ¿Consiste la virtud en el medio?

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

Quaestio est de virtutibus in communi.
Et primo enim quaeritur, utrum virtutes sint habitus.
Secundo utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.
Tertio utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum.
Quarto utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.
Quinto utrum voluntas sit subiectum virtutis.
Sexto utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.
Septimo utrum in intellectu speculativo sit virtus.
Octavo utrum virtutes insint nobis a natura.
Nono utrum virtutes acquirantur ex actibus.
Decimo utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione.
Undecimo utrum virtus infusa augeatur.
Duodecimo de distinctione virtutum.
Decimotertio utrum virtus sit in medio.

Artículo 1

¿Las virtudes son hábitos?[1]

Argumentos por los que parece que no son hábitos, sino más bien actos. 1. Dice Agustín, en *Retract.*[2], que el uso conveniente del libre albedrío es virtud. Pero el uso del libre albedrío es acto. Luego la virtud es acto.

2. El premio no se debe a nadie más que por razón del acto. Y es debido a todo el que posee la virtud, porque todo el que muere en caridad, obtendrá la bienaventuranza. Luego la virtud es mérito. Pero el mérito es acto. Por consiguiente, la virtud es acto.

3. En nosotros cuanto algo es más semejante a Dios, es tanto mejor. Pero nuestra máxima semejanza con Dios se da en cuanto estamos en acto, porque Él es acto puro. Por tanto, el acto es lo mejor que hay en nosotros. Ahora bien, las virtudes son los mejores bienes que hay en nosotros, como dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*[3]. Luego las virtudes son actos.

4. La perfección de la vía corresponde a la perfección de la patria. Pero la perfección de la patria es acto, a saber, la felicidad, que, según el Filósofo, es acto. Luego también la perfección de la vía, esto es la virtud, es acto.

Articulus primus

Et primo quaeritur utrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus.

1. Augustinus enim dicit in lib. Retract., quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

2. Praeterea, praemium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem; quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

3. Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo similamur secundum quod sumus in actu, quia est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in libro De libero arbitrio. Ergo virtutes sunt actus.

4. Praeterea, perfectio viae respondet perfectioni patriae. Sed perfectio patriae est actus, scilicet felicitas, quae in actu consistit, secundum Philosophum. Ergo et perfectio viae, scilicet virtus, actus est.

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.55 a.1; *In Sent.* 2 d.27 a.1; 3 d.23 q.1 a.3 qa.1.3; *In Ethic.* 2 lect.5. La primera definición esencial de virtud es la de un hábito operativo. La primera escolástica ya la entendía así, tras algunas vacilaciones. En Pedro Lombardo ya se proponía esto: «algunos convincentemente enseñan que la virtud es una cualidad buena de la mente o una forma que informa el alma». *Sent.* l.II d.27 c.6. Parece que esta postura la divulgó la escuela de Anselmo de Laón, mientras que la contraria, de Hugo de San Víctor, proponía que las virtudes, notoriamente la fe, son sólo actos meritorios. Santo Tomás ya en su Comentario a las Sentencias se posicionó claramente en la primera opinión: «la primera opinión contiene la verdad, mientras que la segunda disiente de la doctrina de los santos y contraría la filosofía». *In Sent.* d.27 a.2. Fundándose en la doctrina de Aristóteles en la Ética, demuestra filosóficamente que la perfección que confieren las virtudes ha de entenderse como la de unas cualidades buenas que nos disponen a actuar moralmente bien cuando usamos de nuestra libertad. En el Comentario a la Ética de Aristóteles, se dejaba sentado que para el Estagirita el género de virtud es ser hábito y su diferencia específica es disponer a los actos buenos moralmente. *In Ethic.* 2 lect.5 y 6.

[2] L.1 c.9 n.6: ML 32,598; BAC XL 40, 677 n.6.

[3] L.2 c.18 n.50 y c.19 n.50: ML 32,1268; BAC III 393, 395.

5. Son cosas contrarias las que, colocadas en el mismo género, mutuamente se excluyen. Pero el acto del pecado excluye la virtud por la oposición que tiene a la misma. Luego la virtud se encuadra en el género del acto.

6. Dice el Filósofo en el *I Caeli et mundi*[4] que la virtud es lo último de la potencia. Pero lo último de la potencia es el acto. Luego la virtud es acto.

7. La parte racional es más noble y más perfecta que la parte sensitiva. Ahora bien, la fuerza sensitiva realiza su operación sin la mediación de ningún hábito o cualidad. Luego tampoco es necesario suponer hábitos en la parte intelectiva, mediante los cuales logre su operación perfecta.

8. En *Phys. VII*[5] dice el Filósofo que la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo. Pero lo óptimo es acto; y la disposición es del mismo género de aquello a lo que dispone. Luego la virtud es acto.

9. Dice Agustín en *De moribus Ecclesiae*[6] que la virtud es el orden del amor; pero *el orden*, como escribe Agustín también en *De civit. Dei*[7], *es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde*. Luego la virtud es una disposición, no un hábito.

10. El hábito es una cualidad difícilmente movible. En cambio, la virtud es fácilmente movible, puesto que se pierde por un solo acto de pecado mortal. Luego la virtud no es hábito.

11. Si necesitamos de algunos hábitos que sean virtudes, los necesitamos, o para las obras naturales, o para las meritorias, que son como sobrenaturales. Pero no los necesitamos para las naturales, porque si cada

5. Praeterea, contraria sunt quae in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

6. Praeterea, Philosophus dicit in I Caeli et mundi, quod virtus est ultimum de potentia: ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

7. Praeterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Praeterea, Philosophus dicit in VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus; dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Praeterea, Augustinus dicit in lib. De moribus Ecclesiae, quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX De civit. Dei, est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

10. Praeterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Praeterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quae sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si quaelibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operatio-

---

[4] ARISTÓTELES, *De caelo* 1 c.2 (BK 281a14.18); cf. S. TH., *In Ethic.* 1 lect.25 n.249. [N.B. Las referencias a citas de Aristóteles indican: libro y capítulo de la edición Firmin-Didot y, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición Bekker, si es cita literal.]

[5] C.3 n.4 (BK 246a13); S. TH., *In Phys.* 6 lect.5.

[6] C.15: ML 32,1322; BAC IV 293; cf. *De civ. Dei* l.15 c.22: ML 41,467; BAC XVII 1052.

[7] L.19 c.13 n.1: ML 41,640; BAC XVII 486.

naturaleza, tanto sensible como insensible, puede ejecutar su propia operación sin hábito, con mucha mayor razón podrá hacerlo la naturaleza racional. Y algo semejante acontece con las obras meritorias, porque éstas las realiza Dios en nosotros, como se lee en Flp 2,13: *Él es quien obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito*. Luego, las virtudes no son hábitos en modo alguno.

12. Todo lo que obra conforme a una forma, obra siempre de acuerdo con las exigencias de tal forma, como lo cálido obra siempre calentando. Por consiguiente, si existe en la mente alguna forma habitual que recibe el nombre de virtud, será necesario que lo que tiene tal virtud, obre de acuerdo con ella, lo cual es falso; porque, en tal supuesto, quienquiera que tenga una virtud estaría confirmado en la misma. Luego las virtudes no son hábitos.

13. Los hábitos se asientan en las potencias para darles la facilidad de obrar. Ahora bien, para los actos de las virtudes no necesitamos de nada que nos proporcione facilidad, según parece; pues consisten principalmente en la elección y en la voluntad, y nada hay más fácil que lo asentado en la voluntad. Luego las virtudes no son hábitos.

14. El efecto no puede ser más noble que la causa que lo produce. Pero, si la virtud es un hábito será causa del acto, que es más noble que el hábito. Luego, no parece conveniente que la virtud sea hábito.

15. El medio y los extremos pertenecen al mismo género. Pero la virtud moral representa el medio en las pasiones; y éstas son del género de los actos. Luego etc.

EN CONTRA, está que: 1. La virtud, según Agustín[8], es una cualidad buena del alma. Pero no puede hallarse en ninguna especie si no es en la primera, que es el hábito. Luego la virtud es un hábito.

nem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura. Similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur: Philipp. II: Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate. Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Praeterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formae, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quae virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur. Consistunt enim principaliter in electione et voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Praeterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo, etc.

SED CONTRA. 1. Virtus, secundum Augustinum, est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus.

---

[8] Cf. *In Sent.* 2 d.27 c.5. Es preferible ver: PETRUS PICTAVIENSIS, *Sent.* 3 c.1: ML 211,1014.

2. Dice el Filósofo, en *Ethic. II*[9], que *la virtud es un hábito electivo que se asienta en el entendimiento.*

3. Las virtudes subsisten en los que duermen, porque sólo se pierden por el pecado mortal. Pero en los dormidos no existen los actos de las virtudes, porque carecen del uso del libre albedrío. Luego, las virtudes no son actos.

SOLUCIÓN. Hay que decir[10]: La virtud, de acuerdo con la naturaleza de su nombre, indica un complemento de la potencia, por lo que también se llama fuerza, en virtud de la cual un ser, mediante la capacidad completa que tiene, puede seguir su ímpetu o movimiento. Porque, en efecto, la virtud, de acuerdo con su nombre, demuestra la perfección de su capacidad; por eso dice el Filósofo, en *I Caeli et mundi*[11], que la virtud es lo último en el tema de la potencia. Pero, al llamarse potencia por relación al acto, el complemento de la potencia se considera en conformidad con lo que recibe la operación completa. Y, por ser la operación el fin del que obra, al existir todas las cosas en función de su operación, según el Filósofo, en *I Caeli et mundi*[12], como por su fin próximo, cada ente es bueno en cuanto está en posesión del orden completo hacia su fin. De ahí que *la virtud haga bueno a quien la tiene, y convierta en buena su obra*, como se dice en el *II Ethic.*[13]; y, de este

2. Praeterea, Philosophus dicit in II Ethic., quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

3. Praeterea, virtutes sunt in dormientibus; quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

RESPONDEO. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I Coeli et Mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I Coeli et Mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in

---

[9] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106b35). Cf. también ibid. 6 c.2 (BK 1139a22-23).

[10] La definición de virtud como hábito operativo de acciones buenas estaba ya suficientemente expresada en el Comentario a las Sentencias. En el presente artículo la demostración de esta tesis se construye con los materiales del pensamiento de Aristóteles, que se entrelazan y armonizan para dar una explicación convincente de la tesis. Los textos de Aristóteles que aquí se usan, y que volverán a ser citados cuando se trate el mismo tema en la Suma de Teología, son: *a)* la afirmación de que «virtus est ultimum potentiae» *(De caelo et mundo* 1 c.11 n.7-8; BK 281a14.18), o, como explica nuestro autor: «quia virtus rei determinatur secundum ultimum in quod potest» *(In De caelo* 1 lect.25 n.249); *b)* «Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit»: *Ethic.* l.2 c.6 n.2 (BK 1106a21), según la traducción del Lincolniense (ms. Vat. Lat. 2171, f.33vb); cf. *In Ethic.* 2 lect.6 n.307; *c)* «Virtus est dispositio eius quod est perfectum... per comparationem ad optimum»: *Physic.* 7 c.3 (BK 246a11ss); cf. *In Physic.* 7 lect.5 n.1853. Esta última tiene las preferencias del autor y es la que más reitera.

[11] Cf. *supra* nota 4.

[12] C.2 (BK 281a14); S. TH., *In De caelo* 1 lect.25.

[13] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).

modo, también resulta claro que es una disposición de lo perfecto a lo óptimo, como se dice en *VII Phys.* [14].

Y todas estas observaciones convienen a la virtud de cualquier ser. Pues la virtud del caballo es la que le hace bueno a él y a su actividad. Otro tanto acaece con la virtud de la piedra, del hombre, o de cualquier otro ser.

De acuerdo con la diversa condición de las potencias, resulta el modo distinto de su configuración. Pues hay *una* potencia que sólo es agente; *otra,* solamente activada o movida; y una *tercera* que es agente y movida.

Por consiguiente, la potencia que *sólo* es *agente*, no necesita, para convertirse en principio del acto, de nada que la mueva; por lo cual la virtud de una potencia de esa clase no es otra cosa que la misma potencia. A esta clase de potencia pertenecen: la divina, el entendimiento agente y las potencias naturales. Por ello las virtudes de esas potencias no son hábitos sino las propias potencias completas en sí mismas.

Son potencias *sólo movidas* aquellas que no obran más que impulsadas por otras; y no se da en las mismas ni el obrar ni el no obrar, sino que actúan de acuerdo con el impulso de la virtud que las mueve; y de esta condición son las fuerzas sensitivas consideradas en sí mismas. Por eso se dice en *III Ethic.* [15] que *los sentidos no son principio de ningún acto*, y que estas potencias quedan perfeccionadas para sus propios actos por algo sobreañadido. Y esto no se asienta en ellas como forma permanente en el sujeto, sino sólo a modo de pasión, como acontece con la imagen en la pupila. De ahí que tampoco las virtudes de estas potencias sean hábitos, sino que más bien son las mismas potencias en cuanto han sido estimuladas por sus propios principios activos.

Son potencias *activas* y *activadas* aquellas que son movidas de tal manera por sus principios activos que, sin embargo, no están determina-

II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Phys.

Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius.

Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.

Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae.

Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis.

Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo

[14] C.3 n.4 (BK 246a13); S. Th., *In Phys.* 7 lect.5.
[15] Cita más propia en *Ethic.* l.6 c.2 (BK 1139a19).

das a un único fin, sino que el obrar permanece en ellas como fuerzas de algún modo racionales. Y estas potencias quedan completas para obrar, por algo sobreañadido, que no se halla en ellas sólo a modo de pasión, sino a modo de forma estable y permanente en el sujeto, de tal manera, sin embargo, que la potencia no queda obligada necesariamente a una sola cosa, porque, en tal supuesto, la potencia no sería dueña de sus actos.

Las facultades de estas potencias no son las mismas potencias; ni lo son las pasiones, como acontece en las potencias sensitivas; ni son las cualidades que obran por necesidad, como son las cualidades de las cosas naturales; sino que son hábitos mediante los cuales alguien puede obrar cuando le plazca, como dice el Comentador en *III De Anima*[16]. Y Agustín, en *De bono coniugali*[17], dice que el hábito es aquello con lo que uno obra cuando se presenta el tiempo oportuno[18].

Así, pues, es claro que las virtudes son hábitos. Y de qué modo distan los hábitos de la segunda y de la tercera especie de cualidad, y de qué manera se distinguen de la cuarta, está a la vista, porque la forma no dice orden al acto cuanto es en sí mismo.

De estos razonamientos puede resultar también evidente que necesitamos de los hábitos de las virtudes para *tres* fines:

rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III De anima. Et Augustinus in lib. De bono coniugali dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit.

Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus. Et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus.

---

[16] Comm.18 (VI c.1: 161B). Así es como lo refiere SAN ALBERTO: «Habitus, ut dicit Averroes, qualitas est perficiens potentiam qua quis aliquid agit cum voluerit». *In I Ethic.* tr.5 c.9 (Borgnet t.7 p.68-69). El «Comentador» es Ibn Roshd llamado Averroes por los escolásticos. Fue un filósofo y médico árabe de origen español. Nació en Córdoba en 1126 y murió en Marruecos en 1198. Es el comentador supremo de Aristóteles entre los árabes, por lo que se le designa como el comentador por excelencia.

[17] C.21: ML 40,390; BAC XII 101.

[18] El autor explica el género que define la virtud diciendo que es un hábito de las potencias, que les da la última perfección para actuar como potencias. Pero sucede que no todas las potencias son susceptibles de hábitos. Hay potencias que conllevan en su misma condición el actuar *(potentia tantum agens)* y éstas no necesitan complemento alguno. Hay otras potencias puramente pasivas, cuyo complemento para obrar les viene de fuera *(potentia tantum acta)*. Y hay, finalmente, otras que tienen en sí la capacidad de actuar pero es muy diversificada y necesitan una perfección que las determine a un acto concreto *(potentia agens et acta)*. De este tipo son todas las potencias intencionales, como el entendimiento, la voluntad y el apetito sensitivo en cuanto sometido a la razón. Sólo este tipo de potencias es susceptible de hábitos y son, por tanto, los sujetos de las virtudes. Así tenemos el género de las virtudes: son hábitos de las potencias intencionales. Esta misma argumentación se repetirá, con mayor brevedad, en la Suma de Teología (*Summa* 1-2 q.49 a.4 y q.55 a.1).

Primero, para que haya uniformidad en su operación, porque los seres que dependen sólo de la operación, se mudan con facilidad, a no ser que estén constituidos de acuerdo con una inclinación habitual.

Segundo, para que la operación perfecta se produzca fácilmente. Pues, a no ser que la potencia racional esté de algún modo inclinada a un fin, convendrá siempre, cuando sea necesario obrar, que preceda la búsqueda de la operación, como es evidente respecto de aquel que quiere reflexionar sin tener todavía el hábito de la ciencia, o del que quiere obrar virtuosamente careciendo del hábito de la virtud. Por eso dice el Filósofo en *V Ethic.*[19] que las acciones repentinas proceden de un hábito.

Tercero, para que la operación perfecta se remate de un modo placentero. Esto acontece por medio del hábito, porque, al ser algo a modo de la propia naturaleza, hace su operación como natural y, en consecuencia, deleitable. La conveniencia es causa de satisfacción, por lo que el Filósofo en *II Ethic.*[20] consigna como signo del hábito la complacencia que hay en la operación.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La virtud, como la potestad, se toma en dos sentidos: *Uno,* materialmente, como cuando decimos: Lo que podemos, ésa es nuestra potencia. Y, en esta línea, dice Agustín que el uso correcto del libre albedrío es una virtud. *Otro,* esencialmente; y, en este aspecto, ni la potencia ni la virtud son actos.

2. El merecer se toma de dos modos: *Uno,* propiamente; y, en este aspecto, no es otra cosa que realizar una acción en virtud de la cual uno adquiere justamente un premio para sí. *Otro,* impropiamente; y, de esta manera, cualquier condición que hace al hombre digno de cualquier forma, se llama mérito, como si dijéramos que el linaje de Príamo mereció el poder porque fue digno del mismo.

Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita.

Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde Philosophus dicit in V Ethic., quod repentina sunt ab habitu.

Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

2. Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie: et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem.

[19] No aparece el texto literal en las ediciones modernas de la Ética de Aristóteles, pero es doctrina similar a lo que él mismo dice en otros lugares, como *Ethic.* 3 c.8 (BK 1117a23ss) y 7 c.14 (BK 1137a4ss). Así lo interpretó Santo Tomás, por ejemplo, en *In Ethic.* 3 lect.17 n.579.

[20] L.2 c.3 (BK 1104b4).

Al ser debido el premio por el mérito, de alguna manera se debe a la cualidad habitual por la que uno se convierte en idóneo para el premio; y, en este aspecto, es debido a los niños bautizados. Y, a su vez, se debe al mérito actual; y, de este modo, no se debe a la virtud sino al acto de la virtud. Y, no obstante, también se da de alguna manera a los niños por razón del mérito actual, en cuanto que el sacramento tiene eficacia por el mérito de Cristo, por el que son regenerados para la vida.

3. Señala Agustín que las virtudes son bienes máximos, no en absoluto sino en general, al modo en que se dice que el fuego es el más sutil de los cuerpos. De donde no se sigue que no haya en nosotros nada mejor que las virtudes, sino que pertenecen al número de las cosas que son bienes máximos en su género.

4. Como en la vida hay una perfección habitual, que es la virtud; y una perfección actual, que es el acto de la virtud, así también hay en el cielo una felicidad que es la perfección actual, procedente de un hábito consumado. Por lo que asimismo dice el Filósofo, en *I Ethic.*[21], que *la felicidad es la operación conforme a la virtud perfecta.*

5. El acto vicioso no suprime directamente el acto de la virtud a modo de contrariedad, pero anula accidentalmente el hábito de la virtud, en cuanto es separado de la causa de la virtud infusa, es decir, de Dios. Por lo cual dice Is 59,2: *Vuestros pecados han creado una separación entre vosotros y vuestro Dios.* Y, por este motivo, las virtudes adquiridas no son destruidas por un solo acto vicioso.

6. Esa definición del Filósofo puede interpretarse de dos modos: *Uno,* materialmente, de manera que por virtud se entienda aquello de

Alio modo improprie; et sic quaelibet conditio quae facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit.

Praemium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad praemium: et sic debetur parvulis baptizatis. Et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, in quantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

3. Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quae sunt maxima bona secundum genus suum.

4. Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quae est virtus, et perfectio actualis quae est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato. Unde etiam philosophus in I Ethic. dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

5. Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infusae, scilicet a Deo. Unde Is., LIX, 2: «Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum». Et propter hoc virtutes acquisitae, per unum actum vitiosum non tolluntur.

6. Ad sextum dicendum, quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est

[21] L.1 c.7 (BK 1098a16-19).

que es capaz la virtud, que es lo último entre lo que puede la potencia; como, por ejemplo, la capacidad de quien puede transportar cien libras se encuentra en él en cuanto que, de hecho, puede transportarlas, no en cuanto puede transportar sesenta. *Otro,* esencialmente, y, en este sentido, se llama virtud a lo último de la potencia, o aquello por lo que la potencia queda colmada, sea algo distinto de la potencia o no lo sea.

7. No media la misma razón cuando se trata de las potencias sensitivas que cuando se trata de las potencias racionales, como se ha dicho.

8. Se llama disposición para algo, aquello que lo mueve para conseguirlo. Pero el movimiento, *unas veces,* tiene el término en el mismo género, por ser cualidad el movimiento de la alteración; por lo que la disposición para el término siempre es del mismo género que el término. *Otras veces,* en cambio, tiene un término de distinto género, cuando el término de la alteración es la forma substancial; y, en este supuesto, la disposición no es siempre del mismo género de aquello a lo que dispone; por ejemplo, como el calor es la disposición para la forma substancial del fuego.

9. La disposición es denominada de *tres modos: Primero,* en cuanto que por ella la materia queda arreglada para recibir la forma como, por ejemplo, el calor es disposición para la forma del fuego. *Segundo,* como cuando por medio de ella un agente queda aparejado para obrar, como, v.gr., la velocidad es disposición para la carrera. *Tercero,* en cuanto indica el orden de algunas cosas entre sí. Y en este sentido la toma Agustín. La disposición con respecto al hábito se divide del primer modo; en cambio, la propia virtud es disposición en el segundo modo.

10. No hay cosa alguna tan estable que no falle al instante, si falta su causa. Por lo cual no resulta sorprendente que, si falta la unión con Dios por causa de un pecado mortal, falle la virtud infusa. Y esto no está

ultimum inter ea in quae potentia potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, est in eo in quantum potest ferre centum libras non in quantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, quia designat potentiae complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

7. Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis; et sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

9. Ad nonum dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formae receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

10. Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quae non statim ex se deficiat, sua causa deficiente. Unde non est mirum, si deficiente coniunctione ad

en desacuerdo con su estabilidad, que no es posible entender más que si subsiste su causa.

11. Para ambas operaciones necesitamos un hábito; para las naturales, por las tres razones antes dadas (en la solución). Para las meritorias, además, a fin de que la potencia natural sea elevada a lo que está por encima de la naturaleza por causa del hábito infuso. Y esto no queda anulado por el hecho de que Dios obre en nosotros, porque actúa en nosotros de tal manera que también obramos nosotros; de ahí que tengamos necesidad de un hábito con el que podamos obrar suficientemente.

12. Toda forma es recibida en el sujeto correspondiente de acuerdo con el modo de ser del receptor. Pero es propiedad de la potencia racional tener poder sobre lo opuesto y ser señora de sus actos. De ahí que la potencia racional nunca esté obligada a obrar del mismo modo, sino que puede obrar o no obrar.

13. Lo que sólo consiste en la elección es fácil hacerlo de cualquier manera; pero lo que precise hacerse con el orden debido, es decir, con soltura, con firmeza y con gusto, eso no resulta fácil; para esto necesitamos los hábitos de las virtudes.

14. Todos los movimientos de los animales o de los hombres, que se inician de nuevo, proceden de alguien que mueve, movido a su vez, y dependen de un acto existente con anterioridad; y, en este sentido, el hábito no produce, de suyo, el acto, si no es movido por algún agente.

15. La virtud es el medio entre las pasiones, no a modo de pasión intermedia, sino como acción que constituye el medio de las pasiones.

Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suae immobilitati, quae intelligi non potest nisi sua causa manente.

11. Ad undecimum dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

12. Ad duodecimum dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus. Unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod illa quae in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio, quae in passionibus medium constituit.

Artículo 2

¿Es acertada la definición de virtud que da Agustín?[22]

Argumentos por los que parece que no es acertada la definición de Agustín: *Virtud es una buena cualidad de la mente, por la que se vive rectamente, de la que nadie usa para el mal y que Dios cumple en nosotros sin nosotros*[23].

1. La virtud es una especie de bondad. Si, pues, ella misma es buena, o lo es por su propia bondad o por otra distinta. Si lo es por una distinta, supondría un proceso infinito; si lo es por sí misma, tal virtud sería la bondad primera, porque sólo la bondad primera es buena por sí misma.

2. Lo que es común a todos los seres no debe ponerse en la definición de uno concreto. Pero lo bueno, por ser convertible con el ser, es común a todos los seres. Luego no debe incluirse en la definición de la virtud.

3. Como el bien se da en el campo moral, así se da también en el campo natural. Pero el bien y el mal en las cosas naturales no diversifican la especie. Luego, en la definición de la virtud no debe figurar *lo bueno* como diferencia específica de la propia virtud.

4. La diferencia no se incluye en la noción de género. Pero el bien se incluye en la noción de cualidad, como se incluye también el ser. Luego el bien no debe incluirse en la definición de virtud para decir que *la virtud es una cualidad buena de la mente,* etc.[24].

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens, scilicet: «virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur».

Et videtur quod sit inconveniens.

1. Virtus enim est bonitas quaedam. Si ergo ipsa est bona: aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Praeterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Praeterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni bona, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Praeterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: «virtus est bona qualitas mentis» etc..

---

[22] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.55 a.4; *In Sent.* 2 d.27 a.2.

[23] La definición que figura al frente de este artículo, que también se recogía en *In Sent* 1 d.18 y que en aquel tiempo gozaba de indiscutible predicamento, no es, en su tenor literal, de San Agustín, sino que la redactó el Maestro de las Sentencias teniendo a la vista dos textos de San Agustín: *Retract.* 1 c.9 n.6 (ML 32,598) y *De libero arbitrio* 2 c.18 n.48 y c.19 n.50 (ML 32,1266ss). Pero él comentaba: «y, por consiguiente, su autor es siempre Dios» *(Sent.* 2 d.27 c.5). Virtudes no eran propiamente tales más que las teologales.

[24] La definición aquí citada es una síntesis de diversos pasajes de San Agustín, como *De libero arbitrio* l.2 c.19: ML 32,1267; BAC III 394 n.50; *Cont. Iul.* l.4 c.3: ML 44,747; BAC XXXV 670 n.19.

5. El mal y el bien son opuestos. Pero el mal no constituye una especie, porque es privación. Luego tampoco el bien. Por consiguiente, no debe figurar en la definición de la virtud como diferencia constitutiva.

6. El bien es más que una cualidad. Pero una cualidad no se distingue de otra por el bien. Luego *el bien* no debe figurar en la definición de la virtud, como una diferencia de la cualidad o de la virtud.

7. Con dos actos no se produce nada. Pero el bien supone un acto, y la cualidad lo mismo. Luego es incorrecto decir que la virtud es una *cualidad buena.*

8. Lo que se predica de lo abstracto no se predica de lo concreto; por ejemplo, la blancura es color pero no colorada. Ahora bien, la bondad se predica de la virtud en abstracto. Luego no se predica en concreto. Por consiguiente, no es correcto decir: *La virtud es una cualidad buena.*

9. Ninguna diferencia se predica en abstracto de una especie. Por eso dice Avicena en *Metaphys.*[25] que el hombre no es racionalidad sino racional. Pero la virtud es bondad. Luego la bondad no es diferencia de la virtud. Por consiguiente, no es exacto decir: *La virtud es una cualidad buena.*

10. La mala costumbre es lo mismo que el vicio. Por consiguiente, la buena costumbre es lo mismo que la virtud. Luego lo bueno no debe figurar en la definición de la virtud porque, en tal caso, lo mismo se definiría a sí mismo.

11. La mente pertenece al entendimiento. Pero la virtud alude más bien a la voluntad. Luego es incorrecto decir que la virtud es una *cualidad buena de la mente.*

5. Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

6. Praeterea, bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia; ergo non debet poni in definitione virtutis bonum, sicut differentia qualitatis vel virtutis.

7. Praeterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas.

8. Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur: virtus est bona qualitas.

9. Praeterea, nulla differentia praedicatur in abstracto de specie unde dicit Avicenna, quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis; ergo non bene dicitur: virtus est bona qualitas.

10. Praeterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Praeterea, mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas mentis.

---

[25] L.5 c.1. Es el nombre latinizado de Ibn Sina, filósofo, médico y teólogo árabe, que comentó a Aristóteles.

12. Según Agustín en *XII De Trin.*[26], la mente designa la parte superior del alma. Pero algunas virtudes se asientan en las potencias inferiores. Luego está mal decir en la definición de la virtud, que es *una cualidad buena de la mente.*

13. El sujeto de la virtud designa la potencia, no la esencia. Pero la mente parece que indica la esencia del alma, porque dice Agustín[27] que en la mente se hallan la inteligencia, la memoria y la voluntad. Luego en la definición de virtud no debe incluirse la mente.

14. Lo que es propio de la especie no debe ponerse en la definición del género. Pero la rectitud es propia de la virtud. Luego la rectitud no debe figurar en la definición de la virtud, de modo que se diga que es *la buena cualidad de la mente, por la que se vive rectamente.*

15. El vivir es el ser para los vivientes. Pero la virtud no perfecciona para ser sino para obrar. Luego es incorrecto decir *con la que se vive rectamente.*

16. Todo el que presume de una cosa, usa mal de ella. Pero hay quien presume de las virtudes. Luego hay quien usa mal de las virtudes.

17. Dice Agustín, en *De lib. arbit.*[28], que solamente nadie usa mal de los bienes máximos. Pero la virtud no pertenece a los bienes máximos, porque son bienes máximos aquellos que son apetecidos por sí mismos, cosa que no conviene a las virtudes al ser apetecidas por otro motivo, puesto que se las apetece por causa de la felicidad. Luego está mal puesta la frase *de la cual nadie usa mal.*

18. Un ser es engendrado, nutrido y desarrollado por el mismo principio. Pero la virtud se nutre y desarrolla por medio de nuestros actos, porque la disminución de la pasión es aumento de la caridad.

12. Praeterea, secundum Augustinum, mens nominat superiorem partem animae. Sed aliquae virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis bona qualitas mentis.

13. Praeterea, subiectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animae; quia dicit Augustinus, quod in mente est intelligentia, memoria et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Praeterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium iustitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur bona qualitas mentis, qua recte vivitur.

15. Praeterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, qua recte vivitur.

16. Praeterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Praeterea, Augustinus in libro De lib. arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur qua nullus male utitur.

18. Praeterea, ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis.

---

[26] C.3.4.8 y 12: ML 42,999.1000.1007; BAC V 656, 657, 673, 678-682.

[27] La obra citada es *De Spiritu et Anima* 1 c.34: ML 40,803. Tal escrito no es de San Agustín, sino de Alquero de Claraval (ca.1165). El propio Santo Tomás se percató ya de esta anomalía, pues en *De anima* a.12 ad 1 escribe: «Hay que decir que el libro De spiritu et anima no es de Agustín, sino que se dice ser de un cisterciense».

[28] L.2 c.19: ML 32,1268 n.50; BAC III 394.

Luego la virtud se engendra por medio de nuestros actos; por consiguiente, es incorrecto decir en la definición: *Que Dios obra en nosotros sin nosotros.*

19. Lo que ahuyenta un obstáculo se enumera como motor y causa. Pero el libre albedrío es, en cierto modo, lo que ahuyenta el obstáculo de la virtud. Luego, en cierto modo, es causa; por consiguiente no está bien dicho que *Dios produce en nosotros la virtud sin nosotros.*

20. Dice Agustín: *El que te creó sin ti, no te justificará sin ti*[29]. Luego etc.

21. Esta definición conviene a la gracia, como se ve. Pero la virtud y la gracia no son una y la misma cosa. Luego la virtud no está bien definida con esta definición.

SOLUCIÓN. Hay que decir[30]: Esta definición es la definición de virtud, incluso si se suprimiera la última partícula; y conviene a todas las virtudes humanas.

Como se ha dicho (en el artículo anterior), la virtud perfecciona la potencia en comparación con el acto perfecto. Pero el acto perfecto es el fin de la potencia o de quien obra; por ello la virtud causa tanto la potencia buena como al que obra, según se ha dicho antes (a.1). Y por eso en la definición de virtud se incluye algo que pertenece a la perfección del acto y algo que corresponde a la perfección de la *potencia* o del *operante.*

Ergo per actus nostros virtus generatur; ergo male ponitur in definitione, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

19. Praeterea, removens prohibens ponitur movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Praeterea, Augustinus dicit: «Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te». Ergo etc.

21. Praeterea, ista definitio convenit gratiae, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

RESPONDEO. Dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae.

Sicut enim dictum est, virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis.

---

[29] Esto se deduce de *In Ioannis Evangelium Tractatus* tract.72 n.2.3: ML 35,1823; BAC XIV 394, 396. Cf. *Serm. al populum* serm.169 c.13: ML 38,924; BAC VII 197.

[30] La explicación que da Sto. Tomás de la definición agustiniana es modélica sobre los modos de razonar de Sto. Tomás y de su método teológico. La definición tal como estaba enunciada no podía ser admitida por Sto. Tomás, pues para él las virtudes adquiridas o naturales cumplen la razón de virtud, mientras que la definición reserva la condición de virtud para las teologales. El autor salva la dificultad diciendo que el inciso final sólo se aplica a las virtudes teologales. Las demás palabras de la definición admiten una interpretación correcta porque son equivalentes a la doctrina aristotélica que para el autor es definitiva. La doctrina agustiniana es aceptable porque equivale a la filosofía de Aristóteles; no al revés. Así se mantiene el valor de la definición, aunque no respondía a la idea de Santo Tomás, pero se ofrece una explicación que compagina ambas concepciones. Se salva Agustín porque «él sólo quiso definir la virtud infusa» (*In Sent.* 2 d.27 q.1 a.2).

Para la perfección del acto se requieren *dos cosas:* Que el acto sea recto, y que el hábito no pueda ser principio de un acto contrario. Pero lo que es principio de un acto bueno y de un acto malo, no puede ser, en lo que de él depende, principio perfecto de un acto bueno, porque el hábito es la perfección de la potencia. Por consiguiente, es necesario que de tal manera sea principio del acto bueno, que de ningún modo lo sea del malo. Por eso dice el Filósofo, en *VI Ethic.*[31], que la opinión, al poder ser verdadera o falsa, no es virtud, pero sí la ciencia, que sólo versa sobre lo verdadero. Lo primero se indica cuando se dice: *por la que se vive rectamente;* lo segundo, al decir: *de la que nadie usa mal.*

Respecto a que la virtud hace bueno al sujeto, hay que tener en cuenta *tres* cosas: El mismo sujeto; y esto queda concretado al decir: *de la mente,* porque la virtud humana no puede encontrarse más que en aquello que es propio del hombre en cuanto hombre. La perfección del entendimiento queda designada con toda seguridad al calificarla de *buena;* porque se llama bueno a lo que está ordenado al fin. Y el modo de adhesión se denomina al llamarla *cualidad,* porque la virtud no se halla presente a modo de pasión sino a manera de hábito, como antes se ha dicho.

Todos estos requisitos convienen a la virtud moral, a la intelectual, a la teologal, a la adquirida y a la infusa. Pero el complemento que añade Agustín «*Que Dios obra en nosotros sin nosotros*», solamente conviene a la virtud infusa.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Así como los accidentes no se llaman seres porque subsistan, sino porque algo está revestido de ellos; así tampoco se llama buena la virtud porque ella misma sea buena, sino porque algo es bueno. Por eso no es necesario que la virtud sea buena con una bondad ajena, como si estuviese informada por otra bondad distinta.

Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod Philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, «qua recte vivitur»; secundum, in hoc quod dicitur, «qua nemo male utitur».

Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum: et hoc determinatur cum dicitur mentis; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis in quantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur bona; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur qualitas; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est.

Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit «quam in nobis sine nobis Deus operatur», convenit solum virtuti infusae.

1. Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum. Unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

[31] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.3.

2. El bien que se identifica con el ser, no se aplica aquí en la definición de virtud; el que se aplica es el bien que está orientado al acto moral.

3. Las acciones se diversifican de acuerdo con la forma del agente, como el calentar o el enfriar. Pero el bien y el mal son como la forma y el objeto de la voluntad, porque el agente siempre imprime su forma en el paciente, y el motor en lo movido. Y, por tanto, los actos morales, cuyo principio es la voluntad, se diversifican específicamente de acuerdo con el bien y el mal. Pero el principio de los agentes naturales no es el fin, sino la forma; y por este motivo, en el orden natural las especies no se diversifican según el bien y el mal; en cambio, en el orden moral, sí.

4. La bondad moral no se incluye en el concepto de cualidad; y, por consiguiente, el argumento no viene a cuento.

5. El mal no constituye una especie por razón de la privación, sino por razón de lo que subyace a la privación, porque no se compadece con la idea de bien; y de esto le viene lo que constituye la especie.

6. Tal objeción procede del bien natural, no del bien moral incluido en la definición de virtud.

7. La bondad no lleva consigo otra bondad que la de la propia virtud, como es manifiesto por lo dicho. Pero la virtud es, por su propia esencia, una cualidad; luego es claro que *buena* y *cualidad* no indican actos diversos sino uno solo.

8. Esto falla en los trascendentales que engloban a todos los seres. Pues la esencia es ser, y la bondad es buena, y la unidad es una; pero no puede decirse, en esta línea, la blancura es blanca. Y la razón de esto está en que todo lo que se haga presente en el entendimiento, es necesario que lo haga bajo la razón de ser y, por consiguiente, bajo la razón de bueno y de uno. Por tanto, la esencia, la bondad y la unidad no pueden entenderse si no se entienden bajo la razón de bien, de unidad

2. Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

3. Ad tertium dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare. Bonum autem et malum sunt quasi forma et obiectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum. Et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum; sed in moralibus sic.

4. Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; et ideo ratio non est ad propositum.

5. Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

6. Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit de bono naturae, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

7. Ad septimum dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas; unde manifestum est quod bona et qualitas non dicunt diversos actus, sed unum.

8. Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et

y de ser. Por este motivo, la bondad puede llamarse buena, y la unidad, una[32].

Artículo 3

¿La potencia del alma puede ser sujeto de la virtud?[33]

Argumentos por los que parece que no. 1. Porque, según Agustín[34], la virtud es con la que se vive rectamente. Pero el vivir no depende de la potencia del alma sino de su esencia. Luego la potencia del alma no es el sujeto de la virtud.

2. Es más noble el ser de la gracia que el de la naturaleza. Pero el ser de la naturaleza depende de la esencia del alma, que es más noble que sus potencias, como principio que es de las mismas. Luego el ser de la gracia, que se manifiesta por medio de las virtudes, no existe por medio de las potencias; y, de este modo, la potencia no es el sujeto de la virtud.

3. El accidente no puede ser sujeto. Pero la potencia del alma se cataloga en el género de los accidentes, porque la potencia y la impotencia naturales pertenecen a la segunda especie de la cualidad. Luego la potencia del alma no puede ser el sujeto de la virtud.

4. Si una potencia del alma es sujeto de la virtud, también lo es cualquiera de las otras, porque cualquier potencia del alma es combatida por los vicios, contra los cuales se ordenan las virtudes. Pero no cual-

bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum. Et videtur quod non.

1. Quia secundum Augustinum, virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animae sed secundum essentiam. Ergo potentia animae non est virtutis subiectum.

2. Praeterea, nobilius est esse gratiae quam naturae. Esse autem naturae est per essentiam animae, quae est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiae, quod est per virtutes, non est per potentias: et sic potentia non est virtutis subiectum.

3. Praeterea, accidens subiectum esse non potest. Sed potentia animae est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animae non potest esse virtutis subiectum.

4. Praeterea, si aliqua potentia animae est virtutis subiectum, et quaelibet; cum quaelibet potentia animae vitiis impugnetur, contra quae virtutes ordinantur, sed non

---

[32] El resto de las respuestas a las objeciones no se han conservado en los códices antiguos. Los editores posteriores suplieron el defecto incorporando una adición rubricada por el maestro Fr. Vicente de Castronuevo, OP. Aquí la omitimos porque, aunque da una doctrina correcta, incorpora conceptos que no son genuinos de Sto. Tomás. La adición aparece en las ediciones del *opus thomisticum* desde el siglo XVII hasta nuestros días, pero siempre señalando que es un texto espurio.

[33] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.56 a.1; *In Sent* 3 d.33 q.2 a.4 qa.1; d.38 q.2 a.4 qa.2; *De verit.* q.14 a.4 ad 7.

[34] *De lib. arbitr.* l.2 c.18.19: ML 32,1267.1268; BAC III 392, 394.

quier potencia del alma puede ser sujeto de la virtud, como luego se aclarará. Luego la potencia no puede ser sujeto de la virtud.

5. Los principios activos en las naturalezas de los otros agentes no son sujetos, como acontece con el calor y el frío. Pero las potencias del alma son unos principios activos, porque son principios de las operaciones del alma. Luego no pueden ser sujetos de otros accidentes.

6. El alma es sujeto de la potencia. Si, pues, la potencia es sujeto de otro accidente, por semejante razón ese accidente será sujeto de otro accidente; y así se iría hasta el infinito, lo cual resulta inconveniente. Luego la potencia del alma no es sujeto de la virtud.

7. En el libro *I Poster.*[35] se dice que no existe cualidad de otra cualidad. Pero la potencia del alma es una cualidad en la segunda especie de la cualidad; y la virtud se encuentra en la primera especie de cualidad. Luego la potencia del alma no puede ser sujeto de la virtud.

EN CONTRA, está que: 1. A quien pertenece la acción, pertenece también el principio de la acción. Pero las acciones de las virtudes pertenecen a las potencias del alma. Luego también pertenecen a la misma las propias virtudes.

2. Además, dice el Filósofo en *Ethic.*[36] que las virtudes inteligibles son racionales por esencia, y que las morales lo son por participación. Pero a las racionales por esencia y por participación las llama potencias del alma. Luego las potencias del alma son los sujetos de las virtudes.

SOLUCIÓN. Hay que decir[37]: El sujeto se relaciona con el accidente de tres modos. *Primero,* como lo que le proporciona apoyo, pues el

quaelibet potentia animae potest esse virtutis subiectum, ut post patebit. Ergo virtutis subiectum potentia esse non potest.

5. Praeterea, principia activa in naturis aliorum agentium subiecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiae animae sunt quaedam activa principia; sunt enim principia operationum animae. Ergo aliorum accidentium subiecta esse non possunt.

6. Praeterea, anima subiectum est potentiae. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animae est subiectum virtutis.

7. Praeterea, in Lib. I Poster. dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animae quaedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animae non potest esse subiectum virtutis.

SED CONTRA. 1. Cuius est actio, eius est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animae. Ergo et ipsae virtutes.

2. Praeterea, Philosophus dicit in I Ethic., quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animae potentias. Ergo potentiae animae sunt subiecta virtutum.

RESPONDEO. Dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero

---

[35] C.22, en el predicamento de cualidad (BK 83b10); S. TH., *In Post Analyt.* 1 lect.34.

[36] Según la interpretación de STO. TOMÁS, *In Ethic.* 1 lect.20 n.243.

[37] La existencia de virtudes perfeccionadoras del alma humana es posible en la psicología humana porque las potencias del alma son perfeccionables en cuanto son susceptibles de ser fijadas en un objeto y con ello se supera su indefinición e indeterminación. Éste es el sentido en que las potencias son sujeto de hábitos virtuosos, a saber, en cuanto

accidente no subsiste por sí mismo. *Segundo,* como la potencia con el acto, pues el sujeto se subordina al accidente como potencia de lo activo; por lo que el accidente se llama también forma. *Tercero,* como la causa con el efecto, porque los principios sujetos son principios del accidente por sí mismos.

Por consiguiente, del *primer* modo un accidente no puede ser sujeto de otro. Pues, al no subsistir ningún accidente por sí mismo, no puede proporcionar apoyo a otro, a no ser que, quizás, se diga que en cuanto él mismo está sustentado por un sujeto, sostiene a otro accidente.

Sin embargo, en cuanto a los *otros dos* modos, un accidente se comporta respecto de otro a modo de sujeto, porque un accidente está en potencia respecto de otro, como lo diáfano con relación a la luz, y la superficie respecto del color. Un accidente puede ser también causa de otro, como la humedad del gusto; y de esta manera se dice que un accidente es sujeto de otro accidente. No porque un accidente pueda proporcionar apoyo a otro accidente, sino porque un sujeto es receptivo de un accidente con la mediación de otro. Y de este modo se dice que la potencia del alma es sujeto de un hábito.

Porque el hábito se compara con la potencia del alma como el acto con la potencia, pues la potencia es indeterminada en lo que depende de ella, y mediante el hábito se determina a esto o aquello. También de los principios de las potencias se originan los hábitos adquiridos. Así, pues, debe decirse que las potencias son sujetos de las virtudes, porque la virtud se halla presente en el alma mediante la potencia.

per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis.

Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum praebere: nisi fortasse dicatur, quod in quantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat.

Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti: nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum. Non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum praebere; sed quia subiectum est receptivum unius accidentis altero mediante. Et per hunc modum dicitur potentia animae esse habitus subiectum.

Nam habitus ad potentiam animae comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subiecta; quia virtus animae inest, potentia mediante.

---

la potencia es informada por una determinación en el bien. La potencia como accidente del alma es sustentáculo, a su vez, de otro accidente o cualidad sobreañadida. En otra ocasión, el autor pondrá el ejemplo de las cosas coloradas, que, aunque se llamen tal, en verdad el color no las afecta en su esencia sino mediante la superficie, que es el verdadero sujeto del color (*Summa* 1-2 q.56 a.1 ad 3). Esta doctrina de la esencia del accidente ya fue expuesta anteriormente en el Comentario a las Sentencias. Las virtudes, aunque sean perfecciones del alma humana, lo son por la mediación de las potencias del alma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El *vivir* puesto en la definición de virtud pertenece a la acción, como antes (en el artículo precedente) se dijo.

2. El ser espiritual no es fruto de las virtudes sino de la gracia. Porque la gracia es el principio de ser espiritualmente, mientras que la virtud lo es de obrar espiritualmente.

3. La potencia no es sujeto por sí misma, sino en cuanto está sostenida por el alma.

4. Ahora hablamos de las virtudes humanas, y por eso aquellas potencias que no pueden ser humanas de ninguna manera, a las que no se extiende de ningún modo el imperio de la razón, como son las fuerzas del alma vegetativa, no pueden ser sujetos de las virtudes. Porque todo ataque proveniente de estas fuerzas se realiza mediante el apetito sensitivo, al que llega el imperio de la razón, para que pueda llamarse humano y sujeto de la virtud humana.

5. Entre las potencias del alma no son activas más que el entendimiento agente, y las fuerzas del alma vegetativa que no son sujetos de hábito alguno. En cambio, las otras potencias del alma son pasivas. Sin embargo son principios de las acciones del alma en cuanto que son movidas por las potencias activas correspondientes.

6. No es necesario recurrir al infinito, porque se llegará a algún accidente que no está en potencia respecto de otro accidente.

7. No se dice que exista una cualidad de otra cualidad, de modo que la cualidad sea por sí misma sujeto de otra cualidad, lo cual no sucede en esta cuestión, como antes se ha dicho (en la solución del artículo).

1. Ad primum ergo dicendum, quod vivere in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam. Nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

3. Ad tertium dicendum, quod potentia non est per se subiectum, sed in quantum est per animam sustentata.

4. Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quae ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanae subiectum.

5. Ad quintum dicendum, quod inter potentias animae non sunt activae nisi intellectus agens, et vires animae vegetabilis, quae non sunt aliquorum habituum subiecta. Aliae autem potentiae animae sunt passivae: principia tamen actionum animae existentes secundum quod sunt motae a suis activis.

6. Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

7. Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in proposito non accidit, ut supra dictum est.

Artículo 4

¿El irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de la virtud?[38]

Argumentos por los que parece que no. 1. Los contrarios están hechos para actuar en torno a una misma cosa. Pero lo contrario de la virtud es el pecado mortal, que no puede existir en el apetito sensible, cuyas partes son el irascible y el concupiscible. Luego el irascible y el concupiscible no pueden ser sujetos de la virtud.

2. El hábito y el acto pertenecen a la misma potencia. Pero el acto principal de la virtud es la elección según el Filósofo en *Ethic.*[39], que no puede ser acto del irascible ni del concupiscible. Luego tampoco el hábito de las virtudes puede estar en el irascible y en el concupiscible.

3. Ningún ser corruptible es sujeto de lo perpetuo; por lo que prueba Agustín[40] que el alma es inmortal, porque es sujeto de la verdad,

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis. Et videtur quod non.

1. Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis et concupiscibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis subiectum virtutis esse non possunt.

2. Praeterea, eiusdem potentiae sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in lib. Ethic., quae non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Praeterea, nullum corruptibile est subiectum perpetui; unde Augustinus probat animam esse perpetuam, quia est subiectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis

---

[38] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.56 a.4 y a.5 ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 qa.2; *De verit.* q.24 a.4 ad 9. El alma humana actúa a través de sus potencias. Hay unas potencias que singularmente llevan el nombre de potencias apetitivas, aunque a toda forma sigue siempre un apetito natural de su fin *(appetitus innatus, naturalis)*. Pero hay potencias cuyo fin es el bien conocido como tal. Éste es el caso de la voluntad, que es el apetito intelectual del alma, que es un apetito que tiende a un bien formalmente conocido y aprendido por la inteligencia *(appetitus elicitus)*. La voluntad es el apetito consiguiente a un conocimiento intelectual del bien humano. Pero en el alma humana hay otro apetito inferior, el apetito sensitivo, que es común con los animales en cuanto procede de un conocimiento sensible distinto del intelectivo: «el apetito animal sigue a la aprehensión de una forma; por ello este apetito requiere una potencia especial, sin que baste la sola percepción» *(Summa* 1 q.78 a.1 ad 3). El apetito sensitivo es una potencia orgánica que tiene dos formas específicamente distintas: el irascible y el concupiscible. El primero designa los movimientos surgidos en la sensibilidad ante un objeto conveniente, deseado y conservador de la naturaleza, mientras que el segundo designa un movimiento de rechazo y destructivo de lo que impide proseguir el bien percibido por los sentidos. En razón de la diversa calificación del objeto apetecido y del movimiento pasional generado, se distinguen las potencias del concupiscible y del irascible. Como ahora se habla de las virtudes o perfecciones de las potencias humanas, su sede propia será la voluntad. Pero sucede que el apetito sensitivo en el hombre puede estar dirigido por la inteligencia e impulsado por la voluntad, y en este sentido, y sólo bajo este aspecto, el irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de virtudes. Cómo pueda ser esto es la cuestión planteada en el presente artículo.

[39] Aristóteles, *Ethic.* 8 c.13 (BK 1163a23).

[40] La frase aducida por Santo Tomás no se halla literalmente en *De quant. animae* ni, concretamente, en el capítulo 5 citado entre corchetes por la edición Marietti (cf. ML 32,1035-1080; BAC III 542-547). Sin embargo, el razonamiento agustiniano puede hallarse en el c.33 n.74-76 (ML 32,1076; BAC III 653-657) y c.36 (ML 32,1080; BAC III 663, 665).

que es eterna. Pero el irascible y el concupiscible, como las demás potencias sensitivas, no perviven después del cuerpo, como les parece a algunos; en cambio, las virtudes permanecen. Pues *la justicia es perpetua e inmortal*, como se dice en Sab 1,15; lo que, por la misma razón, puede decirse de todas. Luego el irascible y el concupiscible no pueden ser sujetos de las virtudes.

4. El irascible y el concupiscible se asientan en un órgano corporal. Si, pues, las virtudes se hallan en el irascible y en el concupiscible, se asientan en un órgano corporal. Luego pueden ser aprehendidas por la imaginación y por la fantasía; y, de esta manera, no son perceptibles sólo por la mente, como dice Agustín a propósito de la justicia, que es la rectitud perceptible sólo por la mente.

5. *Aquí habría que decir* que el irascible y el concupiscible pueden ser sujeto de la virtud en cuanto que, de alguna manera, participan de la razón.—Pero en contra está que el irascible y el concupiscible se dice que participan de la razón en cuanto son ordenados por ella. Pero el orden de la razón no puede suministrar apoyo a la virtud, al no ser aquél algo subsistente. Luego el irascible y el concupiscible tampoco pueden ser sujeto de la virtud en cuanto participan de la razón.

6. Así como el irascible y el concupiscible, que pertenecen al apetito sensitivo, obedecen a la razón, lo mismo acontece con las potencias aprehensivas sensitivas. Pero en ninguna de las potencias aprehensivas sensitivas puede asentarse la virtud. Luego tampoco en el irascible y en el concupiscible.

7. Si el orden de la razón puede ser participado por el irascible y el concupiscible, podría disminuir la rebelión de la sensualidad que sujeta estas dos fuerzas a la razón. Pero la rebelión antedicha no es infinita por ser la sensualidad una fuerza finita, y de una fuerza finita no puede proceder una acción infinita. Luego podría suprimirse totalmente la rebelión antedicha, pues todo lo finito se disipa muchas veces

et concupiscibilis, sicut et ceterae potentiae sensitivae, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua et immortalis, ut dicitur Sapient. I; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

4. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles; ut Augustinus dicit de iustitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

5. Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant aliqualiter, ratione.—Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare, in quantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec in quantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subiectum.

6. Praeterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quae pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentiae apprehensivae et sensitivae. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Praeterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quae has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio praedicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitae non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli praedicta rebellio; omne enim finitum

al suprimirse un cierto apoyo, como es manifiesto por el Filósofo en *I Phys.*[41]; y, de esta manera, la sensualidad podría curarse totalmente en esta vida. Lo cual es imposible.

8. *Aquí habría que decir* que Dios, que es quien infunde la virtud, podría suprimir enteramente la rebelión antedicha; pero, por nuestra parte es indudable que no se suprime totalmente.—Pero en contra está que el hombre es lo que es en cuanto es racional, pues de esto obtiene la especie. Por consiguiente, cuanto lo que hay en el hombre está más sometido a la razón, tanto más compete a la naturaleza humana. Y las fuerzas inferiores del alma estarían sometidas en grado sumo a la razón si la rebelión antedicha fuese totalmente suprimida. Luego eso sería sumamente adecuado a la naturaleza humana; y así, por nuestra parte, no hay impedimento para que no sea enteramente suprimida la rebelión predicha.

9. Para la existencia de la virtud no basta con que se evite el pecado. Pues la perfección de la justicia consiste en lo que se dice en el Sal 33,15: *Apártate del mal, y haz el bien.* Pero al irascible pertenece detestar el mal, como se dice en el libro *De spiritu et anima*[42]. Luego por lo menos en el irascible no puede existir la virtud.

10. En el mismo libro se dice que en la razón se asienta el deseo de las virtudes, y en el irascible el odio de los vicios. Pero el deseo de la virtud y la virtud se hallan en el mismo sujeto, por apetecer cada cosa su perfección. Luego toda virtud está en la razón, y no en el irascible ni en el concupiscible.

11. En ninguna potencia puede existir un hábito que sólo es movido y que no mueve, porque el hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere, como dice el Comentador en *De anima*[43]. Pero el irascible y el concupiscible no mueven sino que son movidos porque,

consumitur multoties ablato quodam, ut patet per Philosophum in I Physic.; et sic sensualitas in hac vita possit totaliter curari. Quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur.—Sed contra, homo est id quod est in quantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subiicitur; tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subiicerentur inferiores vires animae rationi si praedicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanae naturae; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

9. Praeterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur. Perfectio enim iustitiae in hoc consistit quod in Psal. XXXIII, dicitur: «declina a malo, et fac bonum». Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in lib. De spiritu et anima. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Praeterea, in eodem libro dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis et virtus, cum quaelibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Praeterea, in nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III De anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia ut dicitur in III

[41] C.4 (BK 187b35ss); S. Th., *In Phys.* 1 lect.9.
[42] C.14: ML 40,790.
[43] Averroes, *In Aristotelis De Anima* 3 comm.18 (Crawford p.438,26).

como se dice en *III Ethic.*[44], el sentido no es dueño de ningún acto. Luego el hábito de la virtud no puede asentarse en el irascible ni en el concupiscible.

12. El sujeto propio se equipara con la pasión propia. Pero la virtud se equipara con la razón, no con el irascible ni el concupiscible, que son comunes a nosotros y a los animales. Por consiguiente, la virtud sólo se encuentra en los hombres, como también en la razón. Luego toda virtud se asienta en la razón, no en el irascible ni en el concupiscible.

13. A propósito de Rom 7,7, dice la *Glossa*[45]: *Buena es la Ley que, al prohibir la concupiscencia, prohíbe todo mal.* Por consiguiente, todos los vicios pertenecen al concupiscible, del que es propia la concupiscencia. Pero en el mismo existen virtudes y vicios. Luego las virtudes no se hallan en el irascible, sino en el concupiscible por lo menos.

EN CONTRA, está que: 1. El Filósofo[46] dice de la templanza y la fortaleza que pertenecen a las partes irracionales. Pero las partes irracionales, es decir, el apetito sensible, son el irascible y el concupiscible, como se escribe en *De anima III*[47]. Luego pueden existir virtudes en el irascible y en el concupiscible.

2. El pecado venial es disposición para el mortal. La perfección y la disposición están en el mismo sujeto. Estando, pues, el pecado venial en el irascible y en el concupiscible (el acto de la sensualidad es primero un movimiento, como se dice en la *Glossa*[48]), también el pecado mortal

Ethic., sensus nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

12. Praeterea, proprium subiectum parificatur propriae passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quae sunt nobis et brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

13. Praeterea, Rom. VII, dicit Glossa: «bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet». Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cuius est concupiscentia. Sed in eodem, sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

SED CONTRA. 1. Est quod Philosophus, dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, id est sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III de Anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

2. Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili

---

[44] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.5.

[45] *Glossa ordinaria* ad Rom 8. Tomada de San Agustín sobre la expresión «concupiscentiam nesciebam»: ML 114,491. La *Glossa ordinaria* —un a modo de comentario a toda la Escritura— fue compuesta por Walafrido Estrabón († 849), a partir de notas tomadas de las obras de los Santos Padres, especialmente de San Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio Magno, Isidoro, Beda, Rabano Mauro y el Crisóstomo. Fue de máxima utilidad y gozó de gran autoridad desde el siglo IX al XVI, como es manifiesto por las obras de Pedro de Novara y Tomás de Aquino. Existe otra Glossa, compuesta por Anselmo de Laón († 1117), denominada *Glossa interlinealis* que explica las palabras más oscuras o equívocas de la Biblia, mediante aclaraciones intercaladas entre las líneas de la Vulgata. Cf. F. VIGOROUX, *Dict. Bibl.* III (París 1912) col.256-257.

[46] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.10 (BK 1117b23).

[47] C.9 n.3 (BK 432b5); S. TH., *In De anima* 3 lect.12.

[48] ML 114,488.

puede estar allí; y así también la virtud, que es contraria al pecado mortal[49].

3. El medio y los extremos se encuentran en el mismo sujeto. Pero alguna virtud es el medio entre pasiones contrarias, como lo es la fortaleza entre el temor y la audacia, y la templanza entre lo superfluo y lo escaso en las concupiscencias. Por consiguiente, al hallarse estas pasiones en el irascible y en el concupiscible, parece que también está en ellas la virtud.

SOLUCIÓN. Hay que decir[50]: Sobre esta cuestión, en parte están todos de acuerdo, y en parte son mutuamente contrarios.

Todos admiten que algunas virtudes se hallan en el irascible y en el concupiscible, como lo está la templanza en el concupiscible y la fortaleza en el irascible. Pero en esto hay diferencia.

Algunos[51] distinguen la existencia de un *doble* irascible y un *doble* concupiscible; en la parte superior del alma y también en la inferior.

(prius enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad Rom. VIII); ergo et mortale peccatum ibi esse poterit; et sic etiam virtus, quae est peccato mortali contraria.

3. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

RESPONDEO. Dicendum, quod circa quaestionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant.

Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili et fortitudinem in irascibili; sed in hoc est differentia.

Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse; in superiori parte animae, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quae

---

[49] El problema tratado a lo largo de este artículo es fronterizo entre la teología y la filosofía. No debe, pues, extrañar que se entremezclen las consideraciones de moral teológica con los principios filosóficos. Aquí se arguye a la existencia de virtudes en el apetito sensitivo por el hecho de que en él se dan pecados mortales y vicios. Y este razonamiento se emparenta con la autoridad de Aristóteles.

[50] La nitidez con que la Ética de Aristóteles asignó como sujeto psíquico a las virtudes de fortaleza y templanza el apetito sensitivo (*Ethic.* 1 c.13: BK 1102a28-1103b30 y *Ethic* 3 c.13: BK 1163a22), hizo fácil la aceptación de esta doctrina en la primera escolástica. Santo Tomás ya había aceptado esta doctrina en el Comentario a las Sentencias (*In Sent.* 3 q.2 a.2 sol.2), como lo habían hecho muchos de los filósofos moralistas antecesores suyos, como Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre, Rolando de Cremona y San Alberto. Pero en la aceptación de esa doctrina dejó bien sentado que estas potencias, el apetito sensitivo y el irascible, sólo son sujeto de virtud en cuanto son susceptibles de ser reguladas por la razón y pueden secundar sus directrices. Por tanto, sólo son sujeto de tales virtudes en cuanto «obedecen el principado político del alma, es decir, el que ejercen los príncipes sobre los ciudadanos libres».

[51] Se hace referencia a una doctrina del agustinismo medieval que propugnaba una duplicidad del apetito irascible y concupiscible: el que tenía como sujeto la razón superior y el de la razón inferior; a este segundo le negaban poder ser sujeto de virtud, pues es común con los animales. Esta doctrina no se rebate aquí directamente, pero la explicación que se ofrece es incompatible con ella. La doctrina de la duplicidad del concupiscible y del irascible venía originada en un escrito del Pseudo Agustín llamado *De Spiritu et Anima*, donde se propugnaba esta doctrina. Por la autoridad del apócrifo, muchos escritores del tiempo de Santo Tomás admitieron que había un doble concupiscible e irascible, a saber, el racional y el sensitivo. El racional sería el sujeto de la esperanza y la caridad, mientras que el sensible no era sujeto de virtudes. Así se expresó, por ejemplo, San Buenaventura:

Dicen que el irascible y el concupiscible que se encuentran en la parte superior del alma, por pertenecer a la naturaleza racional, pueden ser sujetos de virtud; en cambio, no lo son los que están en la parte inferior, por pertenecer a la naturaleza sensitiva. Pero esto ya se ha discutido en otra cuestión, a saber: si en la parte superior del alma pueden distinguirse dos fuerzas, de las que una sea la irascible y otra la concupiscible, hablando con propiedad. Pero, dígase lo que se quiera sobre esto, es necesario poner algunas virtudes en el apetito inferior, según el Filósofo en *III Ethic.*[52], como dicen también *otros*. Lo cual, de esta manera, resulta manifiesto.

Por designar la virtud un complemento de la potencia, como antes se ha dicho (artículos 1 y 2), y por mirar la potencia al acto, es necesario poner la virtud humana en la potencia que es el principio del acto humano. Y se llama acto humano no al que se ejerce de cualquier modo en el hombre o por el hombre, porque en algunos coinciden las plantas, los animales y los hombres, sino al que es propio del hombre. Entre otras cosas, el hombre tiene esto como propio de su obrar: ser dueño de sus actos. Por consiguiente, cualquier acto del que el hombre es dueño, es propiamente un acto humano; no lo son, en cambio, aquellos de los que el hombre no es dueño, aunque se produzcan en el hombre, como digerir, crecer, y otros actos por el estilo. En consecuencia, puede ponerse la virtud humana en aquello que es principio de un acto del que el hombre es señor.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que los actos de esta clase tienen un *triple* principio: *Uno,* como primer motor e imperante, por el que el hombre es dueño de sus actos; tal acontece con la razón y la voluntad. *Otro,* como motor movido, cual lo es el apetito sensitivo, que también es movido por un apetito superior en cuanto le obedece y que,

sunt in superiori parte animae, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis; non tamen illae quae sunt in inferiori parte ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est; utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum Philosophum in III Ethic., oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet.

Cum enim virtus, ut supra dictum est, nominet quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus humana.

Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam

---

In III Sent. d.33 a. u., qa.3 ad 1 (*Opera,* III [edit. Quaracchi] 717). Aquí, al contrario, se permanece fiel a la doctrina aristotélica de la unicidad del concupiscible y del irascible como potencias sensitivas.

[52] Cf. nota 44.

a su vez, mueve a los miembros exteriores mediante su imperio. Un *tercero,* el que sencillamente es movido, como sucede con un miembro exterior sin duda alguna.

Siendo movidos los dos, a saber, el miembro exterior y el apetito inferior, por la parte superior del alma, lo son de distinto modo. Pues el miembro exterior obedece al arbitrio del superior, que ordena sin repugnancia alguna de acuerdo con el orden de la naturaleza, a no ser que se interponga un impedimento; como es manifiesto en la mano y en el pie. El apetito inferior, en cambio, tiene su propia inclinación por razón de su misma naturaleza, por lo cual no obedece al apetito superior a su arbitrio, sino que, a veces, se resiste. Por eso, dice Aristóteles en su *Política* [53], el alma domina al cuerpo con autoridad despótica, como el señor al esclavo, que carece de facultad para resistir al imperio del señor en cosa alguna. La razón, en cambio, domina a las partes inferiores del alma con autoridad real y política, es decir, como los reyes y los príncipes de las ciudades gobiernan a los ciudadanos libres, que tienen facultad para oponerse a las órdenes del rey o del príncipe respecto de algunos mandatos.

Por tanto, en el miembro externo no se necesita algo que perfeccione el acto humano, fuera de su disposición natural por la que es apto para ser movido por la razón; pero en el apetito inferior, que puede hacer resistencia a la razón, es necesario algo para que ejecute sin oposición la operación que le ordena la razón.

Si el principio inmediato de la operación es imperfecto, es necesario que sea imperfecta la operación, por mucha perfección que haya en el principio superior. Y por eso, si el apetito inferior no se encuentra en perfecta disposición para seguir el imperio de la razón, la operación que procede del apetito inferior como de principio próximo, no gozaría de

movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius.

Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur; tamen aliter, et aliter. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in politica sua, quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis.

In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur.

Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate

[53] L.1 c.2 (BK 1254b4).

una bondad perfecta; sería del apetito sensible con cierta repugnancia; de lo que se seguiría cierta tristeza para el apetito inferior en virtud de una violencia ejercida por el superior movido; como sucede en aquel que sufre fuertes concupiscencias, a las que no asiente porque lo prohíbe la razón.

Cuando es necesario que la operación del hombre se centre en cosas que son objeto del apetito sensitivo, se requiere, para la bondad de la operación, que haya en el apetito sensitivo alguna disposición o perfección, por la que el predicho apetito obedezca fácilmente a la razón; y a tal disposición la llamamos virtud.

Cuando una virtud versa sobre aquellas cosas que pertenecen propiamente a la potencia irascible, como la fortaleza y la audacia acerca del temor; la magnanimidad acerca de lo arduo esperado; la mansedumbre acerca de la ira, se dice que tal virtud está en el irascible como en su sujeto. En cambio, cuando se trata de cosas que son propiamente del concupiscible, se dice que están en el concupiscible como en su sujeto; por ejemplo, la castidad que versa sobre los deleites venéreos, la sobriedad y la abstinencia, que se polarizan en los deleites de la comida y la bebida.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La virtud y el pecado mortal pueden considerarse de *dos maneras:* Según el *acto* y según el *hábito.*

Así como la acción del concupiscible y del irascible, que considerada en sí misma no es pecado mortal, concurre, no obstante, al acto del pecado mortal cuando, impulsada por la razón o con su consentimiento, tiende a lo que es contrario a la ley divina, así también los actos de aquéllos, considerados en sí mismos, no pueden ser actos de virtud, sino sólo cuando concurren a ejecutar el imperio de la razón. Y, de esta manera, el acto del pecado mortal y el de la virtud pertenecen, de algún

perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente.

Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus.

Quando igitur aliqua virtus est circa illa quae proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata, mansuetudo circa iras: talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subiecto. Quando autem est circa ea quae sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subiecto; sicut castitas, quae est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia, quae sunt circa delectationes in cibis et potibus.

1. Ad primum ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum et secundum habitum.

Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrit tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinae; ita actus eorumdem, si per se accipiantur, non possunt esse actus virtutis, sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis. Et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo

modo, al irascible y al concupiscible, por lo que el hábito de uno y otra pueden asentarse en el irascible y el concupiscible.

La realidad es que así como el acto de la virtud consiste en que el irascible y el concupiscible siguen a la razón, así también el acto del pecado consiste en que la razón es arrastrada a seguir la inclinación del irascible y del concupiscible. Por lo cual también, con la mayor frecuencia, se ha acostumbrado atribuirlo a la razón como a causa próxima; y, por el mismo motivo, la virtud del irascible y del concupiscible.

2. Como ya se ha dicho, el acto de la virtud no puede pertenecer sólo al irascible o al concupiscible, sin la razón. Lo que hay de más principal en el acto de la virtud, esto es, la elección, pertenece a la razón; así como también en cualquier operación es más importante la acción del agente que la pasión del paciente. La razón domina al irascible y al concupiscible. Por consiguiente, no se dice tanto que la virtud esté en el irascible o el concupiscible, como si por medio de ellos quedase realizado todo el acto de la virtud, o la parte más principal del mismo; sino por cuanto que, mediante el hábito de la virtud, se otorga al acto de la misma el último complemento de la bondad, en el sentido de que el irascible y el concupiscible siguen sin dificultad el orden de la razón[54].

3. Supuesto que el irascible y el concupiscible no permanezcan activos en el alma separada, persisten, sin embargo, en ella como en su raíz, porque la esencia del alma es la raíz de las potencias. Y, de manera semejante, las virtudes atribuidas al irascible y al concupiscible, permanecen en la razón como en su raíz. Porque la razón es la raíz de todas las virtudes, como después se demostrará.

ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt.

Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis.

Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

2. Ad secundum dicendum, quod, sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

3. Ad tertium dicendum, quod supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animae est radix potentiarum. Et similiter virtutes quae ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostendetur.

---

[54] El acto de la virtud moral del apetito concupiscible o del irascible brota del principio de la potencia virtuosa, pero lo principal de ese acto está es la elección racional del medio virtuoso que cumple la prudencia. Por consiguiente, la prudencia del entendimiento práctico tiene una función superior en todas las virtudes morales. Aunque sean virtudes de la sensibilidad, y lo mismo se diría de los correspondientes vicios, su dignidad o vituperio les viene por su adecuación o contrariedad con el orden de la razón.

4. En las formas se dan ciertos grados. Hay algunas formas y virtudes totalmente supeditadas a la materia, cuya acción total es material, como es manifiesto en las formas elementales. Pero el entendimiento es enteramente libre de la materia, por lo cual su operación se produce sin la participación del cuerpo. El irascible y el concupiscible se comportan de un modo intermedio. Pues el que se sirvan de un órgano corporal, pone de manifiesto la mutación corporal vinculada a sus actos. El que, a su vez, se hurten de algún modo a la materia, demuestra que se mueven por el imperio y que obedecen a la razón. Y así se da en ellos la virtud, esto es, en cuanto se substraen a la materia y obedecen a la razón.

5. Aunque el orden de la razón, del que participan el irascible y el concupiscible, no sea algo subsistente, ni pueda ser sujeto por sí mismo, sin embargo puede ser la razón de que algo sea sujeto.

6. Las virtudes sensitivas cognoscitivas son, por naturaleza, previas a la razón, porque ésta recibe de ellas; en cambio, las apetitivas siguen naturalmente el orden de la razón, porque el apetito inferior obedece naturalmente al superior; y por eso no se trata de un caso semejante.

7. La virtud no puede destruir toda la insubordinación del irascible y del concupiscible a la razón, porque la inclinación al bien sensible, que el irascible y el concupiscible tienen por su propia naturaleza, a veces es opuesta a la razón, aunque eso pueda producirse por la fuerza divina, que es capaz de modificar también las naturalezas. Sin embargo, esa insubordinación disminuye por medio de la virtud, en cuanto que las fuerzas antedichas se habitúan para someterse a la razón, de modo que así obtienen del exterior lo que pertenece a la virtud, es decir, el dominio de la razón sobre ellas; no obstante, retienen por sí mismas algo de los impulsos propios que, algunas veces, son contrarios a la razón.

4. Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et eius operatio est absque corporis communione.

Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adiungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est in quantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt.

5. Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subiectum; potest tamen esse ratio quare aliquid sit subiectum.

6. Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitivae cognitivae sunt naturaliter praeviae rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivae autem sequuntur naturaliter ordinem rationis cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

7. Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum praedictae vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

8. Aunque, a veces, en el hombre prevalezca como principio lo que pertenece a la razón, sin embargo, para la integridad de la naturaleza humana se requiere no sólo la razón sino también las energías inferiores del alma, e incluso el mismo cuerpo. Y, por tanto, debido a la condición de la naturaleza humana abandonada a sí misma, acontece que en las fuerzas inferiores del alma subsista algo que se rebela contra la razón, por retener aquéllas sus propios impulsos. Lo contrario acontece en el estado de inocencia y de gloria, en los que, por la unión con Dios, la razón obtiene los auxilios para sujetar totalmente las fuerzas inferiores bajo su dominio.

9. Detestar el mal en el modo que se dice pertenecer al irascible, no lleva consigo apartarse solamente del mal sino también un cierto movimiento del irascible para destruir el mal; como acontece con aquel que no sólo rehúye el mal, sino que se mueve también a extirpar los males por medio de la venganza. Esto es hacer un bien. Aunque detestar el mal de esta manera pertenezca al irascible y al concupiscible, no produce sólo este acto, pues erguirse para conseguir también el bien arduo pertenece al irascible; acción en la que no solamente interviene la pasión de la ira y de la audacia, sino también la de la esperanza.

10. Esas palabras hay que entenderlas como una adaptación, y como una propiedad. Pues cualquier potencia del alma alberga el deseo del bien propio; por lo cual el irascible apetece la victoria así como el concupiscible el deleite. Pero, como el concupiscible es arrastrado a lo que es un bien para todo el animal simple o absolutamente, de ahí que se le apropie todo el deseo del bien.

11. Aunque el irascible y el concupiscible considerados en sí mismos sean movidos, y no muevan, en el hombre, no obstante, en cuanto que de algún modo participan de la razón, también ellos mueven de alguna manera; no son, pues, totalmente movidos. Por lo cual también dice

8. Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus. Et ideo ex conditione humanae naturae sibi relictae provenit ut in inferioribus animae viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animae proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriae, cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

9. Ad nonum dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur. Hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat, non tamen solum habet actum hunc; nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet; in qua non solum est passio irae et audaciae, sed etiam spei.

10. Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animae est desiderium boni proprii; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute; ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

11. Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur, et non agant: tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in Politicis dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est poli-

el Filósofo en los *Políticos*[55] que el dominio de la razón sobre estas fuerzas es político, porque las fuerzas de esta clase tienen algo de movimiento propio, al no obedecer enteramente a la razón. Pues el dominio del alma sobre el cuerpo no es regio sino despótico, porque los miembros del cuerpo obedecen al alma al arbitrio por lo que se refiere al movimiento.

12. Aunque estas fuerzas se den en los animales, sin embargo en ellos no participan nada de la razón, y por eso no pueden tener virtudes morales.

13. Todos los males pertenecen a la concupiscencia como a su primera raíz, y no como a su principio próximo. Porque todas las pasiones nacen del irascible y del concupiscible, como queda demostrado al tratar de las pasiones del alma. La maldad de la razón y de la voluntad ordinariamente son fruto de las pasiones. O puede decirse que por concupiscencia se entiende no sólo lo que es propio de la potencia concupiscible, sino lo que es común a toda potencia apetitiva, en cada una de cuyas partículas se encuentra la concupiscencia de algo, acerca de la cual acontece la existencia del pecado. Y no es posible pecar más que deseando o apeteciendo.

Artículo 5

¿La voluntad es sujeto de la virtud?[56]

Argumentos por los que parece que sí. 1. Mayor perfección se requiere en el que impera para mandar bien, que en el que obedece para cumplir bien; porque del que impera proviene la orden del que cumple. Pero la voluntad se comporta respecto del acto de la virtud como el

ticum; quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animae ad corpus non est regale, sed dispoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animae quantum ad motum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod licet istae vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis; et ideo virtutes morales habere non possunt.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivae potentiae; in cuius unaquaque particula invenitur alicuius concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum voluntas sit subiectum virtutis. Et videtur quod sic.

1. Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et

---

[55] L.1 c.2 (BK 1254b5).

[56] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.56 a.6; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 qa.1; d.27 q.2 a.3 ad 5; *De verit.* q.24 a.4 ad 9.

que impera, mientras que el irascible y el concupiscible actúan como obedientes y ejecutores. Luego hallándose la virtud en el irascible y el concupiscible como en su sujeto, parece que, con mucha más razón, la virtud debe asentarse en la voluntad.

2. *Podría responderse* que la inclinación natural de la voluntad hacia el bien es suficiente para su rectitud. Pues naturalmente deseamos el fin; por lo cual no es necesario que sea rectificada mediante el hábito añadido de la virtud.—*En contra* está que la voluntad no sólo se inclina al último fin sino también a otros fines. Pero acerca del apetito de otros fines sucede que la voluntad puede comportarse bien y mal. Porque los buenos se proponen fines buenos, mientras que los malos se proponen fines malos, como se dice en *III Ethic.*[57]: *Como es cada uno, así le parece el fin*. Luego resulta necesario para la rectitud de la voluntad que haya en ella algún hábito virtuoso que la perfeccione.

3. En el alma cognoscitiva existe también cierto conocimiento natural, que es el de los primeros principios; y, sin embargo, respecto de este conocimiento hay en nosotros una facultad intelectual, a saber, el entendimiento, que es el hábito de los principios. Luego también en la voluntad debe existir una facultad respecto de aquello a lo que naturalmente se incline.

4. Así como acerca de las pasiones existe una virtud moral, como la templanza y la fortaleza; así también hay una virtud que se centra en las operaciones, como la justicia. Obrar sin pasión es propio de la voluntad, así como obrar con pasión es propio del irascible y del concupiscible. Luego, así como hay una virtud moral en el irascible y en el concupiscible, así la hay en la voluntad.

5. El Filósofo, en *IV Ethic.*[58], dice que el amor o la amistad provienen de la pasión. Pero la amistad procede de la elección. Mas la dilección que surge sin pasión, es un acto de la voluntad. Luego por ser *la*

concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum.—Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III Ethic.: «qualis unusquisque est, talis finis videtur ei». Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Praeterea, etiam inest animae cognoscitivae aliqua cognitio naturalis, quae est primorum principiorum; et tamen respectu huius cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu eius ad quod naturaliter inclinatur.

4. Praeterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut iustitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Praeterea, Philosophus in IV Ethic. dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione, est

---

[57] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.5 (BK 1114b1).
[58] Cf. I.4 c.12.

amistad o una virtud, o algo que no existe sin una virtud, como se dice en *VIII Ethic.*[59], parece que la virtud se halla en la voluntad como en su sujeto.

6. La caridad es la más importante entre las virtudes, como lo afirma el Apóstol en 1 Cor 13,13. Pero el sujeto de la caridad no puede ser más que la voluntad, ya que no puede ser su sujeto el concupiscible inferior, porque sólo se extiende a los bienes sensibles. Luego la voluntad es sujeto de la virtud.

7. Según Agustín[60], por medio de la voluntad nos unimos a Dios de forma más inmediata. Pero lo que nos une con Dios es la virtud. Luego parece que la virtud está en la voluntad como en su sujeto.

8. La felicidad, según Hugo de San Víctor[61], se halla en la voluntad. Pero las virtudes son unas disposiciones para la felicidad. Luego, por asentarse la disposición y la perfección en el mismo sujeto, parece que la virtud está en la voluntad como en su sujeto.

9. Según Agustín[62], la voluntad es la potencia con la que se peca y con la que se vive rectamente. Pero la rectitud de la vida pertenece a la virtud; por lo cual dice Agustín[63] que la virtud es una cualidad buena de la mente, por la que se vive rectamente. Luego la virtud se halla en la voluntad.

10. Las cosas contrarias han nacido para realizarse en torno a lo mismo. El pecado es contrario a la virtud. Por consiguiente, al hallarse todo pecado en la voluntad, como dice Agustín[64], parece que la virtud está en la misma.

actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in VIII Ethic.; videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

6. Praeterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus, I ad Cor. XIII. Sed caritatis subiectum esse non potest nisi voluntas; non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior, quae solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subiectum virtutis.

7. Praeterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo coniungimur. Sed id quod coniungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

8. Praeterea, felicitas, secundum Hugonem de S. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

9. Praeterea, secundum Augustinum, voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitae pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit, videtur quod virtus sit in eadem.

---

[59] L.8 c.1 (BK 1155a3-4).

[60] *Retract.* l.1 c.9 n.3: ML 32,595; BAC XL 671.

[61] *De sacramentis* c.22: ML 176,618. Hugo de San Víctor, llamado así por su monasterio parisiense de S. Victor, fue filósofo y teólogo místico. Nació en Hartigan, en Sajonia, el año 1096 y murió en París en 1141. Se le considera como el fundador de la Escuela de los Victorinos y se le honra con el título de Didáscalo.

[62] *Retract.* l.1 c.9 n.6: ML 32,598; BAC XL 671.

[63] *Contra Iulianum* l.4 c.6 n.19: ML 44,747; BAC XXXV 670.

[64] *Retract.* l.1 c.9: ML 32,595; BAC XL 669, 671.

11. La virtud humana debe estar en aquella parte del alma que es propia del hombre. Pero la voluntad es propia del hombre, lo mismo que lo es la razón; visto que es más próxima a la razón que el irascible y el concupiscible. Por consiguiente, al ser el irascible y el concupiscible sujetos de virtudes, parece que con mucha mayor razón lo es la voluntad.

EN CONTRA, está que: 1. Toda virtud es o intelectual o moral, como resulta evidente por el Filósofo, al final de *I Ethic.*[65]. Pero la virtud moral se asienta, como en su sujeto, en aquello que es racional no por esencia sino por participación; en cambio, la virtud intelectual tiene por sujeto lo que es racional por esencia.

Por consiguiente, al no poder catalogarse la voluntad en ninguna de las dos partes, porque ni es una potencia cognoscitiva, cosa que pertenece a lo racional por esencia, ni tampoco pertenece a la parte irracional del alma, que es lo racional por participación, da la impresión de que la voluntad no puede ser sujeto de la virtud de ningún modo.

2. No deben ordenarse varias virtudes a un mismo acto. Y esto se seguiría si la voluntad fuese sujeto de la virtud; porque se ha demostrado (art. anterior) que en el irascible y en el concupiscible existen algunas virtudes; y por referirse de algún modo la voluntad a los actos de esas virtudes, sería necesario que existiesen en la voluntad algunas virtudes para esos mismos actos. Luego no debe decirse que la voluntad es sujeto de la virtud.

SOLUCIÓN. Hay que decir[66]: Por medio del hábito de la virtud, la potencia que le está sometida adquiere un complemento respecto de su

11. Praeterea, virtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subiecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

SED CONTRA. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I Ethic.. Virtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam.

Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animae partem quae pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subiectum virtutis esse possit.

2. Praeterea, ad eumdem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum; quia ostensum est, quod in irascibili et concupiscibili sunt aliquae virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

RESPONDEO. Dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se

[65] *Ethic.* 1 c.13 (BK 1103a5).

[66] La doctrina de este artículo es una genuina doctrina de Santo Tomás, pues ni se encuentra en Aristóteles, para quien la justicia era una virtud del apetito sensitivo en cuanto regido por la razón, ni en los contemporáneos, que sostenían una explicación intelectualista de las virtudes. Por ello dirá que «los filósofos no pusieron ninguna virtud moral en la parte racional por esencia» (*In Sent.* 3 d.27 q.2 a.3 obi.5). Parecía, en efecto, que a la

propio acto. Por lo cual, para aquello a lo que una potencia se extiende por la propia razón de potencia, no es necesario el hábito de la virtud. Pues la virtud ordena las potencias al bien; ella, en cambio, es la que hace bueno al que la posee, y la que convierte en buena su obra.

Lo que la virtud hace tocante a diversas potencias, lo tiene la voluntad por la misma razón de su propia potencia, porque su objeto es el bien. De donde, dirigirse al bien de esta manera se comporta respecto de la voluntad como en lo deleitable hacia lo concupiscible, y como el ordenarse al sonido se comporta respecto del oído. Por lo que la voluntad no necesita de hábito alguno de virtud que la incline al bien que le es proporcionado, porque tiende a esto por la propia razón de potencia; pero sí necesita del hábito de la virtud para el bien que sobrepasa la proporción de la potencia.

Por tender el apetito de cada uno al bien propio del apetente, un bien puede exceder la proporción de la voluntad de *dos modos: Uno,* por razón de la especie; *otro,* por razón del individuo.

Por razón de la especie, de modo que la voluntad se eleve a un bien que sobrepasa los límites del bien humano; y llamo humano a aquello de lo que es capaz el hombre por las fuerzas naturales. Pero, por encima del bien humano hay un bien divino, al cual eleva la caridad a la voluntad del hombre, y de modo semejante la esperanza.

extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum. Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis.

Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui.

Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, id quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes.

---

voluntad no se le pueden añadir hábitos virtuosos, pues ella está inclinada naturalmente a su propio fin, que es el bien natural. No es el caso de la inteligencia, que aunque inclinada naturalmente a su propio bien de la verdad, necesita de ideas y conceptos que le faciliten el discurso y el razonamiento y son como especies sobreañadidas, mientras que la voluntad no necesita de tales especies y le basta con su inclinación intencional (cf. abajo ad 3). Pero ya en el Comentario a las Sentencias había propuesto Santo Tomás que la justicia tiene como sujeto la voluntad *(In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 sol.3), pues la justicia no rectifica respecto al fin de la voluntad, para lo que no se necesita nuevo hábito, sino respecto al uso recto de las cosas en las relaciones sociales. Y ese mismo motivo lo repite aquí para la justicia y demás virtudes pertenecientes al orden de lo justo, como la liberalidad, si bien se fija más en que la voluntad tiene inclinación natural al propio bien, pero la justicia rectifica la voluntad respecto al bien ajeno. Pero la teología moral justifica el asignar como sujeto la voluntad a las virtudes teologales fe, esperanza y caridad. De nuevo, por tanto, la teología obliga a sobrepasar las limitaciones de la moral filosófica. Ésta es la explicación original de Santo Tomás, que, sin embargo, no ha impedido que muchos de sus sucesores no se sintieran convencidos por esta postura doctrinal.

Por razón del individuo, de modo que uno busque el bien que pertenece a otro, aun cuando la voluntad no sea impulsada fuera de los límites del bien humano; y, en este sentido, la justicia perfecciona a la voluntad, y a todas las virtudes que tienden a otros objetivos, como la liberalidad, y otras por el estilo. Pues *la justicia es un bien del otro*, como dice el Filósofo en *V Ethic.*[67].

Luego en la voluntad se asientan dos virtudes como en su sujeto, a saber: la caridad y la justicia. Señal de esto es que estas dos virtudes, aunque pertenezcan al apetito, no versan acerca de las pasiones, como la templanza y la fortaleza; de donde resulta manifiesto que no están en el apetito sensitivo, donde se hallan las pasiones, sino en el apetito racional, que es la voluntad, en la que no existen las pasiones. Pues toda pasión se encuentra en la parte sensitiva del alma, como se prueba en *VII Phys.*[68]. En cambio, las virtudes que versan acerca de las pasiones, como la fortaleza y la audacia acerca del temor, y la templanza acerca de las concupiscencias, es necesario, por la misma razón, que estén en el apetito sensitivo. Pero no es necesario que, por motivo de estas pasiones, haya virtud alguna en la voluntad, porque el bien en estas pasiones es el que se conforma con la razón. Y respecto de esto, la voluntad se comporta naturalmente por razón de su propia potencia, por ser el objeto propio de la voluntad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. A la voluntad le basta el juicio de la razón para imperar, porque la voluntad apetece naturalmente lo que es bueno según la razón, así como al concupiscible lo que es deleitable según los sentidos.

2. La inclinación natural de la voluntad no se centra exclusivamente en el último fin, sino también en el bien que le hace ver la razón. Porque el bien entendido es objeto de la voluntad al que ésta se ordena

Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V Ethic.

Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto; scilicet caritas et iustitia. Cuius signum est, quod istae virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia et fortitudo; unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic. Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium obiectum voluntatis.

1. Ad primum ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

2. Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et

[67] *Ethic.* 5 c.6 (BK 1134b5-6).
[68] C.3 (BK 247a15); S. TH., *In Physic.* 7 lect.5.

naturalmente, así como también cada potencia se ordena a su objeto, siempre que éste sea su propio bien, como antes se ha dicho (en la solución del artículo). Sin embargo, uno peca a propósito de esto en cuanto que el juicio de la razón es interceptado por la pasión.

3. El conocimiento se produce por medio de una especie; y la potencia del entendimiento no basta por sí misma para conocer, a no ser que reciba las especies de las cosas sensibles. Y por esta razón es necesario que también en las cosas que conocemos naturalmente, haya un hábito, que asimismo toma su principio, en cierto modo, de los sentidos, como se dice al final de *Poster.*[69]. Pero la voluntad no necesita de ninguna especie para querer; por lo cual no se trata de un caso semejante.

4. Con relación a las pasiones, las virtudes se encuentran en el apetito inferior; y para las cosas de este género no es necesaria otra virtud en el apetito superior, por la razón ya dicha (en la solución del artículo).

5-7. La amistad no es propiamente una virtud, sino algo que sigue a la virtud. Pues del hecho mismo de ser uno virtuoso, se sigue el amar a los semejantes. Lo contrario acontece con la caridad, que es cierta amistad con Dios, que eleva al hombre a algo que excede los límites de la naturaleza; de ahí que la caridad esté en la voluntad, como hemos dicho (en la solución del artículo).

Y por este motivo queda clara la respuesta al sexto y al séptimo argumento, porque la virtud que une la voluntad con Dios es la caridad.

8. Para la felicidad se preexigen algunas cosas a modo de disposiciones, como los actos de las virtudes morales, por los que se aparta los impedimentos de la felicidad, a saber, el desasosiego del alma por las pasiones y por las perturbaciones exteriores.

Pues un acto es virtuoso —en lo que consiste esencialmente la felicidad— cuando tal acto es completo, es decir, cuando es un acto de la

quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.

3. Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat. Et ideo oportet in his etiam quae naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

4. Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione iam dicta.

5. Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus.

6-7. Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus coniungens voluntatem Deo est caritas.

8. Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus.

Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est

[69] L.2 c.19 (BK 100a10); S. Th., *In Post. Analyt.* 2 lect.20.

razón o del entendimiento. Porque la felicidad contemplativa no es otra cosa más que la contemplación perfecta de la verdad suma; en cambio, la felicidad activa es un acto de la prudencia, por el que el hombre se gobierna a sí mismo y a los demás.

En la felicidad hay algo en calidad de perfectivo de la misma, a saber, *el deleite que complete la felicidad, como la hermosura a la juventud*, según se dice en *X Ethic.*[70]; y esto pertenece a la voluntad; y en orden a esto la caridad perfecciona a la voluntad, si hablamos de la felicidad celestial, que está prometida a los santos.

En cambio, si hablamos de la felicidad contemplativa, de la que trataron los filósofos, a un deleite de esta clase está ordenada la voluntad por deseo natural. Y, de este modo, resulta claro que no es necesario que se hallen en la voluntad todas las virtudes.

9. Se vive rectamente y se peca con la voluntad, por ser la que impera todos los actos de las virtudes y de los vicios; pero no como originante; por lo que no es necesario que la voluntad sea el sujeto próximo de cualquier virtud.

10. Todo pecado está en la voluntad como en su causa, en cuanto que todo pecado se comete mediante el consenso de la voluntad; no es necesario, sin embargo, que todo pecado se halle en la voluntad como en su sujeto; sino que así como la gula y la lujuria están en el concupiscible, así también la soberbia está en el irascible.

11. Por la proximidad de la voluntad a la razón, sucede que la voluntad, de acuerdo con su naturaleza de potencia, concuerda con la razón y por lo mismo no necesita para esto de un hábito sobreañadido, como las potencias inferiores, es decir, el irascible y el concupiscible.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA: 1. La caridad y la esperanza, que radican en la voluntad, no están contenidas en esta división del

quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat.

Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quae perficit felicitatem, sicut decor iuventutem, ut dicitur in X Ethic.: et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis repromittitur.

Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, ad huiusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

9. Ad nonum dicendum, quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis.

10. Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, in quantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

11. Ad undecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiae consonet rationi; et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis super inducto, sicut inferiores potentiae, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quae sunt in voluntate, non continentur sub ista philosophi divisione; sunt enim

[70] *Ethic.* 10 c.4 (BK 1174b33).

Filósofo; son otro género de virtudes, y se llaman virtudes teologales. La justicia se encuentra entre las morales; y la voluntad, como también los demás apetitos, participa de la razón en cuanto es dirigida por ésta. Porque la voluntad, a pesar de pertenecer a la misma naturaleza de la parte intelectual, sin embargo no pertenece a la misma potencia de la razón.

2. Respecto de aquellas cosas para las que hay una virtud en el irascible y en el concupiscible, no es necesario que haya una virtud en la voluntad, por la razón antedicha (en la solución del artículo).

Artículo 6

¿Existe la virtud en el entendimiento práctico como en su sujeto?[71]

Argumentos por los que parece que no. 1. Porque, según el Filósofo en *II Ethic.*[72], el saber aprovecha poco o nada para la virtud. Habla ahí de la ciencia práctica; lo cual es claro por lo que pone: *Muchos no practican aquellas cosas de las que tienen ciencia*; efectivamente, la ciencia ordenada a la obra pertenece al entendimiento práctico. Luego el entendimiento práctico no puede ser sujeto de la virtud.

2. Sin la virtud no puede uno obrar rectamente. Pero sin la perfección del entendimiento práctico puede uno obrar rectamente, porque puede ser instruido por otro sobre las cosas que debe hacer. Luego la perfección del entendimiento práctico no es virtud.

3. Algo es tanto mayor pecado, cuanto más se aparta de la virtud. Pero el desvío de la perfección del entendimiento práctico disminuye el pecado; la ignorancia, en efecto, excusa parcial o totalmente. Luego la perfección del entendimiento práctico no puede ser virtud.

aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicae. Iustitia vero inter morales continetur; voluntas enim sicut et alii appetitus, ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. Licet enim voluntas ad eamdem naturam intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

2. Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quae habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto. Et videtur quod non.

1. Quia secundum Philosophum in II Ethic., scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subiungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Praeterea, tanto aliquis magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

---

[71] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.56 a.3; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 qa.1.

[72] Cf. el comentario de Sto. Tomás a *Ethic.* 2 c.2: *In Ethic.* 2 lect.2 n.256.

4. La virtud, según Tulio[73], obra al modo de la naturaleza. Pero el modo de obrar de la naturaleza se contrapone al modo de obrar de la razón, o del entendimiento práctico, como es evidente en *II Phys.*[74], donde se distingue el agente natural del agente sistemático. Luego parece que en el entendimiento práctico no existe la virtud.

5. Lo bueno y lo verdadero se distinguen formalmente de acuerdo con sus propias causas. Pero la diferencia formal de los objetos diversifica los hábitos. Siendo, pues, lo bueno el objeto de la virtud, y la perfección del entendimiento práctico lo verdadero, ordenado, no obstante, a la obra, parece que la perfección del entendimiento práctico no es la virtud.

6. La virtud, según el Filósofo en *Ethic.*[75], es *un hábito voluntario.* Pero los hábitos del entendimiento práctico se distinguen de los hábitos de la voluntad y de la parte apetitiva. Luego los hábitos que están en el entendimiento práctico no son virtudes; y conforme a esto, el entendimiento práctico no puede ser sujeto de virtud.

EN CONTRA, está que: 1. La prudencia está consignada como una de las cuatro virtudes cardinales; y, sin embargo, su sujeto es el entendimiento práctico. Luego el entendimiento práctico puede ser sujeto de la virtud.

2. Es virtud humana aquella cuyo sujeto es una potencia humana. Pero el entendimiento práctico es más potencia humana que el irascible

4. Praeterea, virtus secundum Tullium, agit in modum naturae. Sed modus agendi naturae opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in II Physic., ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Praeterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis obiectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus: videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Praeterea, virtus, secundum Philosophum in II Ethic., est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivae partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

SED CONTRA. 1. Est quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, virtus humana est cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis; sicut quod est

---

[73] *De invent. rhetor.* II 53 (Firmin-Didot 1,165). Marco Tulio Cicerón fue un político, escritor, orador y filósofo romano. Nació en Abruzo el año 106 y murió en Formia el año 43 a.C. Defendió los principios supremos de la moralidad, como son: la existencia de Dios, la providencia, la libertad, la inmortalidad del alma, etc. Santo Tomás lo cita con frecuencia. La definición de virtud del presente texto fue muy socorrida en la Edad Media para explicar la virtud moral. Santo Tomás la tiene en cuenta repetidas veces, como en *In Sent.* 1 d.39 q.2 a.2 ad 4; ibid. 2 d.27 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.10; *Summa* 1-2 q.56 a.5; 2-2 q.47 a.7 obi.3.

[74] C.1 (BK 193a30); S. TH., *In Physic.* 2 lect.1.

[75] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106b35); ibid. 1.6 c.2 (BK 1139a22-23).

y el concupiscible; así como lo que es una cosa por esencia, lo es más que lo que la tiene por participación. Luego el entendimiento práctico puede ser sujeto de la virtud humana.

3. Aquello por lo que una cosa es tal cosa, lo es en mayor grado que ésta. Pero en la parte afectiva se da la virtud por causa de la razón, porque para que la potencia afectiva obedezca a la razón, se pone en aquélla la virtud. Luego con mucho mayor motivo debe ponerse la virtud en la razón práctica.

SOLUCIÓN. Hay que decir[76]: Entre las virtudes naturales y las racionales existe esta diferencia: La virtud natural está polarizada en un objetivo; la racional, en cambio, se relaciona con muchos.

Es necesario que el apetito animal o el racional se incline hacia lo que le apetece en virtud de una aprehensión preexistente; pues la inclinación hacia el fin sin un conocimiento preexistente pertenece al apetito natural, como se inclina lo grave hacia su centro. Pero por ser necesario que el bien aprehendido sea objeto del apetito animal y del racional, cuando este bien se comporta uniformemente, puede existir la inclinación natural en el apetito, y el juicio natural en la potencia cognoscitiva, como acontece en los animales.

per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humanae.

3. Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

RESPONDEO. Dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis.

---

[76] La doctrina expuesta en este artículo es un modelo de exposición académica sobre un tema. Se parte de un concepto amplio de virtud como potencia o capacidad de algo, y no nuestro sentido estricto de virtud. En el alma humana hay una doble virtud natural: el «iudicium rationale» y el «appetitus naturalis», cuyo objeto es determinado y casi necesario. Ambas potencias naturales son suficientes para una vida irracional e instintiva, pero el vasto horizonte de las posibilidades del alma humana requiere otros principios de operación más perfectos y precisos. No bastan las virtudes naturales para conseguir la perfección humana, ya que actúan en un campo muy limitado y no se mueven con facilidad. La razón necesita, pues, ser perfeccionada con hábitos de su categoría, como son las ciencias, en el caso de la razón especulativa, y la virtud de la prudencia, en el caso de la razón práctica. La virtud de la prudencia tiene un rango superior dentro de las virtudes morales o del apetito, pues «confiere la razón de perfectas a todas las virtudes morales» y es «la rectitud la bondad complementaria de todas las virtudes». De ahí que la razón de virtud aplicada a las demás virtudes morales dimana del «juicio de la prudencia», hasta el punto de que «todas las demás virtudes, dejan de ser tales, si no proceden prudentemente». Es una doctrina de origen aristotélico, pero su formulación como tesis central del carácter virtuoso de todas las virtudes morales, se debe a Santo Tomás en esta cuestión. Toda virtud, en efecto, procede «secundum rectam rationem» y tal rectitud la formula el juicio de la prudencia. Quizá hoy toda esta distinción de potencias, apetitos y entendimiento racional e irracional parezca muy sutil, pero aquí se presupone toda la antropología tomista que nuestro autor había expuesto en la cuestión disputada *De anima* y en el homónimo tratado de la Suma de Teología.

Por ser sujetos de pocas operaciones a causa de la debilidad del principio activo, que se extiende a pocas cosas, existe en todos los sujetos de una especie un bien que se comporta de manera uniforme. Por lo cual, mediante el apetito natural, tienen inclinación hacia aquello, y mediante la potencia cognoscitiva hacen un juicio sobre aquel bien propio que se comporta uniformemente. Y de este juicio y apetito naturales proviene el que todas las golondrinas hagan el nido de la misma manera, y que las arañas tejan uniformemente la tela; y lo mismo hay que pensar de todos los demás animales.

El hombre, en cambio, es sujeto de muchas y diversas operaciones; y ello por la nobleza de su principio activo, esto es, el alma, cuyo poder se extiende, de algún modo, a objetos infinitos. Y, por lo mismo, no sería suficiente para el hombre el apetito natural del bien, ni el juicio natural para obrar rectamente, si no se determinase y perfeccionase más copiosamente.

Supuesto que el hombre se inclina a apetecer su propio bien mediante el apetito natural, pero variando éste de muchas maneras, y por consistir el bien del hombre en muchas cosas, no puede existir en el hombre el apetito natural de este bien concreto, de acuerdo con todas las condiciones requeridas a fin de que sea un bien para él, porque el bien cambia de muchas maneras de acuerdo con las diversas condiciones de las personas, de los tiempos, de los lugares y de otras causas por el estilo.

Y por la misma razón el juicio natural, que es uniforme, no es suficiente para buscar bienes de este tipo. Por eso es necesario que el hombre, mediante la razón, a la que pertenece comparar las cosas diversas, busque y juzgue el bien propio determinado conforme a todas las condiciones, como debe buscarse aquí y ahora. Y para hacer esto la razón, sin el hábito que la perfecciona de esta manera, se comporta como lo hace la razón en el juicio especulativo, sin el hábito de la ciencia, para

Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente.

Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare.

Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur.

Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi.

Et eadem ratione naturale iudicium; quod est uniforme, et ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu

juzgar sobre una conclusión de alguna ciencia; cosa que no puede realizar más que imperfectamente y con dificultad.

Por consiguiente, así como es necesario que la razón especulativa sea perfeccionada por el hábito de la ciencia a fin de juzgar rectamente sobre las cosas que deben saberse pertenecientes a una ciencia; así también es necesario que la razón práctica sea perfeccionada por algún hábito para que juzgue rectamente sobre el bien humano, de acuerdo con lo que hay que hacer en cada caso concreto. Y esta virtud se llama prudencia, cuyo sujeto es la razón práctica. Y es la que perfecciona a todas las virtudes morales que se hallan en la parte apetitiva, cada una de las cuales ejecuta la inclinación del apetito hacia un género del bien humano. Así, la justicia cumple la inclinación al bien que se encarna en la igualdad de lo que pertenece a la comunión de vida. La templanza satisface la inclinación al bien que consiste en refrenar las concupiscencias. Y lo mismo acontece con cada una de las virtudes.

Pero sucede que cada una de estas cosas se realiza de muchas maneras, y no del mismo modo en todas; de donde, para que se concrete el modo recto, es necesaria la prudencia del juicio. Y así de ella proceden la rectitud y el complemento de bondad en todas las demás virtudes; por lo cual dice el Filósofo[77] que *en la virtud moral el medio se establece de acuerdo con la recta razón*. Y porque de esta rectitud y complemento de la bondad obtienen todos los hábitos la razón de virtud, de ahí resulta el que la prudencia sea la causa de todas las virtudes de la parte apetitiva, que se llaman morales por lo que tienen de virtudes. Y por eso dice Gregorio, en el libro *XXII Moral.*[78], que las demás virtudes, si no realizan con prudencia lo que apetecen, no pueden ser virtudes de ningún modo.

scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere.

Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni: sicut iustitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus.

Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde Philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

---

[77] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1107a1).

[78] C.1 n.2: ML 76,212. San Gregorio Magno nació hacia 540 y murió en 604. Fue Papa y es Doctor de la Iglesia. Santo Tomás lo cita especialmente a propósito de numerosas interpretaciones de la Sagrada Escritura y de textos referentes a cuestiones de teología moral y ascética.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El Filósofo habla allí de la ciencia práctica; pero la prudencia engloba más que la ciencia práctica, pues a la ciencia pertenece el juicio universal sobre lo que hay que hacer; por ejemplo, que la fornicación es mala, que no debe practicarse el hurto, y otras cosas por el estilo. Cuando se da esa ciencia, acontece en el caso concreto, que el juicio de la razón se interrumpe, para que no juzgue rectamente. Y por este motivo se dice que contribuye poco a la virtud porque, existiendo ella, acontece que el hombre peca contra la misma.

A la prudencia, en cambio, pertenece juzgar rectamente de cada una de las cosas que hay que hacer, cómo deben hacerse en tal momento; juicio que se pervierte ciertamente por cualquier pecado. Y, por eso, mientras permanece la prudencia, el hombre no peca; por lo cual ella no aporta poco sino mucho a la virtud. Es más: produce la misma virtud, como se ha dicho (en la solución del artículo).

2. Un hombre puede recibir de otro hombre un consejo general sobre lo que hay que hacer; pero conservar rectamente el juicio en el mismo acto contra todas las pasiones, eso sólo proviene de la rectitud de la prudencia. Y sin esto no puede existir la virtud.

3. La ignorancia que se opone a la prudencia, es la ignorancia sobre la elección, según la cual todo el que es malo es ignorante. La tal ignorancia procede de que el juicio es interceptado por la inclinación del apetito; y esto no excusa el pecado, sino que lo constituye. En cambio, la ignorancia que se opone a la ciencia práctica, excusa o, por lo menos, aminora el pecado.

4. La sentencia de Tulio se entiende en cuanto a la inclinación del apetito que tiende a un bien común, como obrar con fortaleza, o algo por el estilo. Pero si tal inclinación no fuese dirigida por el juicio de la razón, con frecuencia sería llevada al precipicio; y tanto más, cuanto más

1. Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare.

Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

3. Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.

4. Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit Philosophus exem-

vehemente fuese, como en el ejemplo del ciego, que pone el Filósofo en *VI Ethic.*[79], el cual se hiere tanto más al chocar contra la pared, cuanto con más fuerza corre.

5. Lo bueno y lo verdadero son objetos de las dos partes del alma, a saber, la intelectiva y la apetitiva. Las cuales se relacionan de esta manera: Ambas colaboran al acto respectivo, pues la voluntad quiere que el entendimiento entienda, y el entendimiento entiende para que la voluntad quiera.

Y por tanto, estas dos realidades, lo bueno y lo verdadero, se incluyen mutuamente; pues lo bueno, en cierta medida, es lo verdadero, en cuanto que es aprehendido por el entendimiento, es decir: Según que el entendimiento entiende que la voluntad quiere lo bueno, o también en cuanto que entiende que una cosa es buena. También, de manera semejante, lo mismo verdadero es algo bueno para el entendimiento, lo que también cae en el campo de la voluntad, en cuanto que el hombre quiere entender lo verdadero.

Sin embargo, lo verdadero del entendimiento práctico es bueno, porque es también el fin de la operación, pues lo bueno no mueve el apetito a no ser que sea aprehendido. Y, por lo mismo, nada impide que exista la virtud en el entendimiento práctico.

6. El Filósofo en *II Ethic.*[80] define la virtud moral; en cambio, en *VI Ethic.*[81] describe la virtud intelectual. Pero la virtud que se asienta en el entendimiento práctico no es moral sino intelectual, pues el Filósofo coloca también la prudencia entre las virtudes intelectuales, como es manifiesto en *II Ethic.*[82].

plum de caeco, in VI Ethic., qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

5. Ad quintum dicendum, quod bonum et verum sunt obiecta duarum partium animae, scilicet intellectivae et appetitivae: quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle.

Et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum.

Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod et finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

6. Ad sextum dicendum, quod Philosophus in II Ethic., definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI Ethic. Virtus autem quae est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in II Ethic.

---

[79] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.13.
[80] Cf. ibid., 2 c.6.
[81] Cf. ibid., 6 c.3.5-7.
[82] Cf. ibid., 2 c.5 y 8.

Artículo 7

¿Se da la virtud en el entendimiento especulativo?[83]

Argumentos por los que parece que no. 1. Toda virtud se ordena al acto, pues la virtud es la que hace buena la obra. Pero el entendimiento especulativo no se ordena al acto, pues no dice nada sobre lo que debe imitarse o lo que debe rehuirse, como es manifiesto en *III De anima*[84]. Luego no puede darse la virtud en el entendimiento especulativo.

2. *La virtud es la que hace bueno al que la tiene*, como se dice en *II Ethic.*[85]. Pero los hábitos del entendimiento especulativo no hacen bueno a quien los tiene, porque el hombre no se llama bueno por tener ciencia. Luego los hábitos que están en el entendimiento especulativo no son virtudes.

3. El entendimiento especulativo se perfecciona principalmente mediante el hábito de la ciencia. Pero la ciencia no es virtud, lo cual es claro porque se la coloca al lado contrario de las virtudes, pues se dice que en la primera especie de la cualidad se encuentran el hábito y la disposición; y el hábito se afirma de la ciencia y de la virtud. Luego en el entendimiento especulativo no se da la virtud.

4. Toda virtud se ordena a algo, porque se ordena a la felicidad, que es el fin de la virtud. Pero el entendimiento especulativo no se ordena a algo, porque las ciencias especulativas no se buscan por su utilidad sino por causa de ellas mismas, como se dice en *I Metaphys*[86]. Luego en el entendimiento especulativo no puede darse la virtud.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum in intellectu speculativo sit virtus. Et videtur quod non.

1. Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quae opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in III de Anima. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Praeterea, intellectus speculativus praecipue perficitur habitu scientiae. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio; et habitus dicitur scientiae et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Praeterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quae est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid: non enim scientiae speculativae propter utilitatem quaeruntur, sed propter scipsas, ut dicitur in I Metaph. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

---

[83] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.56 a.3; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 qa.1.
[84] C.7 (BK 431b10); S. Th., *In De anima* 3 lect.14.
[85] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).
[86] C.2 (BK 982b25).

5. El acto de la virtud es meritorio. Pero para el mérito no basta con entender; por el contrario, *al que conoce el bien, y no lo hace, se le imputa como pecado*, según dice Sant 4,17. Luego en el entendimiento especulativo no existe la virtud.

EN CONTRA, está que: 1. La fe se halla en el entendimiento especulativo, por ser su objeto la verdad primera. Pero la fe es una virtud. Luego el entendimiento especulativo puede ser sujeto de la virtud.

2. Lo verdadero y lo bueno son igualmente nobles. Se incluyen mutuamente, ya que lo verdadero es un bien, y lo bueno es algo verdadero; y las dos cosas son comunes a todo ser. Por consiguiente, si en la voluntad, cuyo objeto es el bien, puede darse la virtud, también puede darse la virtud en el entendimiento especulativo, cuyo objeto es lo verdadero.

SOLUCIÓN. Hay que decir[87]: La virtud en cada ente se fija por relación al bien, porque la virtud de cada sujeto es, como dice el Filósofo[88], *la que hace bueno al que la tiene, y transforma en buena su obra*; como es virtud del caballo la que le hace ser bueno y caminar bien, y llevar cómodamente al caballero; eso es labor del caballo. Por consiguiente, un hábito tendrá razón de virtud por el hecho de ordenarse al bien.

5. Praeterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo «scienti bonum, et non facienti peccatum est illi», ut dicit Iacobus IV. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

SED CONTRA. 1. Fides est in intellectu speculativo, cum sit eius obiectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, verum et bonum sunt aeque nobilia. Nam se invicem circumeunt; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum: et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

RESPONDEO. Dicendum quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscuiusque virtus est, ut Philosophus dicit, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; sicut virtus equi quae facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum.

---

[87] Los hábitos que perfeccionan el entendimiento humano son susceptibles de una triple relación con la voluntad, que es la potencia que versa sobre el bien humano. Hay, en primer lugar, unos hábitos de la inteligencia que sólo requieren el concurso de la voluntad para ejercerse, como son las artes y las ciencias del entendimiento especulativo. Un segundo tipo de hábitos de la inteligencia recibe sus fines rectos moralmente del apetito intelectual; tal es el caso de la prudencia, de la que habló en el artículo anterior, pues es la voluntad la que dirige a los bienes morales que perfeccionan al hombre, lo cual es paso previo para el discurrir de la prudencia. Pero hay un tercer tipo de hábitos de la inteligencia que dependen de la voluntad en cuanto al uso, en cuanto al fin y también en cuanto a la misma determinación de lo que se conoce. Tal es el caso de la fe divina, cuyo objeto, por ser inaccesible a la inteligencia, necesita ser fijado en su determinación específica por la voluntad. En esta explicación magisterial se ofrece un concepto estricto de virtud, que sólo impropiamente se dice de los hábitos del entendimiento especulativo, pero que se aplica indistintamente a la prudencia moral y a la virtud teologal de la fe, una en la inteligencia práctica y otra en la especulativa. «Estas dos, concluye Sto. Tomás, cumplen la razón de virtud de un modo más perfecto y con mayor propiedad». Su conclusión es, por tanto, una doctrina de teología moral obtenida con el recurso de la razón filosófica.

[88] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).

Esto sucede de *dos modos: Uno,* formalmente; *otro,* materialmente. Formalmente, cuando un hábito se ordena al bien bajo la razón de bien; materialmente, en cambio, cuando se ordena a lo que es bueno, pero no bajo la razón de bien.

El bien bajo la razón de bien es objeto solamente de la parte apetitiva, pues es bien lo que desean todos los seres. Por consiguiente, aquellos hábitos que, o se asientan en la parte apetitiva, o que dependen de la parte apetitiva, se ordenan formalmente al bien; por lo cual tienen principalmente razón de virtud. En cambio, aquellos hábitos que ni se asientan en la parte apetitiva, ni dependen de ella, pueden ordenarse materialmente a lo que es bueno, pero no formalmente bajo la razón de bien. Por lo que, de algún modo, pueden llamarse virtudes, pero no tan propiamente como los primeros hábitos.

Hay que saber que el entendimiento, tanto el especulativo como el práctico, puede ser perfeccionado por un hábito de *dos modos: Uno,* absolutamente y conforme a su naturaleza, en cuanto que precede a la voluntad, como si la moviese. *Otro,* conforme sigue a la voluntad, como si produjese su acto por imperio de aquélla; porque, como se ha dicho, estas dos potencias, a saber, el entendimiento y la voluntad, se influyen mutuamente.

Por consiguiente, aquellos hábitos que están en el entendimiento práctico o en el especulativo del primer modo, pueden llamarse, de alguna manera, virtudes, aunque no conforme a la razón consumada; y así la ciencia y la sabiduría del entendimiento, se hallan en el entendimiento especulativo; el arte, en cambio, en el entendimiento práctico. Se dice que uno es inteligente o sabio en cuanto que su entendimiento es perfecto para conocer lo verdadero; lo cual es ciertamente un bien del entendimiento. Y aunque esto verdadero pueda ser querido, conforme el hombre quiere entender lo verdadero, sin embargo, los hábitos predichos no se perfeccionan en cuanto a esto. Pues no por el hecho de que

Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni.

Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.

Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt.

Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum, non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti. Non enim ex hoc quod homo habet scien-

el hombre tiene ciencia, se convierte uno en alguien que quiere estudiar lo verdadero, sino sólo en alguien que puede hacerlo; por lo que incluso el mismo estudio de la verdad no es ciencia en cuanto es querido, sino conforme a que tiende directamente al objeto. Y algo semejante acontece con el arte respecto del entendimiento práctico; por lo que el arte no perfecciona al hombre por el hecho de que quiera obrar conforme al arte, sino sólo en cuanto sabe y puede.

Los hábitos que están en el entendimiento especulativo o en el práctico, de acuerdo con que el entendimiento sigue a la voluntad, tienen con mayor verdad razón de virtud en cuanto que, mediante los mismos, el hombre no se hace solamente capaz o sabio para obrar bien, sino también alguien que quiere hacerlo. Lo cual se deja ver en la fe y en la prudencia, aunque de diversa manera.

La fe, efectivamente, perfecciona al entendimiento especulativo, conforme es mandado por la voluntad; lo cual es manifiesto por el acto, ya que el hombre, con relación a lo que está por encima de la razón humana, no asiente con el entendimiento a no ser que lo quiera; como dice Agustín[89], el hombre es incapaz de creer no queriendo. Así, de manera semejante, estará la fe en el entendimiento especulativo, conforme esté sujeto al imperio de la voluntad; lo mismo que la templanza está en el concupiscible en cuanto esté sujeto al imperio de la razón. Por lo cual, la voluntad impera al entendimiento, creyendo, no sólo en cuanto a la ejecución del acto, sino también en cuanto al término del objeto; porque, por el imperio de la voluntad, el entendimiento asiente a una determinada creencia; así como el concupiscible tiende, por la templanza, a un medio determinado por la razón.

Pero la prudencia está en el entendimiento o en la razón práctica como se ha dicho (en el artículo precedente); no, por cierto, como si el objeto de la prudencia se fijase por la voluntad, sino sólo como fin; el

tiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit.

Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode.

Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet: homo enim ad ea quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit.

Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est: non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis; obiectum autem

[89] *Tract. in Ioannem* tract.26: ML 35,1067; BAC XIII 657 n.2.

objeto lo busca ella misma; pues, presupuesto por la voluntad el fin de lo bueno, la prudencia busca los caminos por los que este bien se perfecciona y conserva.

Así, pues, resulta claro que los hábitos que se hallan en el entendimiento se comportan *de modos diversos* respecto de la voluntad.

Porque *algunos* no dependen de la voluntad en nada, a no ser en cuanto a su uso; y esto indirectamente, porque el uso de los hábitos de esta clase depende, de una manera, de la voluntad; y de otra, de los hábitos predichos, como son la ciencia, la sabiduría y el arte. Pues, mediante estos hábitos, el hombre no se perfecciona para que quiera usar bien de los mismos, sino sólo para que sea capaz de hacerlo.

Algún hábito del entendimiento depende de la voluntad como de la que recibe su propio principio, pues en las facultades operativas el fin es el principio; y así actúa la prudencia.

En cambio, algún hábito recibe de la voluntad incluso la determinación del objeto, como acontece con la fe. Y aunque, de alguna manera, todos puedan llamarse virtudes, sin embargo, estos dos últimos tienen el carácter de virtud más perfecta y más propiamente; sin que de esto se siga que sean hábitos o perfecciones más nobles.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. El hábito del entendimiento especulativo se ordena a su propio acto, que es la consideración de lo verdadero; y lo convierte en perfecto. No se ordena, pues, a un acto exterior como a su fin, sino que tiene el fin en su propio acto.

En cambio, el entendimiento práctico se ordena como a fin a otro acto exterior, porque la consideración sobre lo que hay que obrar o hacer no pertenece al entendimiento práctico más que por causa del obrar o del hacer.

Y, de esta manera, el hábito del entendimiento especulativo hace bueno a su propio acto de un modo más noble que el hábito del entendi-

ipsa perquirit: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur.

Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes diversimode se habent ad voluntatem.

Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens.

Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia.

Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

1. Ad primum ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio: non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio.

Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum: non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere.

Et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici: quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus

miento práctico; porque aquél lo hace como fin, éste como para su fin. Aunque el hábito del entendimiento práctico, por ordenar al bien bajo la razón de bien, conforme es propuesto a la voluntad, tenga más propiamente la condición de virtud.

2. El hombre no es llamado absolutamente bueno por ser bueno en parte, sino por ser totalmente bueno, lo cual acontece por la bondad de la voluntad. Porque la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas. Lo cual procede de que cada acto constituye un bien para su potencia; por lo que solamente se dice que un hombre es absolutamente bueno, cuando tiene buena voluntad.

En cambio, aquel que tiene la bondad según alguna potencia, sin que se presuponga la buena voluntad, es llamado bueno en cuanto tiene buena vista o buen oído, o en cuanto ve y oye bien.

Y así es manifiesto que, por el hecho de que un hombre tiene ciencia, no es llamado absolutamente bueno, sino bueno según el entendimiento o en cuanto entiende bien. Y algo semejante acontece con el arte y con otros hábitos por el estilo.

3. La ciencia se contrapone a la virtud moral y, sin embargo, ella misma es una virtud intelectual; o se contrapone también a la llamada virtud en sentido propísimo. Pero así ella misma no es una virtud, como antes se ha dicho (en la solución del artículo).

4. El entendimiento especulativo no se ordena a algo fuera de él; se ordena al acto propio como a su fin. Pero la felicidad suprema, es a saber, la contemplativa, consiste en un acto de él. Por lo que los actos del entendimiento especulativo son más próximos a la felicidad suma a modo de semejanza, que los hábitos del entendimiento práctico; aunque, tal vez, los hábitos del entendimiento práctico sean más próximos a modo de preparación o a modo de mérito.

intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout praesupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

2. Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem.

Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens.

Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte, et de aliis huiusmodi habitibus.

3. Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.

5. Por un acto de ciencia o de algún hábito de esa naturaleza, el hombre puede merecer en cuanto es imperado por la voluntad, sin la que no hay mérito de ninguna clase. Sin embargo, la ciencia no perfecciona al entendimiento con miras a esto, como se ha dicho (en la solución del artículo). No porque el hombre tenga ciencia se hace alguien que quiere pensar bien, sino sólo alguien que puede pensar bien. Y por este motivo la voluntad perversa no se opone a la ciencia o al arte, como se opone a la prudencia, a la fe o a la templanza. Y de ahí proviene lo que dice el Filósofo[90]: *El que peca voluntariamente en lo que debe hacerse, es menos prudente; aunque, por el contrario, sea prudente en la ciencia y en el arte.* Pues el gramático que involuntariamente comete solecismos, manifiesta ser poco conocedor de la gramática.

Artículo 8

¿Las virtudes se hallan en nosotros naturalmente?[91]

Argumentos por los que parece que sí. 1. Dice el Damasceno en el *III libro*[92]: *Las virtudes son naturales, y se encuentran en nosotros natural e igualmente.*

2. Sobre Mt 4,23 dice la *Glossa*[93]: *Enseña las virtudes naturales, a saber: la castidad, la justicia y la humildad, que el hombre tiene naturalmente.*

5. Ad quintum dicendum, quod per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum ut dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens; et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod Philosophus dicit, quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie soloecizat, apparet esse minus sciens Grammaticam.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum virtutes insint nobis a natura. Et videtur quod sic.

1. Dicit enim Damascenus, III lib.: «Naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis».

2. Praeterea, Matth., IV, dicit Glossa: «Docet naturales iustitias: scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo».

---

[90] Aristóteles, *Ethic.* 6 c.5 (BK 1140b22).

[91] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.51 a.1; q.63 a.1; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1; 2 d.39 q.2 a.1; 3 d.33 q.1 a.2 qa.1; *De verit.* q.24 a.4 ad 9.

[92] *Orthod. fidei* l.3 c.14: MG 94,1045 n.229. Se le llama Damasceno porque nació en Damasco a finales del siglo VII. Murió en la misma ciudad hacia el año 749. Es Doctor de la Iglesia. Su obra más célebre es *De fide orthodoxa,* especie de suma de toda la teología.

[93] *Glossa ordinaria* comentando el pasaje: *Y recorría Jesús toda la Galilea, enseñando en las sinagogas* (Mt 4,23): ML 114,88.

3. En Rom 2,14 se dice que *los hombres que carecen de ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley.* Pero la ley ordena el acto virtuoso. Luego el hombre ejecuta naturalmente el acto de la virtud; y, de este modo, parece que la virtud procede de la naturaleza.

4. Antonio[94] dice en un sermón a los monjes: *Si la voluntad altera la naturaleza, se comete una perversidad. Respétese su condición y existirá la virtud.* Y en el mismo sermón se afirma que al hombre le basta la gracia natural. Pero esto no acontecería si no existiesen las virtudes naturales. Luego las virtudes son naturales.

5. Tulio dice que la grandeza de ánimo nos es natural[95]. Pero esto parece que pertenece a la magnanimidad. Luego la magnanimidad se halla en nosotros naturalmente; y por la misma razón, las otras virtudes.

6. Para hacer una obra virtuosa no se requiere más que tener facultad para el bien, quererlo y conocerlo. Pero la noción de bien se encuentra naturalmente en nosotros, como dice Agustín en el *II De libero arbitrio*[96]. También querer el bien se encuentra naturalmente en el hombre, como dice el mismo en *Super Genes. ad litteram*[97]. Ser capaz del bien también se halla naturalmente en el hombre, por ser la voluntad señora de sus actos. Luego basta con la naturaleza para realizar un acto de virtud. Por tanto, la virtud es natural al hombre, en cuanto a su inicio.

7. *Se argüirá* que la virtud es natural al hombre en cuanto a su inicio, mas la perfección de la virtud no es natural.—Pero en contra está lo que dice el Damasceno en el *III libro*[98]: *Reteniendo que, según la*

3. Praeterea, Rom. II, dicitur quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Praeterea, Antonius dicit in sermone ad monachos: «Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est». Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

5. Praeterea, Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura; et eadem ratione aliae virtutes.

6. Praeterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II De libero arbitrio. Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit Super Genes. ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura.—Sed contra est quod Damascenus dicit in III

---

[94] San Antonio es llamado el Padre de los Monjes. Era egipcio y fue autor de la célebre Regla Monacal. Murió el año 356. Cf. MG 40,963-978. Lo más parecido a la frase citada se encuentra en la *versio Evagrii* de su vida por San Atanasio, traducida del egipcio: MG 26,873 n.20.

[95] Cf. *De inventione rhetorica* II 53,159; *Tusculanae quaestiones* III 1,2; *De Republica* I 26,41.

[96] C.6: ML 32,1248; BAC III 333-337. Pero esa frase no se encuentra en tal pasaje; véase en cambio: *De gratia Chr. et de pecc. orig.* c.4 n.5: ML 44,362; BAC VI 315.

[97] L.3 c.24 n.37: ML 34,296; BAC XV 719.

[98] C.14 n.229: MG 94,1046.

naturaleza, estamos en la virtud, cuando nos apartamos de lo que es conforme a la naturaleza, por fuerza arribamos a lo que está fuera de la naturaleza y nos instalamos en la malicia. De lo que resulta claro que nos es natural apartarnos de la malicia. Pero esto es propio de la virtud perfecta. Luego también la perfección de la virtud es natural.

8. La virtud, por ser una forma, es algo simple, carente de partes. Si, pues, en algún aspecto es natural, parece que será enteramente natural.

9. El hombre es más digno y perfecto que las otras criaturas irracionales. Pero las otras criaturas tienen naturalmente, de manera suficiente, lo que pertenece a su perfección. Por consiguiente, siendo las virtudes unas perfecciones del hombre, parece que se encuentran en éste por naturaleza.

10. *Mas se responde* que esto es imposible, porque la perfección del hombre consiste en muchas y diversas cosas; en cambio, la naturaleza está ordenada a una sola.—*Pero en contra* está que la inclinación de la virtud es también a una sola cosa, como en la naturaleza, pues dice Tulio que la virtud es un hábito a modo de la naturaleza, conforme a la razón. Luego nada impide que las virtudes se encuentren naturalmente en el hombre.

11. La virtud se asienta en el medio. Pero el medio es una cosa determinada. Luego nada impide que la inclinación de la naturaleza sea hacia lo que es propio de la virtud.

12. El pecado es la privación del modo, de la especie y del orden; pero el pecado es privación de la virtud. Por consiguiente, la virtud consiste en el modo, en la especie y en el orden. Ahora bien, el modo, la especie y el orden son naturales al hombre. Luego la virtud es natural al hombre.

13. En el alma la parte apetitiva sigue a la parte cognoscitiva, pero en la parte cognoscitiva hay un hábito natural, a saber, el entendimiento de los principios. Luego también en la parte apetitiva y afectiva, que es

lib.: «Manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est praeter naturam devenimus et in malitia sumus». Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectae virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

8. Praeterea, virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, et partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura videtur quod totaliter sit a natura.

9. Praeterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationalibus. Sed aliae creaturae sufficienter habent a natura ea quae pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quaedam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum.—Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturae: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Praeterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id quod est virtutis.

12. Praeterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Praeterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte

sujeto de la virtud, hay un hábito natural; y así da la impresión de que alguna virtud es natural.

14. Es natural aquello cuyo principio está dentro de sí mismo; como es natural al fuego ascender a lo alto, porque el principio de este movimiento está en el que se mueve. Pero el principio de la virtud está en el hombre. Luego hay una virtud natural al hombre.

15. Aquello cuya semilla es natural, él mismo es natural. Pero la semilla de la virtud es natural, pues una *Glossa* sobre Heb 1 dice que Dios ha querido sembrar en toda alma los principios de la sabiduría y del entendimiento. Luego parece que las virtudes son naturales.

16. Los contrarios pertenecen al mismo género. Pero la malicia es contraria a la virtud. Y la malicia es natural, pues en Sab 12,10 se dice: *Su malicia era natural*; y en Ef 2,3 se lee: *Éramos por naturaleza hijos de ira*. Luego parece que la virtud es natural.

17. Es natural que las fuerzas inferiores se sometan a la razón, pues dice el Filósofo en *III De anima*[99] que el apetito superior, que es el de la razón, mueve al inferior, que es el de la parte sensitiva, así como la esfera superior mueve a la esfera inferior. Pero la virtud moral consiste en que las fuerzas inferiores se sometan a la razón. Luego esta clase de virtudes son naturales.

18. Para que un movimiento sea natural, basta la aptitud natural del principio interior pasivo. Así, pues, la generación de los cuerpos simples se llama natural, y también el movimiento de los cuerpos celestes, porque el principio activo de los cuerpos celestes no es la naturaleza sino el entendimiento; y el principio de la generación de los cuerpos simples es extrínseco. Pero el hombre tiene una aptitud natural para la virtud, pues dice el Filósofo en el *II Ethic.*[100]: *Recibimos de la naturaleza las cosas que*

appetitiva et affectiva, quae est subiectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Praeterea, naturale est cuius principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Praeterea, cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale; dicit enim quaedam Glossa, Hebr., I, quod voluit Deus inseminare omni animae initia sapientiae et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Praeterea, contraria sunt eiusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim Sap., XII: «Erat enim naturalis malitia eius»; et Ephes., II, dicitur: «Eramus natura filii irae». Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

17. Praeterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur; dicit enim Philosophus in III De anima, quod appetitus superioris, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivae; sicut sphaera superior movet inferiorem sphaeram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo huiusmodi virtutes sunt naturales.

18. Praeterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus caelestium corporum; nam principium activum caelestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis; dicit enim Philosophus in

---

[99] C.12 (BK 434b4); S. Th., *In De anima* 3 lect.14.

[100] Aristóteles, *Ethic.* 2 c.1 (BK 1103a24).

son innatas; las perfectas, en cambio, de la costumbre. Luego parece que la virtud es natural.

19. Lo que se halla en el hombre por nacimiento, es natural. Pero, según el Filósofo en *VI Ethic.* [101], *algunos, desde su nacimiento, parece que son fuertes y moderados*, y dispuestos para otras virtudes. Y Job 31,18 dice: *Desde la infancia creció conmigo la compasión, y desde el vientre salió conmigo.* Luego las virtudes son connaturales al hombre.

20. La naturaleza no falla en lo necesario. Pero las virtudes son necesarias al hombre para el fin a que naturalmente está ordenado, es decir, para la felicidad, que es el acto de la virtud perfecta. Luego el hombre tiene las virtudes por naturaleza.

EN CONTRA, está que: 1. Lo natural no se pierde por el pecado; por lo cual dice Dionisio [102] que *los dones naturales permanecen en los demonios.* Ahora bien, las virtudes se pierden por el pecado. Luego no son naturales.

2. A las cosas que existen naturalmente, y a las que proceden de la naturaleza, ni nos acostumbramos ni nos desacostumbramos. Pero a las que pertenecen a la virtud, podemos acostumbrarnos y desacostumbrarnos. Luego las virtudes no son naturales.

3. Las cosas que existen naturalmente se hallan comúnmente en todos. Pero las virtudes no se hallan comúnmente en todos, porque en algunos se dan vicios contrarios a las virtudes.

4. Con las cualidades naturales ni merecemos ni desmerecemos, porque existen en nosotros. Pero con las virtudes merecemos, así como también desmerecemos con los vicios. Luego las virtudes y los vicios no son naturales.

II Ethic.: «Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine». Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Praeterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in VI Ethic., quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et Iob, XXXI: «Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum». Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.

SED CONTRA. 1. Naturalia per peccatum non amittuntur; unde Dionysius dicit, quod data naturalia in daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

2. Praeterea, ea quae insunt naturaliter, et ea quae sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

3. Praeterea, ea quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

4. Praeterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

---

[101] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.13 (BK 1144b5).

[102] *De div. nom* c.4: MG 3,716. Se le llama Dionisio Areopagita, Pseudo-Dionisio o Dionisio el Místico. En la Edad Media gozó de gran autoridad por pensarse que fue discípulo de San Pablo. Los escritos que se le atribuyen se sitúan en los siglos IV o V d.C. Santo Tomás depende mucho de esos escritos, y concretamente del ahora mencionado, sobre el que escribió un Comentario.

SOLUCIÓN. Hay que decir[103]: La misma diversidad de opiniones que hay acerca de la producción de las formas naturales, esa misma se encuentra en lo tocante a la consecución de las ciencias y de las virtudes.

Hubo *algunos* que sostuvieron la preexistencia de las formas en la materia con relación al acto, aunque ocultamente; y que pasan de lo oculto a lo manifiesto por medio de un agente natural. Y de esta opinión fue Anaxágoras[104], quien defendió que todo está en todo, y que de todo pueden originarse todas las cosas.

Otros, en cambio, dijeron que las formas proceden totalmente del exterior, o por participación de las ideas, como enseñó Platón[105], o por medio del entendimiento agente, como sostuvo Avicena; y defendieron que los agentes naturales sólo disponen la materia para la forma.

La *tercera vía* media es la de Aristóteles[106], que propugna que las formas preexisten en la potencia de la materia, pero son encaminadas al acto por un agente exterior natural.

RESPONDEO. Dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum.

Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent.

Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam.

Tertia est via Aristotelis media, quae ponit, quod formae praeexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale.

---

[103] La solución de la cuestión planteada es casi de evidencia inmediata: Las virtudes no las tenemos por naturaleza, pues unos las tienen y otros no; y comportan un mérito diverso en cada uno, siendo la naturaleza común y, finalmente, la naturaleza no es susceptible de habituarse o deshabituarse. Pero el magisterio de Santo Tomás aprovecha esta cuestión para exponer una doctrina de indiscutible profundidad filosófica. Toda virtud es un «opus rationis», tanto las virtudes de la inteligencia, como las de la voluntad y las del apetito inferior. Se requiere el ejercicio de la razón para la adquisición de las virtudes intelectuales y también para el ejercicio de las virtudes morales, tanto en la voluntad, pues la elección correcta de los medios corresponde a la inteligencia, como en la moderación que impone la razón en las virtudes del concupiscible y el irascible. De este modo, se contrapone el «opus rationis», presente en la formación de toda virtud, al «opus naturae», determinado para siempre e inflexible en la prosecución de los fines.

[104] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 (BK 187a20); cf. S. TH., *In Phys.* 1 lect.9. Anaxágoras fue un filósofo griego, nacido en Clazomene el año 500 a.C. y muerto en Lámpsaco de Jonia el año 430 a.C. Fue muy alabado por Aristóteles.

[105] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 (BK 987b10; 988a10). Platón, filósofo griego, nació en Atenas el año 427 a.C. y murió en la misma ciudad en 347. Es uno de los grandes filósofos. Fundó la Academia en Atenas y tuvo por discípulo a Aristóteles. Entre sus obras figuran los célebres y variados Diálogos.

[106] Cf. *De gener. animal.* 2 c.3 (BK 736b15). El problema del origen de las formas naturales es tema central en la filosofía de Santo Tomás. Sobre él tuvo siempre una postura inalterada, que es la de que estas formas ni preexisten ocultamente en la materia (formas innatas), ni son transferidas por un agente externo, sino que están potencial o dispositivamente en la materia y pasan al acto por virtud de un agente exterior. Esta doctrina, tomada de Aristóteles como aquí reconoce, se reitera en muchos lugares, como *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 qa.1; *De verit.* q.11 a.1; *In Ethic.* 2 lect.1; *Summa* 1 q.65 a.4; ibid. 1-2 q.51 a.1; 1-2 q.63 a.1. En el presente artículo, esta doctrina es aplicada, por analogía, a la producción de la ciencia y de la virtud. Y aquí también rechaza el innatismo de las virtudes y la causalidad externa de un entendimiento agente superior que transfiera la

También, de manera semejante y acerca de las ciencias y de las virtudes, *algunos* dijeron que ambas se encuentran en nosotros por naturaleza, y que mediante el esfuerzo solamente se suprimen los impedimentos de la ciencia y de la virtud. Y esto parece haberlo defendido Platón[107], el cual sostuvo que las ciencias y las virtudes son causadas en nosotros por participación de las formas separadas, pero que el alma está impedida para emplearlas por causa de la unión con el cuerpo; y que convenía que tal impedimento fuese suprimido mediante el estudio de las ciencias y el ejercicio de las virtudes.

Otros, en cambio, dijeron que las ciencias y las virtudes están en nosotros por influjo del entendimiento agente, disponiéndose el hombre para recibir su influjo mediante el estudio y el ejercicio.

La *tercera* es la opinión intermedia: Las ciencias y las virtudes en lo referente a la aptitud se hallan naturalmente en nosotros; pero no tenemos por naturaleza la perfección de las mismas. Y esta opinión es mejor, porque si bien la virtud de los agentes naturales no sustrae nada de lo referente a las formas naturales, sí en cambio conserva su eficacia en la consecución de la ciencia y la virtud por medio del estudio y el ejercicio.

Sin embargo, hay que advertir que la aptitud para la perfección y la forma en un sujeto puede existir de *dos modos: Uno,* sólo en cuanto a la potencia pasiva; como en la materia del aire existe la aptitud para la forma del fuego. *Otro,* según la potencia pasiva y activa juntamente; por ejemplo, en el cuerpo sanable hay aptitud para la salud, porque el

Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae et virtutis: et hoc videtur Plato posuisse; qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediebatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum.

Alii vero dixerunt, quod scientiae et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiae agentis, ad cuius influentiam recipiendam homo disponitur per studium et exercitium.

Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est, quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat.

Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aëris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem, quia corpus est susceptivum

---

ciencia, como era la opinión de Avicena. La tesis propuesta es que en la materia preexiste una disposición o aptitud para la virtud, pero su existencia actual requiere reiteración de actos o ejercicio que genere la ciencia o virtud. Tal doctrina la califica el autor como una «via media» entre dos posturas extremas. Ahora bien, esa aptitud natural no debe entenderse como mera pasividad y sí como una potencia simultáneamente pasiva y activa, es decir, también como principio activo de los respectivos hábitos; así, por ejemplo, en el entendimiento hay que considerar la función activa del entendimiento agente, que genera inmediatamente los primeros principios del orden especulativo y del práctico, de los que procede toda otra ciencia adquirida por el estudio o virtud respecto a fines intermedios. Es así como se da paso libre al concepto de «virtus naturalis» de los antiguos, la cual, sin embargo, no es una virtud propiamente tal.

[107] Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 (BK 987b10).

cuerpo es receptivo de la salud. Y, de esta manera, existe en el hombre una aptitud natural para la virtud; en parte, según la naturaleza de la especie, conforme la aptitud para la virtud es común a todos los hombres, y en parte según la naturaleza del individuo, conforme a que algunos son más aptos que otros para la virtud. Para evidencia de lo dicho, es necesario observar que en el hombre puede haber un *triple sujeto* de la virtud, a saber: el *entendimiento,* la *voluntad* y el *apetito inferior,* que se divide en concupiscible e irascible. Y en cada uno de esos sujetos hay que considerar de alguna manera tanto la susceptibilidad de la virtud como el principio activo de la virtud.

Es claro que en la parte intelectiva se halla el entendimiento posible, que está en potencia para todo lo inteligible, en cuyo conocimiento consiste la virtud intelectual; y el entendimiento agente, con cuya luz las cosas se hacen inteligibles en acto; de las cuales, algunas se hacen naturalmente conocidas para el hombre al momento, desde el inicio, sin estudio y sin investigación. Y de esta clase son los primeros principios, no sólo en el campo especulativo, por ejemplo: El todo es mayor que la parte, y otros semejantes; sino también en el campo operativo, como: Hay que huir del mal, y otras cosas por el estilo. Estas cosas conocidas naturalmente, son los principios de todo conocimiento ulterior, que se adquiere por medio del estudio, sea práctico sea especulativo. De manera semejante, es manifiesto que en torno a la voluntad existe un principio activo natural. Porque la voluntad, por naturaleza, se inclina al último fin. Y en el campo de las obras, el fin tiene razón de principio natural. Por consiguiente, la inclinación de la voluntad es un principio activo respecto de toda disposición, que se adquiere por medio del ejercicio en la parte afectiva. Es claro que la propia voluntad, en cuanto potencia que se relaciona con ambas cosas en lo referente al fin, es susceptiva de la inclinación a esto o a lo otro.

sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis.

Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut: malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur; sive sit practica, sive sit speculativa.

Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa.

El irascible y el concupiscible son naturalmente capaces de obedecer a la razón; por lo cual son naturalmente susceptivos de la virtud, que en ellos se perfecciona en cuanto están dispuestos a seguir el bien de la razón.

Y todos los principios predichos de las virtudes siguen a la naturaleza de la especie humana, por lo que también son comunes a todos.

Pero hay una incoación de la virtud que sigue a la naturaleza del individuo, en cuanto que algún hombre, por constitución natural o por impulso divino, se inclina al acto de una virtud. Y esta inclinación es ciertamente una incoación de la virtud; pero no es la virtud perfecta, porque para ésta se requiere el juicio de la razón; de donde, en la definición de virtud, se establece que es electiva del medio de acuerdo con la razón. Si, pues, alguien siguiese una inclinación de esta clase sin el juicio de la razón, con frecuencia pecaría. Y así como este inicio de la virtud sin la colaboración de la razón, no tiene el título de virtud perfecta, así tampoco ninguna de las anticipadas.

Porque de los principios universales se llega a lo particular mediante el examen de la razón. Asimismo, con la dirección de la razón, desde el apetito del último fin, el hombre es conducido hacia las cosas que son concernientes para tal fin. La razón, mandando también al irascible y al concupiscible, hace que le estén sometidos. Por lo cual, es claro que para la consumación de la virtud se requiere el trabajo de la razón; bien la virtud esté en el entendimiento, bien esté en la voluntad, bien se halle en el irascible o en el concupiscible.

Con todo, éste es el resumen: A la virtud de la parte inferior se ordena la incoación de la virtud que se halla en la parte superior; así como para la virtud que está en la voluntad, el hombre se hace apto tanto por la incoación de la virtud que está en la voluntad, cuanto por la que se halla en el entendimiento. En cambio, para la virtud que se asienta

Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi: unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum.

Et omnes praedictae inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae unde et omnibus sunt communes.

Est autem aliqua inchoatio virtutis, quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis. Et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum.

Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.

Haec tamen est consummatio: quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu. Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem

en el irascible o en el concupiscible, por la incoación de la virtud que hay en ellos, y por la que está en las partes superiores; pero no al revés. De donde resulta claro que también la razón, que es la superior, actúa para la perfección de toda virtud. El principio operativo que es la razón se divide frente al principio operativo que es la naturaleza, como es manifiesto en *II Phys.*[108], por el hecho de que la facultad racional se dirige a cosas opuestas, mientras que la naturaleza está determinada para una sola cosa. Por lo cual es claro que la perfección de la virtud no procede de la naturaleza sino de la razón.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Las virtudes se llaman naturales en cuanto a los principios naturales que existen en el hombre; no en cuanto a la perfección de las mismas.

2.-5. Hay que decir lo mismo que en la respuesta anterior.

6. Poder hacer el bien genéricamente se halla en nosotros en virtud de la naturaleza, porque las potencias son naturales; en cambio, el querer y saber lo tenemos de la naturaleza de algún modo, esto es, en cuanto a cierta incoación en general. Pero esto no es suficiente para la virtud. Para la obra buena, que es efecto de la virtud, se requiere que el hombre alcance pronto e infaliblemente el bien la mayor parte de las veces, cosa que uno no puede hacer sin el hábito de la virtud. Como es también claro que uno, en general, sabe hacer una obra de arte, como argumentar, serrar u otra cosa por el estilo; pero para hacerlo prontamente y sin error, se requiere que posea el arte. Y con la virtud sucede lo mismo.

7. El hombre tiene por naturaleza el apartarse de algún modo del mal; pero para hacerlo pronto e infaliblemente es necesario el hábito de la virtud.

virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis.

Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum quod est natura, ut patet in II Phys.; eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

1. Ad primum ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales quantum ad naturales inchoationes virtutum quae insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

2-5. Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum et quintum.

6. Ad sextum dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali. Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid huiusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

7. Ad septimum dicendum, quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

---

[108] C.1 (BK 192b8ss); S. TH., *In Phys.* 2 lect.1.

8. No se dice que la virtud proceda en parte de la naturaleza porque, efectivamente, una parte provenga de la naturaleza y otra no; sino porque, de acuerdo con algún modo imperfecto de ser, viene de la naturaleza, a saber, según la potencia y la aptitud.

9. Dios es perfecto en la bondad por causa de sí mismo; por lo cual no necesita de nada para conseguir la bondad. Las substancias superiores y próximas a él necesitan de pocas cosas para conseguir la perfección de la bondad de él. En cambio, el hombre, por estar más alejado, necesita de muchos recursos para conseguir la bondad perfecta, porque es capaz de la bienaventuranza. Sin embargo, las criaturas que no son capaces de la bienaventuranza, necesitan menos recursos que el hombre. De donde, el hombre es más digno que ellas, aunque necesite de muchos recursos; así como aquel que puede conseguir una salud perfecta con muchos ejercicios, está mejor dispuesto que aquel que no puede conseguir más que poca, pero mediante ejercicios moderados.

10. Puede haber inclinación natural para las cosas que son objeto de una virtud. Pero respecto de aquellas cosas que son objeto de todas las virtudes, no puede existir una inclinación natural; porque la disposición natural que inclina a una virtud, inclina a lo contrario de otra virtud. Por ejemplo, quien está dispuesto según la naturaleza a la fortaleza, que se concreta en dar caza a lo arduo, está menos dispuesto para la mansedumbre, que consiste en refrenar las pasiones del irascible. De donde vemos que los animales inclinados naturalmente al acto de una virtud, se inclinan al vicio contrario a otra virtud; como sucede con el león que, siendo naturalmente audaz, es también naturalmente cruel.

Y esta inclinación natural a esta o a aquella virtud es suficiente para los otros animales, que no pueden conseguir el bien perfecto concorde con la virtud, pero que consiguen algún bien determinado. En cambio,

8. Ad octavum dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura esse, eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non, sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

9. Ad nonum dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiae autem superiores et ei propinquae, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectae bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quae autem creaturae non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

10. Ad decimum dicendum, quod ad ea quae sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis. Sed ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis. Unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax est etiam naturaliter crudelis.

Et haec quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quae non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequun-

los hombres han nacido para llegar al bien perfecto según la virtud; y por eso es razonable que tengan inclinación a todos los actos de las virtudes, lo cual, no pudiendo obtenerse por la naturaleza, es necesario que se logre de acuerdo con la razón, en la que están las semillas de todas las virtudes.

11. El medio de la virtud no está determinado conforme a la naturaleza, como lo está el medio del mundo al que tienden todos los graves; sino que es necesario que *el medio de la virtud se determine según la recta razón*, como se dice en *II Ethic.*[109]. Porque lo que para uno es medio, para otro es poco o mucho.

12. El modo, la belleza y el orden constituyen un bien, como dice Agustín en el libro *De natura boni*[110]. Por lo que el modo, la belleza y el orden, en los que consiste el bien de la naturaleza, se encuentran naturalmente en el hombre y no son suprimidos por el pecado. Pero se dice que el pecado es la privación del modo, de la belleza y del orden, en cuanto que en ellos consiste el bien de la virtud.

13. La voluntad no prorrumpe en su propio acto por medio de algunas especies que la informen, como acontece con el entendimiento posible; y por eso no se necesita un hábito natural en la voluntad para el deseo natural. Y principalmente porque la voluntad se mueve por un hábito natural del entendimiento, en cuanto que el bien entendido es objeto de la voluntad.

14. Aunque el principio de la virtud, es a saber, la razón, esté dentro del hombre, sin embargo, tal principio no obra a modo de la naturaleza. Y, por lo tanto, lo que procede de ella, no se llama natural.

15. Hay que responder lo mismo que al anterior.

tur qualecumque determinatum bonum. Homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

11. Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

12. Ad duodecimum dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in lib. De natura boni. Unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturae, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo non requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, in quantum bonum intellectum est obiectum voluntatis.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio; tamen hoc principium non agit per modum naturae; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

15. Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

---

[109] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1107a1).
[110] C.3: ML 42,553; BAC III 980.

16. La malicia de aquéllos era natural, en cuanto se había convertido en costumbre, conforme a que la costumbre es una segunda naturaleza. Nosotros, en cambio, éramos por naturaleza hijos de ira a causa del pecado original, que es un pecado de naturaleza.

17. Es natural que las fuerzas inferiores estén sujetas a la razón; no, sin embargo, que estén sujetas según el hábito.

18. Se dice que el movimiento es natural a causa de la aptitud natural del móvil, cuando el motor se mueve determinadamente hacia un objetivo a modo de naturaleza; como el que se engendra con los elementos y el motor de los cuerpos celestes. Pero no acontece así en esta cuestión; por lo cual no vale la argumentación.

19. La inclinación natural a la virtud, de acuerdo con la cual algunos son fuertes y templados enseguida de nacer, no es suficiente para la virtud perfecta, como se ha dicho (en la solución del artículo).

20. La naturaleza no le falla al hombre en lo necesario; aunque no le dé todas las cosas que necesita, le otorga, sin embargo, recursos con los que pueda adquirir todo lo necesario según la razón, y las cosas que le sirven.

Artículo 9

¿Se adquieren las virtudes por medio de los actos?[111]

Argumentos por los que parece que no. 1. Dice Agustín[112] que la virtud es *una cualidad buena de la mente, con la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, que Dios obra en nosotros sin nosotros.* Pero lo

16. Ad decimumsextum dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, in quantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii irae propter peccatum originale, quod est peccatum naturae.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subiicibiles rationi, non tamen quod sint secundum habitum subiectae.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturae; sicut generans in elementis, et motor corporum caelestium. Sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est.

20. Ad vicesimum dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quae sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quae ei deserviunt.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non.

1. Dicit enim Augustinus, quod virtus est «bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur». Sed illud quod fit

[111] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.51 a.2; q.63 a.2; *In Sent.* 2 d.44 q.1 a.1 ad 6; 3 d.33 q.1 a.2 qa.1; *De verit.* q.14 a.4 ad 7.

[112] *Cont. Iulian.* l.4 c.3 n.19: ML 44,747; BAC XXXV 670; *Retract.* l.1 c.9 n.4: ML 32,597; BAC XL 674; *De lib. arbitr.* l.2 c.19 n.50: ML 32,1268; BAC III 395. Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* 2 d.27 c.1. Pero sobre todo Pedro Pictaviense, *Sent.* 3 c.1: ML 211,1041, donde se encuentra la definición atribuida a San Agustín.

que se hace con nuestros actos no lo realiza Dios en nosotros. Luego la virtud no se produce con nuestros actos.

2. Dice Agustín (sobre el pasaje de Rom 14,23: *Todo lo que no viene de la fe, es pecado)*[113]: *La vida de todos los infieles es pecado, y nada hay bueno sin el Sumo Bien; cuando falta el conocimiento de la verdad, la virtud es falsa, incluso en las mejores costumbres.* De donde se deduce que la virtud no puede existir sin la fe. Pero la fe no proviene de nuestras obras, sino de la gracia, como es manifiesto según Ef 2,8: *De gracia habéis sido salvados por la fe, y no por vosotros, para que nadie se gloríe; es don de Dios.* Luego la virtud no puede ser producida por nuestros actos.

3. Dice Bernardo que uno trabaja en vano por la virtud, a no ser que piense que debe esperarla de Dios. Pero lo que se espera obtener de Dios, no es causado por nuestros actos. Luego la virtud no es causada por nuestros actos.

4. La continencia es menos que la virtud, como es claro por el Filósofo, en *VII Ethic.*[114]. Pero no tenemos la continencia a no ser por un don divino, pues en Sab 8,21 se dice: *Sé que no puedo ser continente, a no ser que Dios me lo conceda.* Luego tampoco podemos adquirir las virtudes con nuestros actos, sino sólo por un don de Dios.

5. Dice Agustín[115] que el hombre no puede evitar el pecado sin la gracia. Pero por medio de la virtud se evita el pecado, pues el hombre no puede ser a la vez vicioso y virtuoso. Luego la virtud no puede existir sin la gracia; por consiguiente no puede adquirirse con los actos.

6. Mediante la virtud se llega a la felicidad, pues *la felicidad es premio de la virtud*, como dice el Filósofo en el *I Ethic.*[116]. Si, pues, la

ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Praeterea, Augustinus dicit: «omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus». Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. cap. II: «Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: ne quis glorietur; Dei enim donum est». Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Praeterea, Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in VII Ethic. Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. cap. VIII: «Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det». Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono dei.

5. Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est praemium, ut Philosophus dicit in I Ethic. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus,

---

[113] Sobre el texto bíblico el texto más parecido a las palabras de San Agustín es éste: *Toda la vida de los infieles es pecado*, que se encuentra en la *Glossa ordinaria* como perteneciente a PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.*, sent.106: ML 51,441. También la recoge la *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a propósito del mismo texto Rom 14,23: ML 191,1520.

[114] ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.1; cf. S. TH., *In Ethic* 7 lect.1 n.1292.

[115] *De div. quaest. ad Simplicium* q.1 a.2: ML 40,103; BAC IX 63.

[116] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.8 (BK 1198b30).

virtud se adquiere con nuestros actos, podríamos llegar mediante los mismos a la vida eterna, que es la felicidad suprema del hombre, sin la gracia; lo cual se opone al Apóstol, en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

7. La virtud se encuentra entre los máximos bienes, según Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[117], porque nadie usa mal de la virtud. Pero los bienes máximos proceden de Dios, según Sant 1,17: *Todo don óptimo y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces.* Luego parece que la virtud no está en nosotros, si no es por don de Dios.

8. Como dice Agustín en el libro *De libero arbitrio*[118], nada puede formarse a sí mismo. Pero la virtud es una especie de forma del alma. Luego el hombre no puede formar en sí mismo la virtud por medio de sus propios actos.

9. Así como el entendimiento está, desde el principio, en potencia esencial para la ciencia, así también la capacidad afectiva para la virtud. Pero el entendimiento que está en potencia esencial, para ser reducido al acto de la ciencia, necesita de un motor extrínseco, a saber, de un doctor, para que adquiera la ciencia en acto. Luego de manera semejante, para que el hombre adquiera la virtud, necesita de un agente exterior, y para esto no bastan los propios actos.

10. La adquisición se realiza mediante una recepción. Pero la acción no se hace por medio de una recepción, sino más bien por la emisión o salida de la acción del agente. Luego por el hecho de que hagamos algo, no adquirimos la virtud.

11. Si la virtud se adquiere en nosotros por un acto nuestro, o se adquiere por un solo acto, o por muchos. No por uno solo, porque por un solo acto nadie se convierte en estudioso, como se dice en *II Ethic.*[119].

·x actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima elicitas, sine gratia; quod est contra Apostolum, Rom. VI: «Gratia Dei vita aeterna».

7. Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, lib. De libero arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacob. I: «Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum». Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono dei.

8. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. De libero arbitrio, nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Praeterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiae, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

10. Praeterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut

---

[117] L.2 c.19 n.50: ML 32,1268; BAC III 395.
[118] L.2 c.17 n.45: ML 32,1265; BAC III 385.
[119] Cf. *Ethic.* l.2 c.4 y l.5 c.6.

Y; del mismo modo, tampoco por muchos, porque los muchos actos, al no existir a la vez, no pueden introducir a la vez un efecto. Luego parece que la virtud no se produce en nosotros de ninguna manera por nuestros actos.

12. Dice Avicena que la virtud es una potencia esencialmente atribuida a las cosas para que puedan realizar sus operaciones. Pero lo que se atribuye esencialmente a una cosa, no es causado por su propio acto. Luego la virtud no es causada por el acto de quien la tiene.

13. Si la virtud es causada por nuestros actos, o lo es por los actos virtuosos, o por los actos viciosos. No por los viciosos, porque éstos más bien destruyen la virtud; del mismo modo, tampoco por los virtuosos, porque éstos presuponen la virtud. Luego el acto de la virtud de ningún modo es causado en nosotros por nuestros actos.

14. *Debe responderse,* en cambio, que la virtud se produce por actos virtuosos imperfectos.—*Mas, por el contrario,* nada obra más allá de su especie. Si, pues, los actos que preceden a la virtud son imperfectos, parece que no pueden causar la virtud perfecta.

15. La virtud es lo último de la potencia, como se dice en *I Coeli et mundi*[120]. Pero la potencia es natural. Luego la virtud es natural, y no adquirida por medio de las obras.

16. Como se dice en *II Ethic.*[121], la virtud es *la que hace bueno a quien la tiene.* Pero el hombre es bueno según su naturaleza. Luego el hombre tiene la virtud por naturaleza, y no adquirida por los actos.

17. Por la multitud de los actos naturales no se adquiere un nuevo hábito.

18. Todas las cosas tienen la existencia por su forma. Pero la gracia es la forma de las virtudes, pues se dice que, sin la gracia, las virtudes son informes. Luego las virtudes existen por la gracia, y no por los actos.

dicitur II Ethic.; similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Praeterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Praeterea, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi praesupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed dicendum, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis.—Sed contra nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

15. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I Coeli et mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

16. Praeterea, ut dicitur in II Ethic., virtus est quae bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

17. Praeterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

18. Praeterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

---

[120] C.11 (BK 281a14-15).
[121] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).

19. Según el Apóstol, en 2 Cor 12,9: *La virtud se perfecciona en la flaqueza.* Pero la flaqueza es más una pasión que una acción. Luego la virtud es causada más por la pasión que por los actos.

20. Siendo la virtud una cualidad, la mutación que se produce según la virtud, parece que no es una alteración, pues la alteración es un movimiento en la cualidad. Pero la alteración, como pasión, sólo está en la parte del alma sensitiva, como es manifiesto por el Filósofo en *VII Phys.*[122]. Por consiguiente, si la virtud se adquiere por nuestros actos mediante una pasión y alteración, se seguiría que la virtud está en la parte sensitiva, lo cual está en contra de Agustín, cuando dice[123] que es una cualidad buena de la mente.

21. Mediante la virtud obtiene uno la elección recta del fin, como se dice en *X Ethic.*[124]. Pero, lograr la elección recta del fin, parece que no está en nuestra potestad, porque *cual es cada uno, tal le parece que es su fin*, como se dice en *III Ethic.*[125]. Pero esto acontece en nosotros por el temperamento natural, o por impresión de un cuerpo celeste. Luego no está en nuestro poder adquirir las virtudes. Por consiguiente, no son producidas por nuestros actos.

22. A lo que es natural, ni nos acostumbramos ni nos desacostumbramos. Pero en algunos hombres se asientan inclinaciones naturales a ciertos vicios, como también a ciertas virtudes. Luego las inclinaciones de esta naturaleza no pueden arrancarse por la costumbre de los actos. Permaneciendo aquéllos, no pueden existir en nosotros las virtudes. Luego las virtudes no pueden adquirirse en nosotros por los actos.

19. Praeterea, secundum Apostolum, II Cor. XII, «virtus in infirmitate perficitur». Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Praeterea, cum virtus sit qualitas, mutatio quae est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animae sensitivae, ut patet per Philosophum in VII Physic. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva: quod est contra Augustinum, qui dicit, quod est bona qualitas mentis.

21. Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X Ethicorum. Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III Ethic. Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis. Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Praeterea, ea quae sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

---

[122] C.3 (BK 245b3ss); S. Th., *In Phys.* 7 lect.6.
[123] *Cont. Iulian.* l.4 c.3 n.19: ML 44,747; BAC XXXV 670.
[124] Cf. *Ethic.* 10 c.8; mejor en l.6 c.12 (BK 1144a20); cf. S. Th., *In Ethic.* 10 lect.12 n.2114.
[125] *Ethic.* 3 c.5 (BK 1114b1).

EN CONTRA, está que: 1. Dice Dionisio[126] que el bien es más fuerte que el mal. Pero a causa de los malos actos se forman en nosotros los hábitos de los vicios. Luego por los buenos actos se forman en nosotros los hábitos de las virtudes.

2. Según el Filósofo en *II Ethic.*[127], las operaciones son las causas de aquello que nos hace ser diligentes. Pero esto se realiza por medio de la virtud. Luego la virtud es causada en nosotros por los actos.

3. De los contrarios se originan las generaciones y las corrupciones. Pero la virtud se corrompe por los actos malos. Luego es engendrada por los actos buenos.

SOLUCIÓN. Hay que decir[128]: Por ser la virtud lo último de la potencia, a lo que cada potencia se extiende para realizar su operación, que es el que la operación sea buena, resulta que la virtud de cada cosa es aquella por medio de la cual produce la operación buena. Pero, porque todo existe por causa de su operación; y cada bien existe de acuerdo con aquello por lo que se relaciona oportunamente con su fin, es necesario que cada cosa sea buena por su propia virtud, y que obre bien.

Pero el bien propio de una cosa es distinto del que es propio de otra, pues los diversos perfectibles tienen distintas perfecciones; por lo cual

SED CONTRA. 1. Dionysius dicit, quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

2. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethic., operationes sunt causae eius quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

3. Praeterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

RESPONDEO. Dicendum quod cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operetur.

Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum

---

[126] *De div. nomin.* c.4 § 19: MG 3,716.

[127] Cf. *Ethic.* 2 c.1 y 3.

[128] Si las virtudes no son dadas por la misma naturaleza, como dijo el artículo anterior, han de ser adquiridas y ejercitadas. Este artículo contiene dos enseñanzas de notable relieve en el pensamiento de Santo Tomás. La primera, que las potencias en que se dan las virtudes son potencias no meramente pasivas sino también activas. En el caso de las virtudes intelectuales tal actividad corresponde al entendimiento agente. Pero, en el caso de las virtudes morales, corresponde a una «inclinatio ad appetibile» de la misma potencia, sea la voluntad o el apetito sensitivo. Como lo apetecible es múltiple y variado, se requiere siempre la determinación de la razón y por ello no hay virtud moral sin la dirección de la recta razón. Se obtiene así una definición de virtud moral que el Maestro Tomás presenta en este artículo: «Una disposición o forma que la razón configura e imprime en una potencia apetitiva». Y la segunda enseñanza es la diferenciación en las virtudes morales entre las que procuran el bien personal del individuo y las que procuran el bien social o político. Y en estas últimas se distinguen las del ciudadano de la sociedad humana y las del ciudadano de la ciudad sobrenatural o comunión eclesial. Cf. A. OSUNA, «Distinción entre virtudes naturales e infusas y su significado en la vida de la Iglesia, según Santo Tomás»: *Ciencia Tomista* 93 (1966) 87-145.

también el bien del hombre es distinto del bien del caballo y del bien de la piedra. El bien del propio hombre también se toma diversamente de acuerdo con las distintas consideraciones del mismo.

No es lo mismo el bien del hombre en cuanto hombre, que en cuanto ciudadano.

Porque el bien del hombre en cuanto es hombre, consiste en que la razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad, y en que los apetitos inferiores estén acompasados conforme a la regla de la razón, pues el hombre tiene el ser hombre porque es racional. En cambio, el bien del hombre en cuanto ciudadano consiste en que esté ordenado de acuerdo con la ciudad respecto de todos. Y por este motivo dice el Filósofo, en *III Politic.*[129], que no es una misma la virtud del hombre en cuanto es bueno, y la del hombre en cuanto es buen ciudadano.

El hombre no es un ciudadano sólo de la ciudad terrena, sino que es partícipe de la ciudad celeste de Jerusalén, cuyo soberano es el Señor, y ciudadanos los ángeles y todos los santos, sea que reinen en la gloria y descansen en la patria, sea que todavía peregrinen por la tierra, según aquellas palabras del Apóstol en Ef 2,19: *Sois conciudadanos de los santos, y familiares de Dios,* etc. Pero, para que el hombre sea partícipe de esa ciudad, no basta su naturaleza, sino que necesita ser elevado a eso por la gracia de Dios. Pues es manifiesto que las virtudes propias del hombre en cuanto es partícipe de esa ciudad, no pueden ser adquiridas por él mediante sus fuerzas naturales; por lo que no son causadas por nuestros actos, sino que nos son infundidas por un don divino.

Las virtudes que tiene el hombre por ser hombre o por ser partícipe de la ciudad terrena, no exceden las fuerzas de la naturaleza humana; por lo cual el hombre puede adquirirlas por sus fuerzas naturales, por sus propios actos; lo cual es así patente.

hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum.

Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis.

Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis.

Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, III Politic., quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis.

Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est dominus, et cives angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, Ephes. II: «Estis cives sanctorum, et domestici Dei», etc. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.

Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet.

---

[129] C.4 (BK 1276b16; 1276b30).

Cuando alguien tiene aptitud natural para una perfección, si tal aptitud lo es en cuanto a un principio solamente pasivo, puede adquirirla; pero no por su propio acto, sino por la acción de algún agente natural exterior, como el aire recibe la luz del sol. Si, en cambio, tiene aptitud natural para una perfección según un principio activo y pasivo a la vez, entonces puede llegar a la misma mediante un acto propio, al modo en que el cuerpo de un hombre enfermo tiene aptitud natural para la salud. Y porque el sujeto es naturalmente receptivo de la salud, a causa de la virtud natural activa que hay en él para curarse, por eso el enfermo, algunas veces, se cura sin la intervención de un agente exterior.

Por otra parte, se demostró en la cuestión anterior que la aptitud natural para la virtud que tiene el hombre, es conforme a los principios activos y pasivos, lo que se deja ver por el mismo orden de las potencias. Pues en la parte intelectiva está el entendimiento posible a modo de principio pasivo, que es conducido a su perfección por el entendimiento agente. El entendimiento en acto mueve a la voluntad, pues el bien del entendimiento es el fin que mueve al apetito; y la voluntad, movida por la razón, está hecha para mover el apetito sensitivo, a saber, el irascible y el concupiscible, que están hechos para obedecer a la razón. De donde también resulta patente que cada virtud que hace buena una operación del hombre, tiene su propio acto en el hombre, que con su acción puede conducirla al acto, sea en el entendimiento, sea en la voluntad, sea en el irascible y el concupiscible.

Sin embargo, la virtud que está en la parte intelectiva, y la que está en la parte apetitiva son reducidas al acto de modo diverso. Pues la acción del entendimiento, y la de cualquier virtud cognoscitiva se modifica en cuanto que, de alguna manera, se asemeja a lo cognoscible; por lo cual la virtud intelectual se hace en parte intelectiva, conforme a que en dicha virtud se constituyen las especies entendidas o en acto o en

Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole.

Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur.

Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi. Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.

Diversimode tamen reducitur in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cuiuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel

hábito. En cambio, la acción de la virtud apetitiva consiste en una inclinación a lo apetecible; por lo cual, para que se forme la virtud en la parte apetitiva, es necesario que se le dé una inclinación hacia algo determinado.

Con todo, es necesario saber que la inclinación de las cosas naturales sigue a la forma; y por eso se orienta a una sola cosa, de acuerdo con la exigencia de la forma; permaneciendo ésta, tal inclinación no puede suprimirse, ni introducir la contraria. Y, por este motivo, las cosas naturales ni se acostumbran ni se desacostumbran a algo, pues, por mucho que una piedra sea lanzada a lo alto, jamás se acostumbrará a esto, sino que siempre se inclinará al movimiento hacia abajo. Pero aquellos entes que sirven para ambas cosas, no poseen forma alguna por la que se inclinen a una cosa determinadamente; sino que son determinadas a una sola cosa por su propio impulso; y por el hecho mismo de estar determinadas a lo propio, de alguna manera se disponen para lo mismo; e inclinándose muchas veces, son determinadas a lo mismo por el propio impulso, y se afirma en ellas la inclinación determinada a eso, de manera que esta disposición sobreañadida es una especie de forma a modo de naturaleza que tiende a una sola cosa. Y por esto se dice que la costumbre es una segunda naturaleza.

Luego la virtud apetitiva, por dirigirse a uno y otro, no se encamina a uno solo, a no ser que sea determinado por la razón. Por inclinar muchas veces la razón a la virtud apetitiva hacia una cosa determinada, se produce cierta disposición asentada en la virtud apetitiva, por medio de la cual se inclina hacia una cosa a la que ha estado acostumbrada. Y esta disposición, anclada de esta manera, es el hábito de la virtud. Por lo que, si bien se mira, la virtud de la parte apetitiva no es otra cosa que una disposición o forma, sellada e impresa por la razón en la facultad apetitiva. Y, por este motivo, tanto cuanto sea fuerte la disposición a algo en la facultad apetitiva, no puede tener categoría de virtud, a no ser que

actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum.

Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura.

Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis.

Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis.

se encuentre allí lo que es propio de la razón. Por lo cual también se incluye la razón en la definición de la virtud, pues dice el Filósofo, en *II Ethic.*[130], que *la virtud es un hábito electivo de la mente*, que consiste en una especie determinada, como determinará el sabio.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Agustín habla de las virtudes en cuanto que se ordenan a la bienaventuranza eterna.

2-4. Hay que decir lo mismo.

5. La virtud adquirida hace apartarse del pecado no siempre sino las más de las veces, porque las cosas que acontecen naturalmente, suceden la mayor parte de las veces. Y por esto no se sigue que uno sea a la vez virtuoso y vicioso; porque un acto de una potencia no quita ni el hábito del vicio ni el hábito de la virtud adquirida; ni puede apartarse de todo pecado por medio de la virtud adquirida. Pues no se evita por ellas el pecado de infidelidad, y otros pecados que se oponen a las virtudes infusas.

6. Por medio de las virtudes adquiridas no se llega a la felicidad celeste, sino a una cierta felicidad que el hombre tiene capacidad de adquirir por los propios medios naturales de la virtud perfecta, de la que trata Aristóteles en *X Metaphys.*[131].

7. La virtud adquirida no es el bien máximo en absoluto, sino que es el máximo en el género de los bienes humanos; en cambio, la virtud infusa es el bien máximo en absoluto, en cuanto que por medio de ella el hombre se ordena al sumo bien, que es Dios.

8. Una misma cosa según un mismo aspecto no puede formarse a sí misma. Pero, cuando en un sujeto hay un principio activo y otro pasivo, puede formarse a sí mismo por partes, de modo que una parte suya sea

Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim philosophus, II Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

1. Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad aeternam beatitudinem.

2-4. Et sic dicendum ad secundum, tertium et quartum.

5. Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus; quia unus actus potentiae neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusis opponuntur.

6. Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat in X Metaph.

7. Ad septimum dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

8. Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum,

---

[130] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106b35); cf. ibid. 6 c.2 (BK 1139a22-23).
[131] C.8 (BK 1050b1).

formadora, y otra formada, así como un sujeto se mueve a sí mismo, de tal manera que una de sus partes es motor, y otra movida, como se dice en *VIII Phys.* [132]. Así acontece en la generación de la virtud, como se ha demostrado.

9. Así como el entendimiento adquiere la ciencia no sólo por la invención sino también por medio de la doctrina que procede de otro, así también en la adquisición de la virtud el hombre es ayudado por la corrección y la disciplina que vienen de otro. Uno necesita tanto menos de esas ayudas, cuanto, por su propia naturaleza, está más dispuesto a la virtud; lo mismo que también cuanto uno tiene un ingenio más perspicaz, tanto menos necesita de la doctrina externa.

10. A la acción del hombre concurren virtudes activas y pasivas; y aunque la producción se haga por las virtudes en cuanto activas, y a pesar de que no se reciba nada en las mismas, no obstante, a las pasivas en cuanto pasivas compete adquirir algo mediante la percepción. Por lo que en la potencia que es solamente activa, como el entendimiento agente, no se adquiere hábito alguno por medio de la acción.

11. Cuanto más eficaz es la acción de un agente, tanto más rápidamente hace aparecer la forma. Y por eso vemos que, en el campo de lo intelectual, mediante una demostración que es eficaz, se produce en nosotros la ciencia. En cambio, la opinión, aunque sea menor que la ciencia, no es causada en nosotros mediante un silogismo dialéctico, sino que se requieren muchos por causa de su endeblez.

Por lo cual, también en el campo de los temas de habilidad, al no ser las operaciones del alma eficaces como en las demostraciones, porque las materias de habilidad son contingentes y probables, por eso no basta un solo acto para producir la virtud, sino que se requieren muchos. Y aunque a veces muchos no se produzcan a la vez, pueden, sin embargo,

seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, et alia mota, ut dicitur VIII Phys. Sic autem est in generatione virtutis ut ostensum est.

9. Ad nonum dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

10. Ad decimum dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, in quantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis in quantum passivae, competit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.

11. Ad undecimum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem.

Unde et in agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures. Et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt: quia primus actus facit aliquam dispo-

[132] C.5 n.8 (BK 258a31); S. Th., *In Phys.* 8 lect.10.

producir la virtud, porque el primer acto causa alguna disposición, y el segundo acto, al encontrar la materia dispuesta, todavía la dispone más, y el tercero aún más. Y, de esta manera, el último acto, obrando en virtud de todos los precedentes, completa la generación de la virtud, como acontece con las muchas gotas que cavan la piedra.

12. Avicena intenta definir la virtud natural, que sigue a la forma, que es el principio esencial; por lo que esa definición no viene a cuento.

13. La virtud se origina por actos de algún modo virtuosos y de alguna manera no virtuosos. Pues los actos que preceden a la virtud, son ciertamente virtuosos en cuanto a lo que se obra, a saber, en cuanto que el hombre ejecuta cosas arduas y justas; pero no en cuanto al modo de obrar, porque el hombre, antes de estar en posesión del hábito de la virtud no realiza las obras virtuosas del modo en que las realiza el virtuoso, a saber, con prontitud, sin dudar, y deleitablemente sin dificultad.

14. La razón es más noble que la virtud engendrada en la parte apetitiva, por no ser la nobleza de tal virtud más que una participación de la razón. Por consiguiente, el acto que precede a la virtud puede causar la virtud en cuanto procede de la razón, de la que tiene lo que hay en ella de perfección. Su imperfección está en la potencia apetitiva, en la que todavía no está causado el hábito, por medio del cual consigue el hombre deleitable y fácilmente lo que procede del imperio de la razón.

15. Se dice que la virtud es lo último de la potencia, no porque sea siempre algo de la esencia de la potencia, sino porque inclina a aquello que la potencia puede en último término.

16. El hombre según su naturaleza es bueno accidentalmente pero no absolutamente. Para que algo sea absolutamente bueno, se requiere que sea totalmente perfecto, así como para que algo sea absolutamente hermoso se requiere que en ninguna de sus partes exista deformidad o

sitionem, et secundus actus inveniens materiam dispositam adhuc eam magis disponit, et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quae sequitur formam quae est principium essentiale; unde illa definitio non est ad propositum.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis et quodammodo non virtuosis. Actus enim praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et iusta; non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtus non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem praecedit, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis consequatur.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiae, non quia semper sit aliquid de essentia potentiae; sed quia inclinat ad id quod ultimo potentia potest.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pul-

fealdad alguna. Se llama a uno bueno absoluta y totalmente porque tiene una voluntad buena, puesto que el hombre se sirve de todas las demás potencias por medio de la voluntad. Y por eso la voluntad buena hace al hombre absolutamente bueno; y por esta causa la virtud de la parte apetitiva, según la cual se hace buena la voluntad, es la que hace absolutamente bueno a quien la tiene.

17. Los actos que existen antes de la virtud, pueden llamarse naturales en cuanto procedentes de la razón natural, conforme lo natural se divide en sentido opuesto a lo adquirido. Pero no pueden llamarse naturales en cuanto que lo natural se divide en sentido opuesto a lo que procede de la razón. En este sentido se dice que a lo natural ni nos acostumbramos ni nos desacostumbramos, conforme a que la naturaleza se divide en sentido contrario a la razón.

18. Se dice que la gracia es la forma de la virtud infusa; no, sin embargo, porque le dé el ser específico, sino en cuanto que, de alguna manera, su acto es informado por la misma. Por lo cual no es necesario que la virtud política exista por la infusión de la gracia.

19. La virtud se perfecciona en la debilidad, no porque la debilidad produzca la virtud, sino porque ofrece la ocasión para una virtud, a saber, la humildad. Es también materia de alguna virtud, como la paciencia y la caridad, en cuanto que alguien socorre la flaqueza del prójimo. Y es, naturalmente, signo de virtud, porque el alma se manifiesta tanto más virtuosa cuanto mueve a un cuerpo más débil a un acto de virtud.

20. Hablando con propiedad, no se dice que una cosa se altere cuando logra la propia perfección. Por lo que, al ser la virtud la perfección propia del hombre, no se dice que el hombre se altere al adquirir la virtud, a no ser, quizás, accidentalmente en cuanto que la mutación de la parte sensitiva del alma, en la que se hallan las pasiones de la misma, pertenece a la virtud.

chrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusae; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed in quantum per eam informatur aliqualiter actus eius. Unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiae.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati. Est etiam materia alicuius virtutis, scilicet patientiae, et etiam caritatis, in quantum aliquis infirmitati proximi subvenit. Et naturaliter est signum virtutis, quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

20. Ad vicesimum dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animae in qua sunt animae passiones, pertinet ad virtutem.

21. El hombre puede llamarse tal, o según la cualidad que se asienta en la parte intelectiva; y de esta manera no se llama hombre por la complexión natural del cuerpo, ni tampoco por la presión de un cuerpo celeste, al ser la parte intelectiva libre de todo cuerpo. O el hombre puede llamarse tal conforme a la disposición que existe en la parte sensitiva, que puede existir por la complexión natural del cuerpo, o por la presión de un cuerpo celeste. Sin embargo, por obedecer naturalmente esta parte a la razón, es posible que disminuya por la costumbre o que desaparezca totalmente.

22. Queda resuelto por la respuesta al argumento anterior, pues, de acuerdo con esta disposición, que se halla en la parte sensitiva, se dice que algunos hombres tienen inclinación natural al vicio o a la virtud, etc.

Artículo 10

¿Hay en el hombre algunas virtudes infusas?[133]

Argumentos por los que parece que no. 1. Porque se dice en *VII Phys.*[134]: *Cada cosa es perfecta cuando alcanza su propia virtud.* Pero la virtud propia de cada cosa es su perfección natural. Luego para la perfección del hombre basta con la virtud natural. Y ésta es la que puede ser producida por los principios naturales. Por consiguiente, para la perfección del hombre no se requiere que tenga virtud infusa alguna.

2. *Se dijo* ser necesario que el hombre se perfeccione por medio de la virtud no sólo en orden al fin natural sino también en orden al

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quae est in parte intellectiva: et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore; vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva: quae quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

22. Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum; nam secundum hanc dispositionem quae est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem etc.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non.

1. Quia in VII Physic. dicitur: «Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem». Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae

[133] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.51 a.4; q.63 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 qa.3.
[134] C.3 (BK 246a10); S. Th., *In Phys.* 7 lect.6.

sobrenatural, que es la bienaventuranza de la vida eterna, a la que el hombre está ordenado por las virtudes infusas.—*Mas en contra* está que la naturaleza no falla en lo necesario. Ahora bien, lo que el hombre necesita para conseguir el último fin, le es necesario. Luego puede lograr esto por medio de los principios naturales; por consiguiente no necesita para esto de la virtud infusa.

3. La semilla obra en virtud del que la emite. De otra manera, la semilla animal, por ser imperfecta, no podría con su acción conducirla a la especie perfecta. Pero las semillas de las virtudes nos son enviadas por Dios, pues, como se dice en la *Glossa*[135] (sobre Heb 1,3: *Siendo el esplendor de su gloria*): *Dios ha sembrado en toda alma los principios del entendimiento y de la sabiduría.* Luego las semillas de esta clase obran por la virtud de Dios. Por consiguiente, al producirse la virtud adquirida a partir de semillas de esta clase, parece que la virtud adquirida puede llevar a la fruición de Dios, en la que consiste la bienaventuranza de la vida eterna.

4. La virtud ordena al hombre a la bienaventuranza de la vida eterna, en cuanto es un acto meritorio. Pero el acto de la virtud adquirida puede ser meritorio de la vida eterna, si está informado por la gracia. Luego no es necesario tener virtudes infusas para lograr la bienaventuranza de la vida eterna.

5. La raíz del mérito es la caridad. Si, pues, fuese necesario tener virtudes infusas para merecer la vida eterna, parece que bastaría sólo la caridad; y así no resulta necesario tener las demás virtudes infusas.

6. Las virtudes morales son necesarias para que las fuerzas inferiores estén sujetas a la razón. Pero están suficientemente sujetas a la razón por medio de las virtudes adquiridas. Luego no es necesario que existan algunas virtudes morales infusas para que la razón se ordene a un fin especial; basta con que la razón del hombre se dirija a ese fin sobrena-

aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas.—Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Praeterea, semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa: «Deus inseminavit omni animae initia intellectus et sapientiae». Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.

4. Praeterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitae aeternae, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitae potest esse meritorius vitae aeternae, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitae aeternae non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Praeterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam aeternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

6. Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquae virtutes infusae morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem

[135] *Glossa ordinaria*: ML 114,643.

tural. Ahora bien: esto se logra suficientemente por medio de la fe. Luego no es necesario tener las demás virtudes infusas.

7. Lo que se realiza por la virtud divina no se distingue específicamente de lo que se ejecuta por la operación de la naturaleza. Son de la misma especie la salud que uno recupera milagrosamente y la que se realiza por obra de la naturaleza. Si, pues, existiese en nosotros una virtud infusa que proviniese de Dios, y otra adquirida por medio de nuestros actos, no por eso se distinguirían específicamente; por ejemplo, si existiesen una templanza adquirida y una templanza infusa. Porque dos formas que son de la misma especie no pueden existir a la vez en el mismo sujeto. Luego no es posible que el que tiene la templanza adquirida, tenga la templanza infusa.

8. La especie de la virtud se conoce por los actos. Ahora bien: son específicamente iguales los actos de la templanza infusa y los de la adquirida. *Prueba de la proposición intermedia:* Las cosas que coinciden en la materia y en la forma, son de la misma especie. Pero los actos de la templanza infusa y los de la adquirida coinciden en la materia, pues ambos versan sobre los deleites del tacto. Coinciden también en la forma, porque ambos coinciden en el término medio. Luego los actos de la templanza infusa y los actos de la templanza adquirida son de la misma especie.

9. *Pero hay que responder* que difieren específicamente porque se ordenan a fines distintos, y del fin se toman las especies en el campo moral.—*Mas en contra* está que pueden diferir de alguna manera específicamente de acuerdo con aquello de lo que se tome la especie de una cosa. Ahora bien: en el campo moral la especie no se toma del fin último sino del fin próximo; de otra manera todas las virtudes serían de la misma especie, por ordenarse todas a la bienaventuranza como a fin último. Luego por orden al último fin no se puede decir que, en el campo moral, algunas cosas sean de la misma especie, o que se diferencien por la especie; y así la templanza infusa no se distingue específica-

dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo et virtutes specie eaedem. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiae infusae et acquisitae conveniunt in materia: uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiae infusae et actus temperantiae acquisitae sunt eiusdem speciei.

9. Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus.—Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; et

mente de la templanza adquirida, porque ordene al hombre a una bienaventuranza más alta.

10. Ningún hábito moral obtiene la especie por ser impulsado por algún hábito. Pues acontece que un único hábito moral es movido o imperado por motivos específicamente diversos; a la manera en que el hábito de la incontinencia es movido por el hábito de la avaricia, cuando uno fornica con el fin de robar; y por el hábito de la crueldad, cuando alguien fornica para matar. Y, al revés, hábitos específicamente distintos son imperados por un mismo hábito; por ejemplo, cuando uno fornica para robar, y otro mata para robar. Pero la templanza o la fortaleza, o alguna de las demás virtudes morales no tiene un acto ordenado a la bienaventuranza de la vida eterna, excepto en cuanto es imperado por una virtud que tiene por objeto el último fin. Luego por esto no obtiene la especie. Y así la virtud moral infusa no difiere específicamente de la virtud adquirida por ordenarse al fin de la vida eterna.

11. La virtud infusa se asienta en la mente como en sujeto, pues dice Agustín[136] que la virtud es una cualidad buena de la mente, que Dios causa en nosotros sin nosotros. Ahora bien: las virtudes morales no están en la mente como en sujeto, pues *la templanza y la fortaleza pertenecen a las potencias irracionales*, como dice el Filósofo en *III Ethic.*[137]. Luego las virtudes morales no son infusas.

12. Las cosas contrarias son de la misma naturaleza. Pero el vicio, que es contrario a la virtud, nunca es infundido, sino exclusivamente producido por nuestros actos. Luego tampoco son infundidas las virtudes, sino causadas solamente por nuestros actos.

13. El hombre, antes de adquirir la virtud, está en potencia para las virtudes. Pero, la potencia y el acto son del mismo género, pues todo género se divide en potencia y en acto, como es manifiesto en

ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiorem.

10. Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi in quantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro obiecto. Ergo ex hoc non consequitur speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.

11. Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III Ethic. Ergo virtutes morales non sunt infusae.

12. Praeterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum.

---

[136] *Cont. Iulian.* l.4 c.3 n.19: ML 44,747; BAC XXXV 670.

[137] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.10 (BK 1117b23); cf. S. TH., *In Ethic.* 3 lect.19 n.595.

III Phys. [138]. Luego, al no ser infusa la potencia para la virtud, parece que tampoco es infusa la propia virtud.

14. En el caso de que las virtudes sean infundidas, es necesario que lo sean a la vez. Pero cuando la gracia es infundida en el hombre que estuvo en pecado, lo es en acto. Entonces no le son infundidos los hábitos de las virtudes morales, puesto que todavía, después de la contrición, sufre las molestias de las pasiones; lo cual no es propio del virtuoso sino, acaso, del continente, pues el continente se distingue del templado porque el continente sufre ciertamente, pero no es seducido; en cambio, el templado no padece, como se dice en *VII Ethic.* [139]. Luego parece que las virtudes no proceden en nosotros de la infusión de la gracia.

15. Dice el Filósofo en *II Ethic.* [140] que el signo de un hábito causado es que quien realiza la operación perciba necesariamente el deleite. Pero, después de la contrición, nadie realiza al momento deleitablemente lo que es propio de las virtudes morales. Luego todavía no tiene el hábito de las virtudes morales; por consiguiente, las virtudes morales no son causadas en nosotros por la infusión de la gracia.

16. Supongamos que en alguien se haya producido un hábito vicioso por causa de muchos actos malos. Es evidente que por un solo acto de contrición se le perdonan los pecados y se le infunde la gracia. Pero por medio de un solo acto no se destruye un hábito adquirido, así como tampoco es causado por un solo acto. Por consiguiente, al infundirse juntamente con la gracia las virtudes morales, se sigue que el hábito de la virtud moral coexiste a la vez con el hábito del vicio opuesto; lo cual es imposible.

17. En virtud del mismo principio se origina y se corrompe la virtud, como se dice en *III Ethic.* [141]. Por consiguiente, si la virtud no se originara en nosotros por nuestros actos, parece seguirse que tampoco se

ut patet in III Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

14. Praeterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infunduntur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium: adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosi, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII Ethic. Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiae.

15. Praeterea, dicit Philosophus II Ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.

16. Praeterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur III Ethic. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex

[138] C.1 (BK 201a10); S. Th., *In Phys.* 3 lect.5.
[139] *Ethic.* 7 c.9.
[140] Aristóteles, *Ethic.* 2 c.3 (BK 1104b4).
[141] Con más propiedad en *Ethic.* 2 c.1 (BK 1103b7-8).

corrompería por nuestros actos. Y así se seguiría que alguien, pecando mortalmente, no perdería la virtud, cosa que resulta inconveniente.

18. Parece que moral *(mos)* y costumbre son la misma cosa. Por consiguiente, también son lo mismo la virtud moral y la consuetudinaria. Ahora bien: la virtud consuetudinal toma su nombre de la costumbre; se origina, pues, por el frecuente obrar bien. Luego toda virtud moral se origina de los actos y no de la infusión de la gracia.

19. Si existen en nosotros algunas virtudes infusas, es necesario que sus actos tengan mayor eficacia que los actos del hombre que no posee virtudes. Pero por actos de esta clase se origina en nosotros algún hábito de virtud. Por consiguiente, también por los actos de las virtudes infusas, en el caso de que existan virtudes de esta clase. Mas según se dice en *II Ethic.* [142], como son los hábitos, tales resultan los actos; y como son los actos, tales resultan los hábitos. Por consiguiente, los hábitos originados por las virtudes infusas, son de la misma especie que las virtudes infusas. Se sigue, pues, que dos formas de la misma especie existen juntamente en un mismo sujeto. Y esto es imposible. Luego parece imposible que existan en nosotros algunas virtudes infusas.

EN CONTRA, está que: 1. En Lc 24,49 se dice: *Permaneced aquí en la ciudad hasta que seáis revestidos con el poder de lo alto.*

2. En Sab 8,7 se dice de la divina sabiduría, que *enseña la templanza y la justicia*, etc. Pero el espíritu de sabiduría enseña la virtud causándola. Luego parece que hay en nosotros virtudes morales infundidas por Dios.

3. Los actos de cualesquiera virtudes deben ser meritorios, para que, por medio de ellas, seamos llevados a la bienaventuranza. Pero el mérito no puede proceder más que de la gracia. Luego parece que las virtudes son causadas en nosotros por la infusión de la gracia.

actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

18. Praeterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiae.

19. Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales. Sed sicut dicitur II Ethic., quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.

SED CONTRA. 1. Lucae, XXIV, dicitur: «Sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto».

2. Praeterea, Sap., VIII, de divina sapientia dicitur, quod «sobrietatem et iustitiam docet», etc. Docet autem spiritus sapientiae virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusae a Deo.

3. Praeterea, actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiae.

---

[142] *Ethic.* 2 c.1, 2 y 4.

SOLUCIÓN. Hay que decir: Aparte de las virtudes adquiridas con nuestros actos, como ya se dijo, es necesario poner en el hombre otras virtudes infundidas por Dios.

Cuya razón puede tomarse de que *la virtud,* como dice el Filósofo [143], *es la que convierte en bueno a quien la tiene, y la que hace buena su obra.* Por consiguiente, conforme se diversifica el bien en el hombre, es conveniente que también se diversifique la virtud; como es manifiesto que una cosa es el bien del hombre en cuanto hombre, y otra el bien del hombre en cuanto ciudadano. Y es claro que algunas obras pudieran ser convenientes para el hombre en cuanto hombre, que no lo serían para él en cuanto ciudadano. Y, por esta causa, dice el Filósofo en *III Politic.* [144] que una es la virtud que hace bueno al hombre, y otra la que le hace buen ciudadano.

Y ha de tenerse en cuenta [145] que el bien del hombre es *doble: Uno* que es proporcionado a su naturaleza; y *otro* que sobrepasa la facultad de su naturaleza.

La razón de esto estriba en que es necesario que el sujeto pasivo obtenga las perfecciones del agente de modos diversos, en conformidad con la diversidad de la fuerza del agente. De donde vemos que las perfecciones y las formas causadas por la acción de un agente natural, no sobrepasan la facultad natural de quien las recibe, pues la virtud activa natural es proporcionada a la potencia pasiva natural. Pero las perfecciones y las formas que provienen de un agente sobrenatural con poder infinito, que es Dios, exceden la facultad de la naturaleza que las recibe. De donde, el alma racional, creada inmediatamente por

RESPONDEO. Dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas.

Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus, est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis. Et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in III Politic., quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae facit civem bonum.

Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum; unum quidem quod est proportionatum suae naturae; aliud autem quod suae naturae facultatem excedit.

Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. Unde anima rationalis, quae

---

[143] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).

[144] C.2 (BK 1277a10; 1276b30).

[145] El bien que procuran las virtudes es de doble género: el proporcionado a las potencias que habitúan y el que excede por completo las potencias. Así es como se inicia el argumento teológico acerca de la existencia de las virtudes infusas. De igual manera que el alma, que supera la capacidad del cuerpo, es infundida directamente por Dios, así también las virtudes que exceden la capacidad del alma, son infundidas directamente por Dios. El alma y su perfección suprema sobrenatural requieren una intervención directa de Dios. Esta perfección colma sobreabundantemente el natural deseo de ver a Dios que no se completa por las solas fuerzas naturales.

Dios, rebasa la capacidad de su ser, de modo que la materia corporal no puede asirla y encerrarla totalmente; sino que subsisten una virtud y una operación en las que no participa la materia corporal, cosa que no sucede con alguna de las otras formas causadas por agentes naturales.

Así como el hombre obtiene de la acción de Dios su primera perfección, es decir, el alma, así también adquiere su perfección última, que consiste en la perfecta felicidad del hombre, inmediatamente de Dios, y en Él descansa; lo cual es manifiesto porque el deseo natural del hombre con ninguna otra cosa puede sosegarse más que con solo Dios. Es algo innato en el hombre que, a partir de los entes causados, sea movido por el deseo de averiguar las causas; y este deseo no se aquieta hasta que haya llegado a la causa primera, que es Dios.

Es, pues, necesario que así como la primera perfección del hombre, que es el alma racional, sobrepasa la facultad de la materia corporal, así la última perfección a que el hombre puede llegar, que es la bienaventuranza eterna, exceda la facultad de toda la naturaleza humana. Y porque cada cosa se ordena al fin por medio de una operación; y porque lo que se ordena a un fin, es necesario que, de alguna manera sea proporcionado al mismo, es preciso que existan algunas perfecciones del hombre con las que se ordene al fin sobrenatural, que exceden la facultad de los principios naturales del hombre. Pero esto no puede darse a no ser que, además de los principios naturales, le sean infundidos al hombre por Dios algunos principios sobrenaturales de las operaciones.

Los principios naturales de las operaciones son: La esencia del alma y sus potencias, es decir, el entendimiento y la voluntad, que son los principios de las operaciones del hombre en cuanto hombre. Y tampoco esto sería posible a no ser que el entendimiento posea el conocimiento de los principios por los cuales es dirigido en otros campos, y a no ser

immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus eius et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus.

Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est.

Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo.

Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per

que la voluntad tenga la inclinación natural al bien de la naturaleza proporcionado a ella, como se ha dicho antes (artículos 8 y 9).

Por consiguiente, al hombre le son infundidos por Dios, para llevar a cabo las acciones ordenadas al fin de la vida eterna, *en primer lugar, la gracia,* por la que adquiere el alma un cierto ser espiritual, y, *luego, la fe, la esperanza y la caridad,* a fin de que, mediante la fe, el entendimiento sea iluminado acerca de algunas realidades sobrenaturales que debe conocer, que, en este orden, se comportan como los principios naturalmente conocidos en el orden de las operaciones connaturales. Por otra parte, mediante la esperanza y la caridad, adquiere la voluntad una inclinación hacia aquel bien sobrenatural al que la voluntad humana no está suficientemente ordenada por medio de la inclinación natural[146].

Y así como, además de estos principios naturales, son necesarios los hábitos de las virtudes para la perfección del hombre de acuerdo con el

quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione dictum est.

Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.

Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra dictum est; ita ex divina

---

[146] Las potencias naturales de comportamientos morales naturales son: el alma, la inteligencia, la voluntad y el apetito sensitivo en cuanto movido por la razón. Este organismo complejo es perfeccionado también para las acciones dirigidas a un fin que excede el orden natural. Y así tenemos la gracia que se asienta en el alma y las virtudes teologales y morales que perfeccionan las diversas potencias: inteligencia, voluntad y apetito sensitivo en sus diversas formas. Con este argumento recoge el Maestro de Aquino una doctrina central en la teología moral, a saber, la existencia de virtudes morales infusas, paralelas y distintas a las virtudes morales naturales. La escolástica clásica ya había hecho suya la existencia de virtudes morales infusas tras muchas vacilaciones. Durante mucho tiempo no se conocieron otras virtudes infusas que las llamadas teologales, que no tienen paralelo en las virtudes naturales, por lo que sólo podían ser infundidas por Dios. Pero más tarde se propuso que las virtudes naturales eran inadaptadas, en cuanto virtudes acerca de los medios para el fin último, al fin sobrenatural, por lo cual la perfección sobrenatural de la gracia exigía la existencia de otras virtudes morales infusas que versaran sobre los fines proporcionados al fin sobrenatural. Tal es el argumento que usa aquí Santo Tomás y que ya había insinuado en el Comentario a las Sentencias (cf. *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 sol.1.3.4). No sólo las virtudes teologales exceden la capacidad de las potencias naturales, sino también las morales. Y pone el ejemplo del ayuno cumplido por penitencia o el dar la vida por la defensa de la fe (cf. ibid. sol.4 ad 2). Cuando explique estos temas en la parte moral de la Suma le vendrán a mano otros ejemplos del diverso modo de regular la vida moral las virtudes adquiridas y las infusas, como la templanza en la comida (cf. 1-2 q.63 a.4), la pobreza y la virginidad (cf. 1-2 q.64 a.1 ad 3). Aunque los escritores antiguos habían matizado y reinterpretado en sentido cristiano las virtudes conocidas por los filósofos, fueron los escolásticos, como Hugo de San Víctor y Guillermo de Auxerre, los defensores del nuevo concepto de virtudes morales infusas, que alguna vez llamaron «virtudes católicas» para distinguirlas de las virtudes naturales o de la sociedad terrena. San Buenaventura y San Alberto no tuvieron dudas acerca de la naturaleza divina de estas virtudes. Recientemente también Inocencio III había enseñado que al niño bautizado se le infunde «la gracia y el hábito de las virtudes infusas» (Ep. *Maiores Ecclesiae* de 1201: Dz 780). Se trata de una doctrina formalmente teológica, pues las pruebas tomadas de la Escritura, que se recogen en este artículo, no parecen decisivas.

modo que le es connatural, como antes se ha dicho (artículo 9), así también, por influjo divino, consigue el hombre, además de los predichos principios sobrenaturales, algunas *virtudes infusas* con las que se perfecciona para las operaciones que deben ordenarse al fin de la vida eterna.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Así como, según la perfección inicial, el hombre es doblemente perfecto: *de un modo,* según las facultades nutritiva y sensitiva; perfección que no excede la capacidad de la materia corporal; *de otro modo,* según la parte intelectiva, que sobrepasa la capacidad natural y corporal. Y según ésta el hombre es absolutamente perfecto, mientras que del primer modo es accidentalmente perfecto. Así también en cuanto a la perfección del fin, el hombre puede ser perfecto de *dos modos: uno,* según la capacidad de su naturaleza; *otro,* según una perfección sobrenatural. Y bajo este aspecto se dice que el hombre es absolutamente perfecto; en cambio, bajo el primer modo es accidentalmente perfecto. Por lo cual, al hombre le compete una *doble* virtud: *una,* la que corresponde a la perfección elemental, que no es la virtud completa; *otra,* la que corresponde a su perfección última. Y ésta es la verdadera y perfecta virtud del hombre.

2. La naturaleza provee al hombre en lo necesario según su poder; de donde, respecto a las cosas que no exceden la facultad de la naturaleza, ésta suministra al hombre no sólo los principios receptivos, sino también los principios activos. Y respecto de lo que sobrepasa la facultad de la naturaleza, el hombre tiene de la misma la aptitud para recibir.

3. La semilla del hombre obra de acuerdo con toda la facultad del mismo. En cambio, las semillas de las virtudes plantadas naturalmente en el alma humana no obran de acuerdo con todo el poder de Dios; de donde no se sigue que pueda ser causado por ellas todo lo que puede causar Dios.

influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit: et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.

2. Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

3. Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis. Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

4. Al no existir mérito alguno sin la caridad, el acto de la virtud adquirida no puede ser meritorio sin la caridad. Pero con la caridad son infundidas juntamente las demás virtudes; por lo cual el acto de la virtud adquirida no puede ser meritorio más que mediante la virtud infusa. Porque la virtud ordenada a un fin inferior no hace al acto ordenado a uno superior, si no es por medio de la virtud superior; como la fortaleza, que es una virtud del hombre en cuanto hombre, no ordena su acto al bien político si no es por medio de la fortaleza que es virtud del hombre en cuanto ciudadano.

5. Cuando una acción procede de varios agentes ordenados recíprocamente, su perfección y bondad pueden ser impedidas por la ineptitud de uno de los agentes, aun cuando otro sea perfecto. Por muy perfecto que sea un artesano, no hará una obra perfecta si el instrumento es defectuoso.

Y en las obras del hombre que es necesario que se hagan buenas por medio de la virtud, hay que tener en cuenta esto: que la acción de una potencia superior no depende de la potencia inferior, mientras que la operación de la inferior depende de la superior. Y por este motivo, para que los actos de las fuerzas inferiores sean perfectos, es a saber, los del irascible y el concupiscible, se requiere que no sólo el entendimiento esté ordenado al último fin por medio de la fe, y la voluntad por medio de la caridad, sino también que las fuerzas inferiores, es decir, el irascible y el concupiscible, conserven sus propias operaciones, a fin de que sus actos sean buenos y ordenables al último fin.

6. Queda resuelto con la respuesta al quinto argumento.

7. Toda forma producida por la naturaleza también puede ser producida, en la misma especie, por el mismo Dios sin intervención de la naturaleza. Y, de acuerdo con esto, la salud causada milagrosamente por Dios es de la misma especie que la salud causada por la naturaleza. De

4. Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.

5. Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

6. Unde etiam patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eamdem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturae: et secundum hoc, sanitas quae a Deo miraculose perficitur, est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit

lo cual no se sigue que todas las formas que Dios puede crear, puedan ser producidas también por la naturaleza. Por eso no es necesario que la virtud infusa, que procede inmediatamente de Dios, sea de la misma especie que la virtud adquirida.

8. La templanza infusa y la adquirida coinciden en la materia, puesto que las dos versan acerca de los deleites del tacto; pero no coinciden en la forma del efecto o del acto. Aunque ambas busquen el medio, sin embargo la templanza infusa y la templanza adquirida buscan el medio por razones distintas. Porque la templanza infusa busca el medio de acuerdo con las motivaciones de la ley divina, que se toman del orden al fin último; mientras que la templanza adquirida adopta el medio de acuerdo con las razones inferiores, en orden al bien de la vida presente.

9. El último fin no produce la especie en materias morales más que en cuanto en el fin próximo existe la proporción debida al último fin, porque es necesario que lo relacionado con el fin sea proporcionado al mismo. Y esto lo exige también la bondad del consejo, para que uno obtenga el fin con el medio conveniente, como es manifiesto por el Filósofo en *VI Metaphys.*[147].

10. El acto de un hábito, en cuanto imperado por tal hábito, recibe la especie moral, hablando formalmente, del mismo acto; por lo cual, cuando uno fornica para robar, este acto aunque materialmente pertenezca a la incontinencia, formalmente es, sin embargo, de avaricia. Pero aunque el acto de incontinencia reciba de alguna manera la especie en cuanto es imperado por la avaricia, no por esto la incontinencia recibe la especie en cuanto que el acto es imperado por la avaricia.

Luego por ser los actos de templanza o de fortaleza imperados por la caridad, que les ordena al último fin, esos mismos actos consiguen formalmente la especie porque, hablando con propiedad, se convierten en

etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quae est immediate a Deo, sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.

8. Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae.

9. Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem; oportet enim ea quae sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per Philosophum VI Metaph.

10. Ad decimum dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus.

Ex hoc ergo quod actus temperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel

[147] C.9 (cf. BK 1034a20).

actos de caridad. Pero no por esto se seguiría que la templanza o la fortaleza obtengan la especie. Por consiguiente, la templanza y la fortaleza infusas no difieren específicamente de las adquiridas por el hecho de que sus actos sean imperados por la caridad, sino porque los actos de las mismas quedan constituidos en el medio según una misma razón, en cuanto ordenables al fin último, que es el objeto de la caridad [148].

11. La templanza infusa está en el irascible, y éste y el concupiscible reciben el nombre de la razón o de lo racional, en cuanto que, de alguna manera, participan de la razón, en cuanto la obedecen. Por consiguiente, esas potencias reciben el nombre de la mente del mismo modo, conforme a que obedecen a la mente; para que resulte verdadero lo que dice Agustín [149] que *la virtud infusa es una cualidad buena de la mente.*

12. El vicio del hombre consiste en rebajarse a las cosas inferiores, mientras que la virtud estriba en elevarse a las superiores. Y por eso el vicio no puede provenir de una infusión sino sólo la virtud.

13. Cuando algo pasivo es apto para conseguir diversas perfecciones de distintos agentes ordenados, de acuerdo con la diferencia y el orden de las potencias activas en los agentes, hay una diferencia y un orden de las potencias pasivas en el sujeto pasivo, porque la potencia activa responde a la potencia pasiva, como es manifiesto que el agua o la tierra disponen de una potencia según la cual son aptas para ser movidas por el fuego. Y otra, según la cual son aptas para ser movidas por un cuerpo celeste. Y todavía otra, según la cual son aptas para ser movidas por Dios. Así como del agua o de la tierra puede hacerse algo por el poder de un cuerpo ce-

fortitudo speciem sortiantur. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis obiectum.

11. Ad undecimum dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili, irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aliqualiter ratione, in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

12. Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus eius est per hoc quod in superiora elevatur; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute

[148] Esta respuesta, como también la anterior, matiza con sutileza la diferencia entre virtudes morales adquiridas e infusas. Los actos de una virtud adquirida pueden estar imperados por la caridad, por ejemplo, ayunar para poder dar una limosna al necesitado, y entonces el ayuno es formalmente acto de caridad. Pero eso no significa que la abstinencia se convierta en virtud infusa sobrenatural, sino que sus actos buenos pueden ordenarse al fin último objeto de la caridad. Las virtudes se distinguen por su objeto formal específico; no por el modo como pueden ser imperadas por otras virtudes.

[149] *Cont. Iulian.* l.4 c.3 n.19: ML 44,747; BAC XXXV 670.

leste, que no puede realizarse por el poder del fuego; así a partir de esas cosas puede hacerse algo por la fuerza de un agente sobrenatural, que no puede alcanzarse por la virtud de un agente natural. Y, en este sentido, decimos que en toda criatura hay una potencia obedencial, conforme a que toda criatura obedece a Dios a fin de recibir en sí todo lo que Dios quiera.

Así, pues, en el alma hay algo en potencia, que es apto para ser convertido en acto por un agente connatural; y de *este modo* están en el alma en potencia las virtudes adquiridas. De *otro modo* hay en potencia en el alma algo que no es apto para ser llevado al acto más que por la virtud divina. Y de esta manera se hallan en potencia en el alma las virtudes infusas.

14. Las pasiones que inclinan al mal no son totalmente destruidas ni por la virtud adquirida ni por la virtud infusa, a no ser, tal vez, por un milagro; porque siempre se mantiene la lucha de la carne contra el espíritu, incluso después de la presencia de la virtud moral. De ella dice el Apóstol en Gál 5,17, que *la carne tiene deseos contra el espíritu, y el espíritu contra la carne.* Sin embargo, por la virtud adquirida lo mismo que por la virtud infusa, las pasiones de esta clase se moderan, para que el hombre no sea desenfrenadamente movido por ellas.

Pero, en un sentido prevalece en esto la virtud adquirida, y en otro la virtud infusa. La virtud adquirida prevalece para que tal impugnación se sienta menos. Y esto lo tiene por su propia causa; porque, mediante los actos frecuentes con que el hombre se ha acostumbrado a la virtud, ha perdido ya el hábito de obedecer a tales pasiones, acostumbrado a resistirlas; de lo que se sigue que sienta menos las molestias de aquéllas. Pero la virtud infusa la aventaja en cuanto hace que las pasiones de esta clase, aunque se sientan, no dominen en modo alguno. La virtud infusa hace que no se obedezca de ninguna manera a las concupiscencias del pecado; y lo hace infaliblemente mientras ella permanezca. En cambio, la virtud adquirida falla en esto, aunque sea en pocos casos, como fallan también las demás inclinaciones naturales en la parte más débil. Por eso

supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit.

Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit Apostolus, Gal. V, quod «caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem». Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur.

Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen

dice al Apóstol en Rom 7,5-6: *Cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros a fin de que produjesen frutos para la muerte; pero ahora estamos liberados de la ley de la muerte, que nos sujetaba, de manera que sirvamos con espíritu nuevo, y no con la letra vieja*[150].

15. Por no suprimir siempre, desde el principio, la virtud infusa la sensación de las pasiones, lo mismo que la virtud adquirida, por eso no actúa desde el principio también deleitablemente. Sin embargo, esto no va en contra de la naturaleza de la virtud porque, a veces, para la virtud es suficiente obrar sin angustia. Ni es necesario obrar deleitablemente a causa de las molestias que se experimentan. Como dice el Filósofo en *III Ethic.*[151], basta con obrar sin tristeza intensa.

16. Aunque el hábito adquirido no se destruya por un simple acto, sin embargo el acto de contrición tiene como propio arruinar el hábito contraído del vicio, en virtud de la gracia. Por lo cual, cuando en el que tuvo el hábito de la incontinencia, se destruye, no permanece con la virtud infusa de la templanza el hábito de la incontinencia bajo la razón de hábito, sino en camino de corrupción, como cierta disposición. Pero la disposición no es contraria al hábito perfecto.

17. Aunque la virtud infusa no sea causada por los actos, sin embargo los actos pueden disponer para la misma. Por lo cual no es inconveniente que se pervierta por los actos; porque a causa de la indisposi-

modo dominentur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde Apostolus, Rom. VII: «Cum essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae».

15. Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut Philosophus dicit III Ethic., quod forti sufficit sine tristitia operari.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam.

Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per

---

[150] Las pasiones del apetito sensitivo no desaparecen por la presencia de las virtudes morales, tanto las naturales como las infusas. Pero el modo como éstas las modifican es distinto. Por un pecado mortal desaparece la virtud infusa, pero no la adquirida, que permanece como esfuerzo y ejercicio virtuoso. Pero, en cambio, la virtud infusa reprime más fuertemente las pasiones por ser incompatible con un solo pecado. Así se explica que el pecador siga actuando correctamente en materias en que posee hábitos buenos adquiridos.

[151] *Ethic.* 3 c.6.

ción de la materia desaparece la forma, así como el alma se separa del cuerpo a causa de la indisposición del mismo.

18. La virtud no se llama moral por la costumbre, como si la palabra *'mos'* significara costumbre de la virtud apetitiva. Según esto, las virtudes infusas pueden llamarse morales, aunque no sean causadas por la costumbre.

19. Los actos de la virtud infusa no causan hábito alguno, aunque por medio de ellos se acrecienta el hábito preexistente; porque tampoco por los actos de la virtud adquirida se produce hábito alguno. En caso contrario, los hábitos se multiplicarían hasta el infinito[152].

Artículo 11

¿Se aumenta la virtud infusa?[153]

Argumentos por los que parece que no. 1. Nada crece excepto lo que es cuanto. Pero la virtud no es cantidad sino cualidad. Luego no crece.

2. La virtud es forma accidental. Pero la forma es simplicísima y existe en una esencia invariable. Luego la virtud no se cambia según su esencia; por consiguiente tampoco crece según su esencia.

3. Lo que crece, se mueve. Por tanto, lo que crece según la esencia, se mueve según la esencia. Pero lo que se cambia según su esencia, se corrompe o se engendra. Ahora bien, la generación y la corrupción son

actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod mos significat consuetudinem appetitivae virtutis; secundum hoc enim virtutes infusae possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum virtus infusa augeatur. Et videtur quod non.

1. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Praeterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam; ergo nec secundum essentiam augetur.

3. Praeterea, quod augetur movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur.

---

[152] Ésta es la enseñanza definitiva del Aquinate en el problema de si los actos de las virtudes infusas generan nuevos hábitos. En la Suma de Teología dirá todavía con más nitidez: «los actos producidos por hábitos infusos no generan un nuevo hábito, sino corroboran los ya existentes, al igual que las nuevas medicinas no causan una nueva salud, sino vigorizan la que se tiene». *Summa* 1-2 q.54 a.4 ad 3. Parece ser que Santo Tomás así lo había defendido con anterioridad; cf. *De verit.* q.17 a.1 ad 4 s.c.

[153] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.52 a.1; q.92 a.1 ad 1; 2-2 q.24 a.4.

mutaciones en la substancia. Luego la caridad no se aumenta por esencia, a no ser que se corrompa o sea engendrada.

4. Lo esencial ni crece ni disminuye. Pero es evidente que la naturaleza de la virtud es esencial. Luego la virtud no crece según la esencia.

5. Los contrarios son aptos para actuar acerca de un mismo objeto. Pero el aumento y la disminución son contrarios. Luego son aptos para realizarse acerca de un mismo objeto. La virtud infusa no se disminuye, porque ni se reduce por el acto de la virtud, puesto que, por medio de él, se consolida más; ni por el acto del pecado venial, porque así muchos pecados veniales destruirían totalmente la caridad y las demás virtudes infusas, lo cual es imposible, pues de este modo muchos pecados veniales equivaldrían a un pecado mortal. Ni tampoco se disminuye por un pecado mortal, puesto que el pecado mortal destruye la caridad y las demás virtudes infusas. Luego la virtud infusa no crece.

6. Lo semejante se aumenta con lo semejante, como se dice en *II De Anima*[154]. Si, pues, la virtud infusa aumenta, es necesario que aumente mediante la adición de virtud. Pero esto no puede ocurrir porque la virtud es simple. Ahora bien, lo simple añadido a lo simple no lo hace mayor como un punto añadido a un punto no forma una línea mayor. Luego la virtud infusa no puede crecer.

7. En *I De generat.*[155] se dice que el aumento es una adición a una magnitud preexistente. Si, pues, la virtud crece, es necesario que se añada algo; y de esta manera será más compuesta, y se apartará más de la semejanza divina y, en consecuencia, será menos buena, lo que es un inconveniente. Luego se mantiene que la virtud no se aumenta.

8. Todo lo que crece, se mueve; todo lo que se mueve es cuerpo; pero la virtud no es cuerpo. Luego no crece.

Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

4. Praeterea, essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur: quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia aequipollerent uni peccato mortali; neque etiam minuitur per peccatum mortale: quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Praeterea, simile simili augetur, ut dicitur in II De anima. Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit maius; sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Praeterea, I De generatione dicitur, quod augmentum est praeexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Praeterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur, est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

---

[154] C.4 (BK 416a30).
[155] C.5 n.7 (BK 320b30); S. Th., *In De generat. et corrupt.* 1 lect.13.

9. Aquello cuya causa es invariable, es a su vez también invariable. Pero la causa de la virtud infusa, que es Dios, es invariable. Por consiguiente, la virtud infusa es invariable. Luego no admite más y menos y, de esta manera, no aumenta.

10. La virtud se cataloga en el género del hábito como también la ciencia. Por consiguiente, si la virtud aumenta, es necesario que aumente como aumenta también la ciencia. Pero la ciencia aumenta por la multiplicación de los objetos, a saber, conforme se extiende a muchos objetos. Ahora bien, la virtud no crece de esta manera, como es manifiesto en la caridad, porque la más mínima caridad se extiende a todo lo que debe ser amado por caridad. Luego la virtud no crece de ningún modo.

11. Si la virtud aumenta, es necesario que su aumento se sitúe en alguna especie de movimiento. Pero no puede situarse más que en la alteración, que es un movimiento en la cualidad. Mas la alteración, según el Filósofo en *VII Phys.* [156], sólo se halla en el alma según la parte sensitiva, en la que no se asienta la caridad ni muchas de las otras virtudes infusas. Luego no toda virtud infusa crece.

12. Si la virtud infusa aumenta, es necesario que sea aumentada por Dios, que es el que la causa. Si, pues, Dios la aumenta, es necesario que esto se produzca por otro influjo suyo. Pero un nuevo influjo no puede darse, si no se trata de una nueva virtud infusa. Luego la virtud infusa no puede aumentarse más que por la adición de una nueva virtud. Y de esta manera no puede aumentarse, como antes queda demostrado. Luego la virtud infusa no se aumenta de ningún modo.

13. El hábito se acrecienta por los actos. Por tanto, siendo la virtud un hábito, si aumenta, lo hace principalmente por su propio acto. Pero esto, como se ve, no puede suceder, porque el acto procede del hábito.

9. Praeterea, cuius causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusae, quae est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

10. Praeterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Praeterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, VII Physic., non est in anima nisi secundum partem sensitivam: in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Praeterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium eius influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novae virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Praeterea, habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum

[156] C.3 n.4 (BK 246a13); S. Th., *In Phys.* 7 lect.5.

Ningún ente se acrecienta por salir algo de él, sino porque algo se recibe en él. Luego la virtud no se aumenta de ninguna manera.

14. Todos los actos de virtud son de una sola naturaleza. Por consiguiente, si una virtud se aumenta por su propio acto, es necesario que se acreciente por cualquier acto; lo cual parece ser falso por la experiencia, pues no experimentamos que la virtud crezca con cualquier acto.

15. Aquello cuya naturaleza consiste en un superlativo no puede acrecentarse. No hay nada mejor que lo óptimo, ni existe nada más blanco que lo blanquísimo. Pero la naturaleza de la virtud consiste en el grado superlativo, porque la virtud es lo sumo de la potencia. Luego la virtud no puede aumentarse.

16. Todo aquello cuya naturaleza consiste en algo indivisible, carece de extensión y de disminución; por ejemplo, la forma substancial, el número y la figura. Pero la naturaleza de la virtud consiste en algo indivisible, porque consiste en el medio. Luego la virtud ni se extiende ni mengua.

17. Ningún ente infinito puede aumentarse, porque no hay nada mayor que lo infinito. Pero la virtud infusa es infinita, puesto que por ella merece el hombre un bien infinito, a saber, Dios. Luego la virtud infusa no puede aumentarse.

18. Ninguna cosa va más allá de su perfección, porque la perfección es el término de cada ser. Pero la virtud es la perfección de quien la tiene, pues en *VII Phys.*[157] se dice que la virtud es disposición de lo perfecto a lo óptimo. Luego la virtud no se acrecienta.

EN CONTRA, está que: 1. En 1 Pe 2,2 se dice: *Como niños recién nacidos, apeteced la leche espiritual, pura, a fin de que por ella crezcáis para la salvación.* Pero nadie crece para la salvación a no ser mediante el

actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Praeterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Praeterea, illud cuius ratio in superlativo consistit, non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit: est enim virtus ultimum potentiae. Ergo virtus non potest augeri.

16. Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione et remissione; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili: est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur neque remittitur.

17. Praeterea, nullum infinitum potest augeri; quia infinito non est aliquid magis. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Praeterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

SED CONTRA. 1. Est quod dicitur I Petr., II: Sicut modo geniti infantes, rationabiles et sine dolo, lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem. Non autem crescit

[157] C.3 n.4 (cf. BK 246a13; 246b3; 247a3); S. TH., *In Phys.* 7 lect.5.

aumento de la virtud, por la cual el hombre se ordena a la salvación. Luego la virtud se aumenta.

2. Dice Agustín[158] que la caridad se aumenta para que, acrecentada, merezca llegar a la perfección.

SOLUCIÓN. Hay que decir[159]: En muchos surge el error acerca de las formas porque las juzgan como se juzga a las substancias. Esto parece suceder porque las formas son designadas en abstracto a la manera de las substancias, como la blancura, o la virtud, o algo por el estilo; por lo cual *algunos,* siguiendo este modo de hablar, juzgan de ellas como si fuesen substancias.

Y de aquí brotó el error tanto de los que defendieron el estado latente de las formas, como de los que enseñaron que las formas existen desde su creación. Pensaron que a las formas les correspondía ser producidas como corresponde a las substancias. Y por eso, al no encontrar

aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

2. Praeterea, Augustinus dicit, quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

RESPONDEO. Dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant ac si essent substantiae.

Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competeret fieri sicut competit substantiis; et ideo non invenientes ex quo formae generen-

---

[158] *In Ioan. Tractatus* tract.74 n.3: ML 35,1828; BAC XIV 407.

[159] En repetidas ocasiones el autor impugnó explicaciones acerca del origen de las formas que eran manifiestos errores filosóficos. Su origen está en que explicaban las formas esenciales cual si fueran sustancias. Y, en consecuencia, aquí afirmaron que las formas tenían un crecimiento autónomo cuantitativo, o por adición de nuevas formas sobrevinientes. Todo ello es erróneo, pues no cabe, por ejemplo, añadir una caridad a otra caridad, ya que la caridad es siempre la misma y lo único que es distinto son los sujetos que la tienen. La verdadera explicación sólo cabe, pues, entendiendo su crecimiento como un mayor enraizamiento o participación del sujeto respecto a la forma virtuosa *(intensio)* y no por suma de nuevos objetos materiales. Crecer la templanza, por ejemplo, no es otra cosa que estar ante un sujeto que está más refrenado y que secunda con más prontitud las inclinaciones de la virtud de la templanza. No crece la virtud en sí misma, sino el dominio que ejerce en el sujeto que la posee o, como aquí se dice, «que el sujeto la secunde más en sus actos». Y, por tratarse de virtudes infusas, esto importa mayor disponibilidad a la acción divina de la gracia. Aunque este artículo habla sólo de las virtudes infusas, su doctrina es idéntica a propósito del crecimiento de los hábitos y del crecimiento de la gracia y de la caridad, pues el argumento teológico es casi el mismo. Se trata de un aumento intensivo en la habituación que engendra en el sujeto; no de aumento extensivo o de objetos a los que dispone, pues como él dice en otro lugar: «con el menor grado de caridad ya se ama a todos cuantos debe amarse en caridad» (2-2 q.24 a.5). Quizá la mayor objeción contra esta explicación sea la de que el medio virtuoso que es objeto de la virtud es algo indivisible, por lo que no cabe aumento esencial en el mismo (cf. argumento 16). La respuesta del Maestro será que ese medio prudencial que la razón impone en la materia virtuosa puede ser alcanzado con más o menos exactitud, prontitud y acierto, así como el único blanco es alcanzado de modos distintos por cada arquero (cf. abajo ad 16; a.13 ad 16 y 18; *Summa* 1-2 q.66 a.1). El tema controvertido entonces, y muy acremente disputado en tiempos posteriores, es acerca del modo como nuestras buenas obras concurren al aumento de la gracia y la virtud. Cf. T. DEMAN, O.P., «L'accroissement des vertus dans S. Thomas et l'école thomiste», en *Dictionnaire de Spiritualité* 1, col.138-166.

algo de que fuesen engendradas las formas, defendieron o que eran creadas, o que preexistían en la materia; sin tener en cuenta que así como el existir no pertenece a la forma sino al sujeto por medio de la forma, así tampoco el ser hecha, que termina en la existencia, es propio de la forma sino del sujeto. Así como la forma se llama ente, no porque ella lo sea, si hablamos con propiedad, sino porque algo existe por medio de ella; así también se dice que la forma es hecha, no porque sea hecha ella misma, sino porque es hecho algo por medio de ella, esto es, al pasar un sujeto de la potencia al acto.

Y así sucede también con el aumento de las cualidades, del que algunos han hablado como si las cualidades y las formas fuesen substancias. Mas se dice que la substancia aumenta en cuanto ella es sujeto de un movimiento por el cual se llega de una cantidad menor a una mayor, movimiento que se llama de aumento.

Y al hacerse el aumento de la substancia por la adición de substancia a substancia, *algunos* estimaron que de esta manera se aumenta la caridad o cualquier otra virtud infusa, por la adición de caridad a caridad, o de blancura a blancura, lo cual es totalmente indefendible.

Porque la adición de una cosa a otra no puede entenderse más que entendiendo antes la dualidad. Pero la dualidad en las formas de una especie no puede entenderse más que por la diversidad del sujeto. Las formas de una especie no se diversifican por el número sino por el sujeto. Si, pues, la cualidad se añade a la cualidad, es necesario que suceda una de estas *dos cosas: O* que el sujeto se añada al sujeto, por ejemplo que un objeto blanco se añada a otro objeto blanco; *o* que algo se haga blanco en un sujeto que antes no fue blanco, como algunos han enseñado acerca de algunas cualidades corporales, cosa que también reprueba el Filósofo en *IV Phys.* [160]. Cuando algo se hace más curvo, no se curva algo que antes no fue curvo, sino que todo se hace más curvo. Y acerca

tur, posuerunt eas vel creari, vel praeexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subiecti per formam, ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae, sed subiecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit: dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum.

Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formae substantiae essent. Substantia autem augeri dicitur, in quantum ipsa est subiectum motus quo pervenitur de minori quantitate in maiorem, qui motus augmenti dicitur.

Et quia augmentum substantiae fit per additionem substantiae ad substantiam; quidam aestimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quaelibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest.

Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi praeintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subiecti. Formae enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subiectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subiectum addatur subiecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subiecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat Philosophus in IV Physicorum. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit, sed totum fit magis curvum.

[160] C.9 (BK 217a34-217b10); S. Th., *In Phys.* 4 lect.14.

de las cualidades espirituales, cuyo sujeto es el alma o una parte del alma, es imposible figurarse algo semejante.

Por lo cual *algunos otros* dijeron que la caridad y las otras virtudes infusas no se aumentan esencialmente; sino que se dice que se aumentan, o en cuanto se arraigan con más intensidad en el sujeto, o en cuanto que actúan con más fervor o con más intensidad. Mas esta afirmación tendría alguna razón si la caridad fuese una substancia que existiese por sí misma sin substancia; por lo que el Maestro de las Sentencias [161], pensando que la caridad es una substancia, esto es, el Espíritu Santo, parece que defendió, no sin razón, este modo de aumento. Pero otros, juzgando que la caridad es una cualidad, hablaron de una manera absolutamente irracional.

Pues aumentarse una cualidad no consiste en otra cosa que en participar más el sujeto de una cualidad, porque la cualidad no posee otro ser más que el que tiene en el sujeto. Por lo mismo que un sujeto participa más de la cualidad, obra con mayor intensidad, porque cada ente obra en cuanto está en acto; de donde, lo que está más actualizado, obra de una manera más perfecta. Por consiguiente, defender que una cualidad no se aumente según la esencia, sino que se acrezca según la radicación en el sujeto, o según la intensidad del acto, es defender que cosas contradictorias pueden existir a la vez.

Y por eso queda por considerar cómo algunas cualidades y formas se dice que aumentan; y cuáles son las que pueden aumentarse.

Por consiguiente, hay que observar que, por ser los nombres signos de las acepciones, como se dice en *I Periher.* [162], así como por lo más claro

Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima, vel pars animae impossibile est etiam hoc fingere.

Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel in quantum radicantur fortius in subiecto, vel in quantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quaedam substantia habens per se esse absque substantia; unde et magister sententiarum, aestimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum Sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, aestimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti.

Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subiecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul.

Et ideo considerandum restat quomodo aliquae qualitates et formae augeri dicuntur; et quae sunt quae augeri possunt.

Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I Periher., sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota

---

[161] *Liber Sent.* 1 d.17 c.2. Pedro Lombardo de Novara estudió en el monasterio de San Víctor de París, ciudad de la que después fue nombrado obispo. Es autor de Cuatro Libros de Sentencias, que le dieron tal fama que es conocido como el Magister Sententiarum. Su obra fue durante mucho tiempo el texto oficial de las escuelas teológicas. Santo Tomás lo comentó sapientísimamente. Pedro Lombardo murió en 1160.

[162] C.1 (BK 16a3.4); S. TH., *In Periherm.* 1 lect.3.

conocemos lo menos patente, así también por lo más conocido denominamos a lo menos conocido. Y de ahí que, al ser el movimiento local el más conocido, de la oposición según el lugar se derive el nombre de distancia a todos los contrarios entre los que puede existir algún movimiento como dice el Filósofo en *X Metaphys.*[163]. Y, de manera semejante, por ser el movimiento de la substancia según la cantidad más perceptible que el movimiento según el cambio, de ahí que los nombres convenientes al movimiento según la cantidad sean desplazados a los que son de acuerdo con el cambio. Y de ahí procede el que, así como el cuerpo que se mueve hacia la cantidad perfecta, se dice que aumenta, y la propia cantidad perfecta se llama grande respecto a la imperfecta, así aquello que se mueve de la cualidad imperfecta a la perfecta, se dice que aumenta según la cualidad, y la misma cualidad perfecta se llama grande respecto de la imperfecta. Y por ser la cualidad de cada cosa su bondad, por eso dice Agustín[164] que, en aquellas cosas que no tienen gran volumen, lo mismo es mayor que mejor.

Moverse desde la forma imperfecta a la perfecta, no es otra cosa que conducir al sujeto de manera más intensa al acto, pues la forma es acto. De donde el que el sujeto perciba la forma del modo más intenso, no es otra cosa que conducirlo más intensamente al acto de tal forma. Y así como un agente hace pasar algo de la pura potencia al acto de la forma, así también, mediante la acción del agente, es llevado del acto imperfecto al acto perfecto.

Pero esto no sucede con todas las formas, por dos motivos:

Primero, por la propia naturaleza de la forma, es a saber, porque lo que constituye la naturaleza de la forma, es algo indivisible, por ejemplo, el número. Porque la unidad añadida constituye una especie; por lo que lo binario o lo ternario no se denominan según lo más o lo menos. Y

nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus X Metaph. Et similiter, quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem. Et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius.

Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum.

Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo.

Primo quidem ex ipsa ratione formae; eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem: unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non

[163] C.5 (BK 1056a10).
[164] *De Trinit.* l.6 c.8: ML 42,929; BAC V 449.

por consiguiente, no se halla lo más y lo menos ni en las cantidades que se denominan por los números, v.gr. lo de dos codos, o lo de tres codos; ni en las figuras, por ejemplo, lo triangular y lo cuadrado; y en las porciones, v.gr. el doble y el triple.

Segundo, por la comparación de la forma con el sujeto, porque se une a éste de modo indivisible. Y por esta causa, la forma substancial no admite intensificación o disminución, porque da el ser substancial, que es de un solo modo, pues donde hay otro ser substancial, hay otra cosa. Y por esto el Filósofo, en *VIII Metaphys.* [165], equipara las definiciones a los números. Y de ahí proviene también que nada de lo que se predica substancialmente de otro, aun cuando se enmarque en el género del accidente, se predique según lo más y lo menos; la blancura no se llama más y menos color. Y por esto también las cualidades señaladas en abstracto al ser señaladas a modo de substancia, ni se extienden ni se contraen, pues la blancura no se llama más y menos, sino blanco.

Ni una ni otra de estas causas se da en la caridad y en las otras virtudes infusas, por lo que no se extienden ni se contraen; porque tampoco su naturaleza consiste en algo indivisible, como la naturaleza del número. Ni dan ser substancial al sujeto, como las formas substanciales; y por eso se extienden y se contraen, en cuanto que su sujeto se convierte más en el acto de las mismas por medio de la acción del agente que las causa. De donde, así como las virtudes adquiridas se aumentan por los actos que las causan, así las virtudes infusas se aumentan por la acción de Dios, que las causa.

Nuestros actos se comparan con el aumento de la caridad y de las virtudes infusas, como disposiciones, según ocurre desde el principio para obtener la caridad; pues el hombre que hace lo que puede, se

invenitur magis et minus neque in quantitatibus quae denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum.

Alio modo ex comparatione formae ad subiectum; quia inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc Philosophus, VIII Metaphys., assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album.

Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intendantur et remittantur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subiecto, sicut formae substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur.

Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse

---

[165] C.3 n.8 (BK 1047a24).

prepara para recibir de Dios la caridad. Más adelante nuestros actos pueden ser meritorios respecto al aumento de la caridad, porque presuponen la caridad, que es el principio del mérito. Pero nadie puede merecer sin tener desde el principio la caridad, porque sin la caridad no puede existir el mérito. Luego de esta forma decimos que la caridad se aumenta por intensidad.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Así como en la caridad y en las demás cualidades el aumento se dice analógicamente, así sucede también con la cantidad, como es manifiesto por lo dicho en la solución del artículo.

2. La forma es invariable, porque no es sujeto de cambio. Sin embargo, puede llamarse variable, conforme a que el sujeto cambiado en conformidad con ella, participa más o menos de la misma.

3. El movimiento de una cosa según su esencia, puede entenderse de *dos modos: Uno,* en cuanto a aquello que le es propio, a saber, el ser esencial, o el no ser. Y así, el movimiento según la esencia no es otra cosa que el movimiento según el ser y el no ser, que es la generación y la corrupción. *Otro:* el movimiento según la esencia puede entenderse, si se trata de un movimiento conforme con algo adherido a la esencia; a la manera en que decimos que un cuerpo se mueve esencialmente cuando se mueve según el lugar, porque su sujeto se traslada de un lugar a otro lugar; como se dice también que una cualidad se mueve esencialmente a su modo, en cuanto que cambia según lo perfecto y lo imperfecto, o más bien cambia el sujeto según la misma, como es claro por lo dicho en la solución del artículo.

4. Lo que se predica esencialmente de la caridad, no se predica de ella según más y menos, pues no se llama más o menos virtud; sino que la caridad mayor es llamada virtud en mayor medida, por el modo de dar a entender, porque es figurada como substancia. Pero, al no ser ella

meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi.

Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut in caritate et aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

2. Ad secundum dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subiectum; potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

3. Ad tertium dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialiter, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhaerens essentiae; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum, vel magis subiectum secundum eam ut ex dictis, in corp. art., patet.

4. Ad quartum dicendum, quod id quod praedicatur essentialiter de caritate, non praedicatur de ea secundum magis et minus: non enim dicitur magis vel minus virtus; sed maior caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut

predicada esencialmente de su sujeto, es el sujeto el que recibe el más y el menos de acuerdo con ella, para decir que un sujeto tiene más o menos caridad. Y lo que tiene más caridad es más virtuoso.

5. La caridad no se aminora porque no tiene causa de disminución, como demuestra Ambrosio. En cambio, tiene causa de aumento, es a saber, Dios.

6. El aumento que se hace por adición, es el aumento de la substancia cuanta. Y la caridad no se aumenta de esta manera, como queda dicho en la solución del artículo.

7. Queda resuelto con la respuesta anterior.

8. Se dice que la caridad se aumenta o se mueve, no porque sea ella misma sujeto de movimiento, sino porque su sujeto se mueve y se aumenta conforme a ella.

9. Aunque Dios sea inmutable, sin embargo sin su cambio se altera una cosa, pues no es necesario que todo lo que mueve sea movido, como se demuestra en *Phys.* [166]. Y esto le compete principalmente a Dios, porque no obra por imposición de la naturaleza, sino por su voluntad.

10. A todas las cualidades y formas es común la razón de magnitud que se ha descrito, a saber, la perfección de las mismas en el sujeto. Sin embargo, algunas cualidades, además de esta magnitud o extensión que les compete por sí mismas, tienen otra magnitud o extensión que les compete accidentalmente. Y esto de *dos modos:*

Primero, por razón del sujeto; como se llama a la blancura cuanta accidentalmente, porque el cuanto es su sujeto; de donde, al aumentar el sujeto, aumenta accidentalmente la blancura. Pero según este aumento no se llama una cosa más blanca, sino una blancura mayor, como se llama también a algo más blanco; porque no se predican de distinto modo las cosas que pertenecen a este argumento, de la blancura y del

substantia. Sed quia ipsa non praedicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subiectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

5. Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

6. Ad sextum dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiae quantae. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est in corp. art.

7. Et per hoc patet solutio ad septimum.

8. Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam movetur et augetur.

9. Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in lib. Physic. Et hoc praecipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

10. Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quae dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquae tamen qualitates, praeter istam magnitudinem seu quantitatem quae competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quae competit eis per accidens; et hoc dupliciter.

Uno modo ratione subiecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum; unde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut

[166] L.8 c.5 (BK 256b20); S. Th., *In Phys.* 8 lect.9.

sujeto por razón del cual se dice que la blancura se aumenta accidentalmente. Sin embargo, este modo de cantidad y de aumento no pertenece a las cualidades del alma, es decir, a las ciencias y virtudes.

Segundo, porque la cantidad y el aumento se atribuyen a alguna cualidad accidentalmente, por parte del objeto en el que actúan. Y ésta se llama cantidad virtual, ya que se denomina más por causa de la cantidad del objeto o por razón de la cabida; como se llama forzudo al que puede llevar un gran peso, o al que de cualquier manera puede realizar alguna cosa grande, sea por la grandeza mensurable, sea por la grandeza de la perfección; o según la cantidad separada, como se dice de uno que es de gran capacidad porque puede hacer muchas cosas. Y de esta manera la cantidad puede atribuirse accidentalmente a las cualidades del alma, a saber, a las ciencias y a las virtudes.

Sin embargo, entre la ciencia y la virtud media esta diferencia: No pertenece a la naturaleza de la ciencia extenderse en acto a todos los objetos, pues no es necesario que el sapiente conozca todo lo conocible. En cambio, pertenece a la naturaleza de la virtud actuar virtuosamente en todas las cosas. Por lo cual, la ciencia puede aumentarse o según el número de los objetos, o según su intensidad en el sujeto. La virtud, en cambio, sólo puede aumentarse de un modo.

Pero hay que tener en cuenta que se enmarca bajo un mismo motivo el que una cualidad sea capaz de algo grande, y el que ella misma sea grande, como es claro por lo dicho anteriormente. Por lo cual también la grandeza de la perfección puede llamarse grandeza de la virtud.

11. El movimiento del aumento de la caridad se circunscribe en la alteración, no con arreglo a la alteración que existe entre contrarios como se da sólo en las cosas sensibles y en la parte sensible del alma, sino conforme a la alteración y a la pasión que se denominan de acuerdo con la recepción y la perfección, como el sentir y el entender son un cierto

et dicitur aliquid maius album: non enim aliter praedicantur ea quae pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus.

Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit: et haec dicitur quantitas virtutis; quae magis dicitur propter quantitatem obiecti vel continentiam; sicut dicitur magnae virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnae virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus.

Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem: quia de ratione scientiae non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum: non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat. Sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat. Unde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensionem eius in subiecto; virtus autem uno modo tantum.

Sed considerandum est, quod eiusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

11. Ad undecimum dicendum, quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animae; sed prout alteratio et passio dicitur secundum

padecer y alterarse. Y de esta manera distingue el Filósofo la alteración y la pasión en *II De Anima*[167].

12. Dios aumenta la caridad, no infundiendo una caridad nueva sino perfeccionando la que existe anteriormente.

13. Así como el acto que brota de un agente puede causar la virtud adquirida por la impresión de las virtudes activas en las pasivas, como antes se ha dicho (en la solución del artículo), así también puede aumentarla.

14. La caridad y las demás virtudes infusas no se aumentan activamente por los actos, sino sólo dispositiva y meritoriamente, como se ha dicho. Sin embargo, no es necesario que cada acto perfecto corresponda a una cantidad de la virtud, pues no se precisa que el que tiene caridad, obre siempre de acuerdo con toda la capacidad de la caridad, pues el uso de los hábitos está sometido a la voluntad[168].

15. La razón de la virtud no está en la grandeza en cuanto a sí misma, sino en cuanto a su objeto porque, mediante la virtud, se ordena el hombre al fin de la potencia, que es obrar bien. Por lo cual dice el

receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari. Et sic distinguit Philosophus alterationem et passionem in II De anima.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quae praeexistebat, perficiendo.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra dictum est; ita et potest eam augere.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis: non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subiacet voluntati.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae, quod est bene operari; unde Philosophus dicit, VII Phys.,

---

[167] C.5 (BK 417a10ss). Cf. S. Th., *In De anima* 2 lect.11 n.365-372. El aumento de la virtud no se hace a modo de movimiento cuantitativo sino en una cantidad virtual, que con más acierto se podría llamar alteración, así como el entender es una alteración. Por eso, sería más riguroso el lenguaje que hablara de alteración o perfeccionamiento de la caridad que el de aumento de la caridad. Cf. *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1 sol. y ad 5.

[168] El crecimiento de las virtudes infusas implica un problema novedoso respecto al crecimiento de los hábitos virtuosos en general. En primer lugar, la causa de su crecimiento no pueden ser los actos humanos, pues se trata de dones de gracia que no pueden tener otro agente que la misma acción divina. Y, en segundo lugar, el crecimiento de las virtudes infusas conlleva un mérito ante Dios. ¿Son nuestros actos virtuosos meritorios de la gracia divina, que entonces dejaría de ser gratuita? Aquí se dice que nuestros actos de caridad aumentan la gracia sólo «dispositiva y meritoriamente» y no como los actos virtuosos respecto al crecimiento de las virtudes naturales. Quizá sea ésta la causa de dedicar un artículo especial al problema del crecimiento de las virtudes infusas. En el caso de las virtudes adquiridas, puede discutirse el modo de ese crecimiento, pero parece evidente que la repetición de actos virtuosos genera hombres más virtuosos. En las virtudes infusas esa causalidad es más problemática. En la Suma de Teología dirá el autor con precisión: «las acciones virtuosas contribuyen a acrecentar las virtudes naturales y las infusas; pero de modo muy diverso: son causa del crecimiento de las adquiridas, pero sólo disposiciones para el crecimiento de las virtudes infusas» (1-2 q.92 a.1 ad 1). Puede aquí recordarse que el problema del valor salvífico de nuestros actos buenos será el gran tema debatido en la teoría de la justificación del Concilio de Trento.

Filósofo, en *VII Phys.*[169], que la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo. Sin embargo, respecto de este óptimo uno puede estar más o menos dispuesto; y de acuerdo con esto, la virtud recibe más y menos. O puede decirse que lo llamado último, no se denomina tal en absoluto, sino específicamente último; como el fuego es específicamente el más sutil de los cuerpos, y el hombre la más digna de las criaturas. Y sin embargo, un hombre es más digno que otro.

16. La razón de virtud no consiste en algo indivisible por sí mismo, sino por razón de su sujeto, en cuanto busca el medio. Para buscarlo, uno puede comportarse de diversos modos, ya peor, ya mejor. Y, sin embargo, el medio no es totalmente indivisible, pues admite alguna extensión; pues *para la virtud es suficiente que se acerque al medio*, como se dice en *II Ethic.*[170]. Y por este motivo se califica a un acto de más virtuoso que otro.

17. La virtud de la caridad es infinita por parte de Dios, o del fin. Pero la caridad dispone finitamente para ese infinito; por lo cual puede ser más o menos.

18. No todo lo perfecto es perfectísimo, sino sólo aquello que ha llegado a lo último de la actualidad. Y por este motivo nada impide que lo que es perfecto según la virtud, todavía pueda perfeccionarse más.

Artículo 12

¿Se distinguen las virtudes entre sí?[171]

Argumentos por los que parece que no. 1. Los entes morales se especifican por el fin. Si, pues, las virtudes se distinguen por la especie,

quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis, vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subiecti, in quantum quaerit medium: ad quod quaerendum potest aliquis diversimode se habere, vel peius vel melius.

Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II Ethic.; et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet, quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum virtutes inter se distinguantur. Quaeritur de distinctione virtutum. Et videtur quod non recte virtutes distinguantur.

---

[169] C.3 n.4 (BK 246a13); S. Th., *In Phys.* 7 lect.5.

[170] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106b7).

[171] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.62 a.2; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 qa.3 ad 4; *De verit.* q.14 a.3 ad 9.

es necesario que esto se origine por parte del fin. Pero no por parte del fin próximo, porque así, según la especie, las virtudes serían infinitas. Por consiguiente, deben especificarse por parte del fin último. Ahora bien, el fin último de las virtudes es uno solo, a saber, Dios o la felicidad. Luego no existe más que una sola virtud.

2. A un único fin se llega por una sola operación. Pero una sola operación brota de una sola forma. Por consiguiente, el hombre se ordena a un único fin mediante una única forma. Ahora bien, el fin del hombre es uno, a saber, la felicidad. Luego también la virtud, que es la forma mediante la cual el hombre se ordena a la felicidad, es solamente una.

3. Las formas y los accidentes se enumeran de acuerdo con la materia o el sujeto. Pero el sujeto de la virtud es el alma o la potencia del alma. Luego parece que la virtud es sólo una, porque el alma es una, o, por lo menos, que las virtudes no exceden el número de las potencias del alma.

4. Los hábitos se distinguen por los objetos, como también las potencias. Por consiguiente, al ser las virtudes unos hábitos, parece que es una misma la razón de la distinción de las virtudes y de las potencias del alma; y, de esta manera, las virtudes no exceden el número de las potencias del alma.

5. *Mas debe responderse* que los hábitos se distinguen por los actos, y no por las potencias.—*Pero en contra* está que las cosas principiadas se distinguen según los principios y no al revés, porque las cosas tienen el ser y la unidad de lo mismo. Ahora bien, los hábitos son los principios de los actos. Luego los actos se distinguen más por relación a los hábitos que al contrario.

6. La virtud es necesaria para que el hombre se incline a lo que es propio de la virtud a modo de naturaleza, pues la virtud es —como dice

1. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi: quia sic essent infinitae virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Praeterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus: scilicet felicitas. Ergo et virtus, quae est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Praeterea, formae et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum. Subiectum autem virtutis est anima, vel potentia animae. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animae.

4. Praeterea, habitus distinguuntur per obiecta, sicut et potentiae. Cum ergo virtutes sint quidam habitus: videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum animae; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum animae.

5. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias.—Sed contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Praeterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturae: est enim virtus, ut Tullius dicit, habitus in modum naturae

Tulio[172]— un hábito a modo de naturaleza conforme a la razón. Por consiguiente, el hombre no necesita de la virtud para aquello a lo que la misma potencia está naturalmente inclinada. Ahora bien, la voluntad del hombre está naturalmente inclinada al último fin. Luego el hombre no necesita de hábito alguno de virtud, tocante al último fin; por lo cual tampoco los filósofos consignaron algunas virtudes cuyo objeto fuese la felicidad. Por consiguiente, tampoco nosotros debemos establecer algunas virtudes teologales cuyo objeto sea Dios, que es el último fin.

7. La virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo. Pero la fe y la esperanza incluyen cierta imperfección, porque la fe recae sobre lo que no se ve, y la esperanza versa sobre lo que no se posee; por lo cual, *cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo que es parcial,* como se dice en 1 Cor 13,10. Luego la fe y la esperanza no deben catalogarse como virtudes.

8. Nadie puede ordenarse hacia Dios más que por medio del entendimiento y de la voluntad. Ahora bien, la fe ordena suficientemente el entendimiento del hombre hacia Dios, y la caridad la voluntad. Luego aparte de la fe y de la caridad, no debe consignarse la esperanza como virtud teologal.

9. Lo que es general para toda virtud, no debe señalarse como virtud especial. Pero, parece que la caridad es común a todas las virtudes porque, como dice Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae*[173], la virtud no es otra cosa que el orden del amor; y la misma caridad se llama forma de todas las virtudes. Luego no debe señalarse una virtud especial entre las teologales.

10. En Dios no se considera solamente la verdad que avizora la fe, o la sublimidad que observa la esperanza, o la bondad que contempla la caridad; sino que a Dios se le atribuyen otras muchas perfecciones,

rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, «cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est», ut dicitur I Cor. XIII. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

8. Praeterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo praeter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Praeterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia ut dicit Augustinus in lib. De moribus ecclesiae, nihil aliud est virtus quam ordo amoris: ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Praeterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuuntur: ut sapientia, potentia et huiusmodi. Ergo videtur quod sit vel una

---

[172] *De invent. rhetorica* II 53,159.
[173] L.1 c.15: ML 32,1322; BAC IV 292.

como la sabiduría, el poder y otras de este género. Luego parece que, o hay una sola virtud teologal, porque todas esas perfecciones son una sola cosa en Dios; o hay tantas virtudes teologales cuantas son las perfecciones que se atribuyen a Dios.

11. Virtud teologal es aquella cuyo acto se ordena inmediatamente a Dios. Pero hay otras muchas de esta clase, como la sabiduría, que contempla a Dios; el temor, que lo reverencia; la religión, que le rinde culto. Luego no hay sólo tres virtudes teologales.

12. El fin es la razón de aquellas cosas que se ordenan al mismo. Luego poseídas las virtudes teologales, con las que el hombre se ordena rectamente a Dios, parece superfluo contar con otras virtudes.

13. La virtud se ordena al bien, pues la virtud es la que hace bueno a quien la tiene y la que convierte en buena su obra. Pero el bien se halla sólo en la voluntad y en la parte apetitiva; y, de esta manera, da la impresión de que no existen algunas virtudes intelectuales.

14. La prudencia es una virtud intelectual. Pero se la coloca entre las morales. Luego parece que las virtudes morales no se distinguen de las intelectuales.

15. La ciencia moral no se ocupa más que de las cosas morales. Pero la ciencia moral trata de las virtudes intelectuales. Luego las virtudes intelectuales son morales.

16. Lo que se pone en la definición de un ente no se distingue de él. Pero la prudencia se pone en la definición de la virtud moral, porque *la virtud moral es un hábito electivo que consiste en el medio señalado de acuerdo con la recta razón*, como se dice en *II Ethic.*[174]; pues *la razón de las cosas prácticas es la prudencia*, como se dice en *VI Ethic.*[175]. Luego las virtudes morales no se distinguen de la prudencia.

tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae, quot sunt quae attribuuntur Deo.

11. Praeterea, virtus theologica est cuius actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia: sicut sapientia quae contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quae colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicae.

12. Praeterea, finis est ratio eorum quae sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte; et sic videtur quod non sint aliquae virtutes intellectuales.

14. Praeterea, prudentia est quaedam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Praeterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II Ethic.: ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI Ethic. Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

---

[174] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106b36-1107a2).

[175] *Ethic.* 6 c.5 según la interpretación de S. Th., *In Ethic.* 6 lect.4 n.1166 (BK 1140b4-6.20). La razón práctica discurre sobre las acciones conducentes a un fin y en las que hay que escoger la más apropiada para ese fin. Pero estas acciones son de un doble género, como ya había explicado Aristóteles (*Ethic.* 6 c.5): unas son acciones específicamente

17. Así como la prudencia pertenece al conocimiento práctico, así también el arte. Pero, fuera del arte no existe hábito alguno en la parte apetitiva ordenado a realizar las cosas artificiales. Luego por una razón semejante tampoco, fuera de la prudencia, existe hábito alguno virtuoso en el apetito para realizar las cosas prácticas; y así da la impresión de que no existen algunas virtudes morales distintas de la prudencia.

18. *Pero hay que responder* que, si no corresponde al arte ninguna virtud en el apetito, se debe a que el apetito versa sobre cosas singulares, mientras que el arte se ocupa de las universales.—*Sin embargo,* en contra está que Aristóteles dice, en *II Ethic.*[176], que la ira se centra siempre en los singulares; pero el odio se fija también en los universales, pues odiamos a toda clase de ladrones. Mas el odio pertenece al apetito. Luego el apetito se polariza en los universales.

19. Cada potencia tiende naturalmente a su objeto. Y el objeto del apetito es el bien aprehendido. Luego el apetito tiende naturalmente al bien aprehendido. Pero para aprehender el bien nos prepara suficientemente la prudencia. Luego aparte de la prudencia, no es necesario que tengamos alguna otra virtud moral en el apetito, bastando para esto la inclinación natural.

20. Para la virtud son suficientes el conocimiento y la acción. Pero por medio de la prudencia se tiene ambas cosas. Luego fuera de la prudencia, no es necesario disponer de otras virtudes morales.

21. Así como los hábitos apetitivos se distinguen por la posesión de los objetos, así también los hábitos cognoscitivos. Pero acerca de todas las

17. Praeterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

18. Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium.—Sed contra, Aristoteles dicit II Ethic., quod ira semper est circa singularia: sed odium est etiam universalium; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Praeterea, unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum obiectum. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Praeterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo praeter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Praeterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes obiecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia

---

humanas porque buscan el bien humano perfecto y son, por tanto, acciones morales que perfeccionan al sujeto; y otras son las que pretenden la perfección de lo producido externamente. La prudencia es la virtud que perfecciona la razón práctica en las acciones morales que perfeccionan al individuo *(agibilia).* El arte es la virtud que perfecciona la razón práctica en la perfección de lo producido *(factibilia).* Sólo la prudencia, pues, tiene la dignidad de las virtudes morales y se enumera entre las virtudes cardinales, mientras que el arte es una virtud solamente intelectual; no cambia intrínsecamente la persona.

[176] Quizá alude a *Ethic.* 3 c.4.

materias morales hay un solo hábito cognoscitivo, o una ciencia moral acerca de todos los asuntos morales, o también una prudencia. Luego también en el apetito existe sólo una virtud moral.

22. Hay cosas que se unen en la forma por la especie. Pero todas las virtudes morales se adunan de acuerdo con lo que es formal en ellas, porque existe en todas un medio recibido conforme a la recta razón, y no se distinguen más que por causa de las materias. Luego no se distinguen por la especie sino sólo por el número.

23. Las cosas que se distinguen por la especie, no se denominan mutuamente. Pero las virtudes morales se denominan mutuamente, porque como dice Agustín[177], es necesario que la justicia sea fuerte y templada, y la templanza justa y fuerte, y así acerca de otras cosas. Luego las virtudes no se distinguen mutuamente.

24. Las virtudes teologales y las cardinales son más importantes que las morales. Pero las virtudes intelectuales no se llaman cardinales ni teologales. Luego tampoco las morales deben llamarse cardinales, como principales.

25. Hay tres partes en el alma, a saber: la racional, la irascible y la concupiscible. Luego si existen algunas virtudes principales, parece que son solamente tres.

26. Hay otras virtudes que parecen más importantes que éstas, como sucede con la magnanimidad, que realiza lo grande en todas las virtudes, según se dice en *IV Ethic.*[178]; y la humildad, que es la guardiana de todas las virtudes; también la mansedumbre parece ser más importante que la fortaleza por practicarse acerca de la ira, por la que se denomina el irascible; la liberalidad y la magnificencia, que dan de lo suyo, parece que son más importantes que la justicia, que da a otro lo que le es debido. Luego éstas no son virtudes cardinales, sino más bien aquéllas.

moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

22. Praeterea, ea quae conveniunt in forma, et differunt solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

23. Praeterea, ea quae differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se ad invicem: quia, ut Augustinus dicit, oportet quod iustitia sit fortis et temperata, et temperantia iusta et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Praeterea, virtutes theologicae et cardinales, sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicae. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Praeterea, tres ponuntur animae partes; scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquae virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Praeterea, aliae virtutes videntur istis principaliores; sicut est magnanimitas, quae operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV Ethic.; et humilitas, quae est custos virtutum; mansuetudo etiam videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quae dant de suo, videntur esse principaliores quam iustitia quae reddit alteri debitum. Ergo istae non sunt virtutes cardinales, sed magis aliae.

---

[177] *De Trinit.* l.6 c.4 n.6: ML 42,927; BAC V 440.
[178] *Ethic.* 4 c.3 (BK 1123a34).

27. La parte no se distingue de su todo. Pero las demás virtudes son señaladas por Tulio[179] como partes de estas cuatro, a saber: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Luego por lo menos las otras virtudes morales no se distinguen de éstas; y, de este modo, se tiene la impresión de que las virtudes no están correctamente distinguidas.

EN CONTRA, está que: En 1 Cor 13,13 se dice: *Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad, estas tres;* y en Sab 8,7: *Ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza.*

SOLUCIÓN. Hay que decir[180]: Cada cosa se distingue según su especie, según lo que es formal en la misma. Pero lo formal en cada cosa es lo que completa su definición. La última diferencia constituye la especie, por lo que, por medio de ella, lo definido se distingue específicamente de los demás; y si la misma especie es multiplicable formalmente según razones diversas, lo definido se divide en especies diversas de acuerdo con la diversidad de la misma.

Ahora bien, lo que es completivo y lo último formal en la definición de virtud, es lo bueno, pues la virtud, entendida en general, se define así: *Virtud es la que hace bueno a quien la tiene, y convierte en buena su obra,* como es claro por el libro *II Ethic.*[181]. Por lo cual, la virtud del

27. Praeterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliae virtutes ponuntur a Tullio, partes istarum quatuor: scilicet prudentiae, iustitiae, fortitudinis, et temperantiae. Ergo saltem aliae virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

SED CONTRA, est quod 1 Cor. XIII, dicitur: «nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec»; et Sap. VIII: «sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem».

RESPONDEO. Dicendum quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis eius. Ultima enim differentia constituit speciem: unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem.

Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum: nam virtus universaliter accepta sic definitur: «virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit»: ut patet in lib. Ethic. Unde et virtus hominis,

---

[179] *De invent. rhetorica* II 53,163ss.

[180] En este artículo se traza un esquema general de las distintas especies de virtudes. La distinción específica dimana originariamente de lo formal de cada virtud, que es el tipo de bien humano sobre el que perfecciona la potencia. Como la virtud es una medida que impone la razón en las potencias susceptibles de bienes humanos, habrá unos bienes humanos propios de la inteligencia especulativa y práctica —que determinan las virtudes aristotélicas de sabiduría, ciencia, entendimiento, prudencia y arte—, otros que son objetos perfectivos de la potencia apetitiva, como son las virtudes del concupiscible e irascible —la fortaleza y la templanza— y la que perfecciona la voluntad respecto al bien de las relaciones sociales —la justicia—. Pero, a su vez, todas estas virtudes serán específicamente distintas de las virtudes cuyo objeto es el fin último, que es Dios, y que son las virtudes teologales. Hay tres géneros específicamente distintos de virtudes: intelectuales, morales o virtudes especificadas por el bien en cuanto bien, y las teologales. Son géneros supremos de virtudes distintas. Pero cada uno de estos grupos tendrá, a su vez, múltiples especies en razón de las formas diversas de su objeto. El desarrollo de todas estas especies constituirá la parte especial de la moral cuando el autor redacte la Suma de Teología.

[181] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).

hombre, de la que estamos hablando, es necesario que se diversifique según la especie, como se diversifica el bien por la razón.

Como el hombre es hombre en cuanto es racional, se necesita que el bien del hombre pertenezca a aquello que, de alguna manera, es racional. La parte racional o intelectiva abarca también la parte sensitiva y apetitiva. Pues pertenece a la parte racional no sólo el apetito, que se asienta en la misma parte racional, consiguiente a la aprehensión del entendimiento, que se llama voluntad; sino también el apetito que se halla en la parte sensitiva del hombre, y que se divide en irascible y concupiscible. Porque en el hombre también este apetito sigue a la aprehensión de la razón, en cuanto obedece al imperio de la misma; por lo cual también se dice que, de alguna manera, participa de la razón. Por consiguiente, el bien del hombre es tanto el bien de la parte sensitiva como el bien de la parte apetitiva.

Pero el bien no se atribuye a las dos partes según la misma razón. Porque el bien se atribuye formalmente a la parte apetitiva, puesto que el mismo bien es objeto de la parte apetitiva; en cambio, a la parte intelectiva no se le atribuye el bien formalmente sino sólo materialmente. Pues conocer lo verdadero es un cierto bien de la parte sensitiva aunque, bajo la razón de bien, no se compare con la parte sensitiva sino más bien con la apetitiva, porque el mismo conocimiento de lo verdadero es algo apetecible.

Por consiguiente, es necesario que la virtud que perfecciona la parte cognoscitiva para conocer lo verdadero, sea de distinto orden que la que perfecciona la razón apetitiva para captar el bien. Y, por este motivo, el Filósofo en *Ethic.* [182] distingue las virtudes intelectuales de las morales. Y se llama intelectuales a las que perfeccionan la parte intelectual para conocer lo verdadero; mientras que se llama morales a las que perfeccionan la parte apetitiva para apetecer el bien.

de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur.

Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est; oportet hominis bonum esse eius quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis.

Non autem secundum eamdem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter, ipsum enim bonum est appetitivae partis obiectum: sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile.

Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quae perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quae perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum; et propter hoc Philosophus in lib. Ethic., distinguit virtutes intellectuales a moralibus: et intellectuales dicuntur quae perficiunt partem intellectualem ad cognos-

[182] Cf. *Ethic.* l.2 y 6.

Y porque el bien compete con mayor exactitud a la parte apetitiva que a la intelectiva, por eso el nombre de virtud conviene de manera más adecuada y de modo más propio a las virtudes de la parte apetitiva que a las virtudes de la parte intelectiva, aunque las virtudes intelectivas sean más nobles que las virtudes morales, como se prueba por *VI Ethic.*[183].

El conocimiento de lo verdadero no pertenece a una única razón respecto de todas las cosas. Pues por distinta razón se conoce lo verdadero necesario y lo verdadero contingente. Y, en segundo lugar, lo verdadero necesario se conoce, de una manera, cuando es manifiesto por sí mismo, como son conocidos por el entendimiento los primeros principios; y de otra manera distinta, cuando algo se hace manifiesto mediante otra cosa, como se hacen conocidas las conclusiones por medio de la ciencia o la sabiduría acerca de las cosas altísimas, en las cuales hay también una razón distinta para conocer, por el hecho de que por ella el hombre es dirigido en el conocimiento de otras cosas.

Y, de manera semejante, acerca de las cosas operables, no es una misma la razón cuando se trata de conocer las cosas que hay en nosotros, llamadas «*agibilia*», como son nuestras operaciones, acerca de las cuales sucede que con frecuencia nos equivocamos por causa de alguna pasión, de las cuales se ocupa la prudencia; y aquellas otras que están fuera de nosotros, factibles por nosotros, en las cuales lleva la dirección algún arte cuya recta evaluación no depravan las pasiones del alma.

Y por este motivo, el Filósofo en *VI Ethic.*[184] enumera las siguientes virtudes intelectuales: la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, la prudencia y el arte.

Análogamente también el bien de la parte apetitiva no se comporta de acuerdo con una misma razón en todas las cosas humanas. Y de esta manera se busca el bien en una materia *tripartita:* a saber, en las pasiones

cendum verum, morales autem quae perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI Ethic.

Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens: et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notae conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima: in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis.

Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quae sunt in nobis, quae dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostrae, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia: et ea quae sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigit ars aliqua; quorum rectam aestimationem passiones animae non corrumpunt.

Et ideo Philosophus ponit VI Ethic., virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam et intellectum, prudentiam et artem.

Similiter etiam bonum appetitivae partis non secundum eamdem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum in tripartita materia quaeritur;

---

[183] *Ethic.* 6 c.3-7.
[184] *Ethic.* 6 c.3 (BK 1139b17).

del irascible y en las pasiones del concupiscible, y en las operaciones nuestras que versan acerca de las cosas exteriores, que nosotros usamos, como son la compra y la venta, el salario y el alquiler, y otras cosas por el estilo.

El bien del hombre se encuentra en las pasiones, con tal de que el hombre se comporte en ellas sin apartarse del juicio de la razón por el ímpetu de las mismas. Por lo cual, si existen algunas pasiones que son aptas para impedir el bien de la razón a modo de incitación para obrar o proseguir, el bien de la virtud consiste principalmente en una moderación y contención, como es claro en la templanza, que refrena y reprime las concupiscencias. Por el contrario, si la pasión es apta, principalmente para impedir el bien de la razón retrocediendo, como en el caso del temor, el bien de la virtud acerca de una pasión de esta clase, consistirá en resistir, cosa que hace la fortaleza.

Acerca de las cosas exteriores el bien de la razón consiste en que encuentren la proporción debida, conforme pertenecen a la relación de la vida humana. Y por esto se impone el nombre de la justicia, de la que es propio dirigir y establecer la igualdad en las cosas de este género.

Pero hay que tener en cuenta que tanto el bien de la parte intelectiva como el de la apetitiva es *doble,* a saber: el bien que consiste en el *último fin,* y el bien que existe *por causa del fin;* y no es una misma la razón de ambos. Y por esta causa, aparte de todas las virtudes predichas, conforme a las cuales el hombre consigue el bien en los asuntos que se orientan al fin, es necesario que existan otras virtudes de acuerdo con las cuales el hombre se comporte rectamente acerca del último fin, que es Dios. Por lo cual se llaman también teologales, porque tienen a Dios no sólo como fin, sino también como objeto.

Mas para que nos movamos correctamente hacia el fin, es necesario tanto conocerlo como desearlo. Pero el deseo del fin exige dos cosas, a saber: fe en alcanzarlo, porque ningún sensato se mueve en dirección a

scilicet in passionibus irascibilis et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quae sunt circa res exteriores quae veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et huiusmodi alia.

Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet; unde si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo.

Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen iustitiae, cuius est dirigere, et aequalitatem in huiusmodi invenire.

Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque. Et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto.

Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non

lo que no puede conseguirse; y amor al fin, porque sólo se desea lo que se ama. Y por eso las virtudes teologales son tres: la fe, mediante la cual conocemos a Dios; la esperanza, con la que esperamos que le alcanzaremos, y la caridad, con la que le amamos. Luego de este modo resulta claro que existen tres géneros de virtudes: las teologales, las intelectuales y las morales. Y cada género incluye en sí varias especies.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Las cosas morales se especifican por los fines próximos; los cuales, sin embargo, no son infinitos, si en ellos se tiene en cuenta sólo la diferencia formal, porque el fin próximo de cada virtud es el bien que ella obra, que se distingue por la razón, como se ha demostrado en la solución del artículo.

2. La razón alegada procede de aquellos seres que actúan por necesidad natural, puesto que logran el fin mediante una acción y una forma. En cambio, el hombre, por tener razón, porque es necesario que llegue a su fin mediante muchos y diversos medios, se sigue que necesita muchas virtudes.

3. Los accidentes no se multiplican en un sujeto según el número sino sólo según la especie. Por lo cual no es necesario considerar la unidad o la multitud en las virtudes de acuerdo con el sujeto, que es el alma o sus potencias, a no ser en cuanto que la diversa razón de bien es consiguiente a la diversidad de las potencias, de acuerdo con la cual se distinguen las virtudes, como se ha dicho.

4. Una cosa no es objeto de la potencia y del hábito según una misma razón. Pues la potencia es aquello según lo cual simplemente podemos algo, por ejemplo, irritarnos o confiar. El hábito, en cambio, es aquello según lo cual podemos algo bien o mal, como se dice en *Ethic.* [185].

desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus.

Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum: theologicae, intellectuales et morales et quodlibet genus sub se plures species habet.

1. Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscuiusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est in corp. art.

2. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quae agunt per necessitatem naturae, quia ea consequuntur finem una actione et una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariae plures virtutes.

3. Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subiectum, quod est anima, vel potentiae eius, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem est aliquid obiectum potentiae et habitus. Nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus

[185] *Ethic.* l.2 c.5 y 6.

Y por eso donde hay una razón distinta de bien, hay una razón distinta del objeto en cuanto al hábito, pero no en cuanto a la potencia. Por eso sucede que en una potencia haya muchos hábitos[186].

5. Nada impide que una cosa sea causa eficiente de otra que, sin embargo, es causa final de la misma; como la medicina es causa eficiente de la salud, que es el fin de la medicina, como dice el Filósofo en *I Ethic.*[187]. Los hábitos, por consiguiente, son causas eficientes de los actos; pero los actos son el fin de los hábitos. Y por eso los hábitos se distinguen formalmente según los actos.

6. Respecto del fin que es proporcionado a la naturaleza humana, le basta al hombre la inclinación natural para comportarse bien; y por eso los filósofos fijaron algunas virtudes, cuyo objeto fuese la felicidad de que ellos hablaban. Pero el fin en que esperamos la bienaventuranza —Dios— excede la proporción de nuestra naturaleza. Y debido a eso, por encima de la inclinación natural, nos son necesarias las virtudes, mediante las cuales seamos elevados al último fin.

7. Alcanzar a Dios de cualquier modo e imperfectamente es más perfecto que alcanzar otras cosas de manera perfecta; por lo cual dice el Filósofo en *De proprietatibus animalium*, y en *VII De cael. et mundo*[188]: Lo que percibimos de las cosas más sublimes, es más digno que lo mucho que conocemos de las demás cosas. Y por eso nada impide que tanto la fe como la esperanza sean virtudes, aunque mediante las mismas alcancemos imperfectamente a Dios.

bene vel male, ut dicitur in Ethic. Et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

5. Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut Philosophus dicit I Ethic. Habitus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

6. Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturae humanae proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum obiectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus, est naturae nostrae excedens proportionem; et ideo supra naturalem inclinationem necessariae sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

7. Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, maioris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde Philosophus dicit De proprietatibus animalium, et in II De coel. et mund.: «quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus». Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

---

[186] Aunque la potencia y el hábito que la perfecciona versen sobre la misma materia, sus razones formales especificativas son distintas. La potencia pertenece a una especie de cualidad diversa a la del hábito. Objeto propio de la potencia es todo lo que la puede inmutar, pero los hábitos se diferencian según que su objeto sea bueno o malo moralmente. «El hábito difiere de la potencia en que por la potencia tenemos poder de hacer algo, mientras que el hábito no nos da el poder, sino la habilidad o inhabilidad de hacer algo que podemos, de hacerlo bien o mal». *Cont. Gent.* 4 c.77. Cf. *In Sent.* 4 d.4 q.1 a.1; 1-2 q.56 a.2.

[187] *Ethic.* 1 c.1.

[188] L.1 c.5 (BK 644b33-34); cf. l.2 c.5 (BK 291b24-28); S. Th., *In De caelo* 7 lect.7.

8. El amor a Dios se ordena ya por medio de la esperanza en cuanto se fía de Dios, ya por medio de la caridad en cuanto le ama.

9. El amor es el principio y la raíz de todos los afectos. No nos alegramos de la presencia del bien más que en cuanto es amado; y análogamente es manifiesto respecto de los demás afectos. Así, pues, toda virtud que pone orden en una pasión, pone también orden en el amor. Ni se sigue tampoco que la caridad, que es amor, no sea una virtud especial, sino que es necesario que, en cierto modo, sea el principio de todas las virtudes, en cuanto las mueve a todas hacia su fin.

10. No es necesario que las virtudes teologales sean entendidas de acuerdo con todos los atributos divinos, sino que solamente sean conformes con los que, como fin, mueven nuestro apetito. Y, bajo este aspecto, las virtudes teologales son tres, como queda dicho en el artículo 10 de esta cuestión.

11. La religión tiene a Dios por fin y no por objeto. El objeto son los dones que ofrece para darle culto; y por eso no es virtud teologal. De manera semejante, también la sabiduría, mediante la cual ahora contemplamos a Dios, no mira inmediatamente al propio Dios sino a los efectos mediante los cuales ahora le contemplamos. También el temor mira como objeto algo distinto de Dios; sea las penas, sea la propia pequeñez, por cuya consideración el hombre se somete reverencialmente a Dios.

12. Así como en el campo de lo especulativo existen principios y conclusiones, así también en el orden de lo práctico hay fines y medios orientados a conseguir el fin. Así, pues, como para un conocimiento perfecto y fácil no basta con que el hombre se conduzca bien acerca de los principios por medio del entendimiento, sino que además se requiere la ciencia para las conclusiones; así en el campo de lo práctico, además de las virtudes teologales, mediante las que nos relacionamos correctamente con el último fin, son necesarias otras virtudes, mediante

8. Ad octavum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur et per spem in quantum confidit de Deo, et per caritatem in quantum diligit ipsum.

9. Ad nonum dicendum, quod amor est principium et radix omnium affectuum: non enim gaudemus de praesentia boni nisi in quantum est amatum; et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quae est ordinativa alicuius passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quae est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, in quantum omnes movet ad suum finem.

10. Ad decimum dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quae appetitum nostrum movet ut finis; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicae, ut dictum est art. 10 huius quaestionis.

11. Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quae offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur.

Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subiicit.

12. Ad duodecimum dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones: ita et in operativis sunt fines et ea quae sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in opera-

las cuales nos dispongamos bien respecto de aquellas cosas que son para el fin.

13. Aunque el bien en cuanto bien sea objeto de la virtud apetitiva y no de la intelectiva, sin embargo, lo que es bueno puede hallarse también en la intelectiva. Porque conocer la verdad es un bien. Y así el hábito que perfecciona el entendimiento para conocer la verdad, tiene título de virtud.

14. La prudencia, según su esencia, es intelectual, pero recae sobre materia moral. Y por eso, a veces, se la enumera con las virtudes morales, por ser, de alguna manera, medio entre las intelectuales y las morales.

15. Las virtudes intelectuales, aunque se distingan de las morales, pertenecen sin embargo a la ciencia moral, en cuanto que sus actos están sometidos a la voluntad, pues usamos de la ciencia cuando queremos, y lo mismo de las otras virtudes intelectuales. Una cosa se llama moral porque, de algún modo, se relaciona con la voluntad.

16. La recta razón de la prudencia no se incluye en la definición de la virtud moral como si fuese algo de su esencia, sino como causa eficiente de la misma en cierto modo, o por participación. Porque la virtud moral no es otra cosa que una participación de la recta razón en la parte apetitiva, como se ha dicho en los artículos precedentes.

17. La materia del arte son las cosas externas elaborables; en cambio, la materia de la prudencia son las cosas hábiles que existen en nosotros. Así, pues, como el arte requiere una cierta rectitud en las cosas exteriores, que el arte dispone conforme a una forma, así la prudencia requiere una recta disposición en nuestros afectos y pasiones. Y, debido a esto, la prudencia requiere algunos hábitos morales en la parte apetitiva, pero no el arte.

tivis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea quae sunt ad finem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod licet bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitivae virtutis et non intellectivae; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva. Nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem in quantum actus earum voluntati subduntur: utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod ratio recta prudentiae non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem. Nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiae sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quae ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

18. Lo concedemos. Pues el apetito de la parte intelectual, que es la voluntad, puede recaer sobre el bien universal, que es percibido por el entendimiento; pero no el apetito que se halla en la parte sensitiva, porque tampoco el sentido capta lo universal.

19. Aunque el apetito se mueva naturalmente hacia el bien aprehendido, sin embargo, para que se incline con facilidad hacia el bien, que consigue la razón mediante la prudencia perfecta, se requiere en la parte apetitiva algún hábito virtuoso; y principalmente la verdadera razón que delibera y demuestra algún bien, hacia cuyo contrario es apto el apetito para ser arrastrado de modo absoluto; como el concupiscible es apto para ser movido hacia lo deleitable del sentido, y el irascible hacia la venganza, inclinaciones que a veces impide la razón mediante su deliberación. De manera semejante, también la voluntad, en aquellas cosas que sirven para utilidad del hombre, es apta para apetecerlas para sí como necesarias para la vida; pero la razón, mediante la reflexión, algunas veces ordena que se compartan con otro. Y por este motivo es necesario poner en la parte apetitiva los hábitos de las virtudes para que obedezca fácilmente a la razón.

20. El conocimiento pertenece inmediatamente a la prudencia; pero la obra le pertenece mediante la virtud apetitiva. Y por eso también en la virtud apetitiva deben existir algunos hábitos que se llaman virtudes morales.

21. En todas las materias morales existe una sola razón de lo verdadero, pues en todas ellas hay una verdad contingente operable. Sin embargo, no hay en ellas una razón de bien, que es objeto de la virtud. Y por esta causa respecto de todas las materias morales hay un hábito cognoscitivo, pero no una sola virtud moral.

22. El medio se halla diversamente en las distintas materias. Y por eso la diversidad de materia en las virtudes morales causa la diversidad formal de acuerdo con la cual se distinguen específicamente las virtudes morales.

18. Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivae partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

19. Ad decimumnonum dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et praecipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam, quae tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem. Similiter etiam voluntas, ea quae in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitae, sed ratio deliberans aliquando praecipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

20. Ad vicesimum dicendum est, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

21. Ad vicesimumprimum dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri: in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile; non tamen in eis est una ratio boni, quod est obiectum virtutis. Et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur; et ideo diversitas materiae in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt.

23. Algunas virtudes morales especiales, y que tienen la razón de su existencia en una materia especial, se apropian lo que es común a toda virtud, y por lo que se denominan; porque lo que es común a todos en una materia especial encierra principalmente la dificultad y el mérito.

Es manifiesto que para cualquier virtud se requiere que su acto sea regulado de acuerdo con las circunstancias oportunas, por las cuales se sitúa en el punto medio, y que sea dirigido en orden al fin, o a cualquier otro elemento externo; y, en segundo lugar, que tenga consistencia.

Obrar constantemente es una de las condiciones de la virtud, como es claro por *III Ethic.* [189], porque perseverar firmemente encierra una dificultad y un mérito, especialmente en peligro de muerte, y por eso la virtud que se ocupa de esta materia, reclama para sí el nombre de *fortaleza.*

Contenerse, encierra una dificultad y un mérito, especialmente en las materias deleitables del tacto; por lo cual la virtud que actúa sobre esta materia, se llama *templanza.*

En el uso de los bienes exteriores se requiere, y se elogia, principalmente la rectitud, porque en los bienes de esta naturaleza los hombres se comunican entre sí. Y por esto, lo bueno de la virtud en ellos está en que, respecto de los mismos, el hombre se comporta directamente respecto de los demás de acuerdo con una cierta igualdad. Y por esto se denomina *justicia.*

Por consiguiente, los hombres a veces, cuando hablan de las virtudes, se sirven de los nombres de fortaleza, templanza y justicia, no en cuanto son virtudes especiales en una determinada materia, sino de acuerdo con las condiciones generales por las que se denominan. Y por este motivo se dice que la templanza debe ser fuerte, esto es, que debe tener firmeza. Y la fortaleza debe ser templada, es decir, debe guardar el modo, y la misma razón vale para los demás casos.

23. Ad vicesimumtertium dicendum, quod quaedam virtutes morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, praecipue difficultatem et laudem habet.

Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus eius sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur, et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius; et iterum quod habeat firmitatem.

Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III Ethic.; persistere autem firmiter praecipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis, et ideo virtus quae est circa hanc materiam, nomen sibi fortitudinis vindicat.

Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quae est circa hanc materiam, temperantia nominatur.

In usu autem rerum exteriorum praecipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum aequalitatem quamdam se habet ad alios; et ab hoc denominatur iustitia.

Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiae et iustitiae, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, id est modum servare, et eadem ratio est in aliis.

---

[189] Quizá se refiera a *Ethic.* 2 c.4 (BK 1105a32).

Sobre la *prudencia* es manifiesto que, de algún modo, es general, en cuanto tiene por materia todos los temas morales, y en cuanto que, de alguna manera, todas las virtudes morales participan de ella, como se ha demostrado en este artículo en la respuesta al decimosexto argumento; y por esta razón se dice que toda virtud moral debe ser prudente.

24. Una virtud se llama cardinal, como principal, porque sobre ella se asientan las demás virtudes como la puerta en el quicio.

Y por ser la puerta el medio por el que se entra en la casa, el título de virtud cardinal no compete a las virtudes teologales, que versan sobre el último fin, a partir del cual no hay un ingreso o un movimiento hacia algo más interior. Conviene, en cambio, a las virtudes teologales que se asienten sobre ellas las demás virtudes, como sobre algo inconmovible. Y por eso se llama fundamento a la fe, en 1 Cor 3,11: *Nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto*; áncora, a la esperanza, en Heb 6,19: *Como el alma el ancla,* etc.; raíz, a la caridad, en Ef 3,17: *Arraigados y cimentados en la caridad.*

Del mismo modo, tampoco las intelectuales se llaman cardinales, por que algunas de ellas perfeccionan en la vida contemplativa, a saber: la sabiduría, la ciencia y el entendimiento; pero la vida contemplativa es fin, por lo que no tiene oficio de puerta. Ahora bien, la vida activa, que perfecciona las morales, es como la puerta para la contemplativa.

Y el arte no tiene virtudes relacionadas con él para poder llamarse cardinal. En cambio, la prudencia, que orienta en la vida activa, se cuenta entre las virtudes cardinales.

25. En la parte racional hay dos fuerzas, a saber: la apetitiva, que se llama voluntad; y la aprehensiva, que se denomina razón. Por lo cual en la parte racional hay dos virtudes cardinales: la prudencia, en cuanto a la razón, la justicia en cuanto a la voluntad. En la concupiscible está la templanza, y en la irascible la fortaleza.

De prudentia vero manifestum est quod quodammodo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad 16 arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

24. Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur sicut ostium in cardine.

Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I Corinth. III: «fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est; spes ancora», Heb. VI: «sicut anima ancoram»... etc.; caritas radix, Ephes. III: «in caritate radicati et fundati».

Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiunt morales, est ut ostium ad contemplativam.

Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

25. Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duae virtutes, scilicet appetitiva, quae vocatur voluntas; et apprehensiva, quae vocatur ratio. Unde in parte rationali sunt duae virtutes cardinales: prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem. In concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

26. Es necesario que en cada materia haya una virtud cardinal acerca de lo que es más principal en tal materia. En cambio, las virtudes que se ocupan acerca de otras cosas que pertenecen a esa materia, se llaman secundarias o agregadas.

Como, en las pasiones del concupiscible, las más importantes son las concupiscencias y los deleites relacionados con el tacto, de ellos se ocupa la templanza; y por eso se pone la templanza como virtud cardinal en tal materia. La eutrapelia, en cambio, que versa sobre los deleites que se hallan en las diversiones, puede calificarse de secundaria o agregada.

Del mismo modo, entre las pasiones del irascible, lo principal es lo que pertenece a los temores y a la audacia sobre los peligros de muerte acerca de lo cual actúa la fortaleza; por lo que la fortaleza se coloca en el irascible como virtud cardinal. No se pone la mansedumbre, que se ocupa de la ira, aunque por ésta se denomine, porque es la última entre las pasiones del irascible; ni tampoco la magnanimidad y la humildad, que de algún modo se relacionan con la esperanza o la confianza de algo grande, pues la ira y la esperanza no mueven al hombre, como le mueve el temor de la muerte.

En las acciones que surgen respecto de las cosas exteriores que miran a los menesteres de la vida, lo primero y principal es que se dé a cada uno lo suyo, cosa que hace la justicia. Pues, omitido esto, ni la liberalidad ni la magnificencia tienen oportunidad, y por eso la justicia es virtud cardinal, y las demás son anexas.

También entre los actos de la razón lo principal es ordenar, o elegir, cosa que hace la prudencia. A esto, pues, se ordenan, ya la deliberativa en lo que dirige la eubulia, ya el juicio sobre lo aconsejado, en lo que orienta la synesis. Por eso la prudencia es cardinal; en cambio, las demás virtudes son anexas.

27. Las demás virtudes anexas o secundarias se fijan como partes de las cardinales, no integrales o subjetivas, porque tienen una materia

26. Ad vicesimumsextum dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principalius in materia illa. Virtutes autem quae sunt circa alia quae pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariae vel adiectae.

Sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiae et delectationes quae sunt secundum tactum, circa quas est temperantia; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quae est circa delectationes quae sunt in ludis, potest poni secundaria vel adiuncta.

Similiter inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras, licet ab ira denominetur, irascibilis propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis.

In actionibus autem quae sunt respectu exteriorum quae veniunt in usum vitae, primum et praecipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur: quod facit iustitia. Hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet, et ideo iustitia est cardinalis virtus, et aliae sunt adiunctae.

In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigit eubulia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigit synesis. Unde prudentia est cardinalis, aliae vero virtutes sunt adiunctae.

27. Ad vicesimumseptimum dicendum, quod aliae virtutes adiunctae vel secundariae ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subiectivae, cum habeant ma-

determinada y un acto propio. Pero se establecen como partes potenciales, en cuanto participan parcialmente y de manera deficiente del medio que, principal y más perfectamente, conviene a la virtud cardinal.

Artículo 13

¿Consiste la virtud en el medio?[190]

Argumentos por los que parece que no. 1. Como se dice en *I De Coelo*[191], la virtud es lo último de la potencia. Pero lo último no es el medio sino más bien el extremo. Luego la virtud no está en el medio sino en el extremo.

2. La virtud tiene razón de bien, pues es una cualidad buena, como dice Agustín. Pero el bien tiene razón de fin, que es lo último, y por tanto lo extremo. Luego la virtud está más en el extremo que en el medio.

3. El bien es contrario al mal; entre ellos no existe medio alguno que no sea ni bien ni mal, como se dice en *Postpraedicamenta*[192]. Luego el bien tiene razón de extremo. Y, de este modo, *la virtud, que hace bueno al que la tiene, y que hace también buena su obra*, como se dice en *II Ethic.*[193], no está en el medio sino en el extremo.

4. La virtud es un bien de la razón, pues es virtuoso lo que es conforme a la razón. Pero la razón en el hombre no se comporta como medio sino como supremo. Luego la razón de medio no pertenece a la virtud.

5. Toda virtud es *o* teologal, *o* intelectual, *o* moral, como es claro por lo dicho anteriormente (artículos 6-9 y 10).

teriam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, in quantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

Articulus tertiusdecimus

Decimotertio quaeritur utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non.

1. Quia, ut dicitur in I De coelo, virtus est ultimum potentiae. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Praeterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit. Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Praeterea, bonum est contrarium malo, inter quae nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in Postpraedicamentis. Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic., non est in medio sed in extremo.

4. Praeterea virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

5. Praeterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet. Sed virtus theologica non est in medio; quia Bernardus dicit quod

---

[190] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.64 a.1.2.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 qa.1.
[191] C.1 n.7.8 (BK 281a18); S. Th., *In De caelo* 1 lect.25.
[192] C.3 de oppositis (BK 11b21).
[193] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106a22-24).

Pero la virtud *teologal* no se sitúa en el medio, porque dice Bernardo[194] que el modo de la caridad es no tener modo. Y la caridad es la principal entre las demás virtudes teologales, y la raíz de las mismas.

Del mismo modo, tampoco a las virtudes *intelectuales* parece convenirles la razón de medio, porque el medio se encuentra entre los contrarios; pero las cosas, tal como están en el entendimiento, no son contrarias, ni se vicia el entendimiento por la presencia de un inteligible excelente, como se dice en *III De anima*[195].

Análogamente tampoco las virtudes *morales* parece que estén en el medio, porque algunas de ellas consisten en lo máximo, como acontece con la fortaleza respecto de los peligros máximos, que son los peligros de muerte; y con la magnanimidad acerca de lo grande en los honores; y con la magnificencia acerca de lo grande en los gastos; y con la piedad acerca de la máxima reverencia debida a los padres, a los que no podemos darles nada equivalente. Y asimismo sucede con la religión, que se ocupa de lo grande en el culto divino, al que no podemos servir suficientemente. Luego la virtud no consiste en el medio.

6. Si la perfección de la virtud consiste en el medio, es necesario que las virtudes más perfectas residan más en el medio. Ahora bien, la virginidad y la pobreza son virtudes más perfectas, porque son de consejo, que sólo recae en el bien mejor. Luego la virginidad y la pobreza consistirían en el medio, lo que parece ser falso; porque la virginidad, en materia venérea, se abstiene de todo lo venéreo, y de este modo se asienta en el extremo. Y de la misma manera, la pobreza en las posesiones, porque renuncia a todas. Luego no parece que la noción de virtud consista en el medio.

7. Boecio, en la *Arithmetica*[196], señala un *triple* medio, a saber: *aritmético,* como lo es el 6 entre el 4 y el 8, porque dista de ambos en

modus caritatis est non habere modum. Caritas autem praecipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu non sunt contrariae, nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III De anima. Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio: quia quaedam virtutes consistunt in maximo: sicut fortitudo est circa maxima pericula, quae sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quae debetur parentibus, quibus nihil aequivalens reddere possumus; et simile est de religione, quae circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

6. Praeterea, si perfectio virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio: quod videtur esse falsum; quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, et ita tenet extremum; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

7. Praeterea, Boetius in Arithmetica assignat triplex medium: scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque; et

[194] *De diligendo Deo* c.1.6: ML 182,974.983; San Bernardo, *Obras selectas* (BAC) 1374, 1386.

[195] C.4 (BK 429a10ss).

[196] L.2 c.42: ML 63,1147. Severino Boecio fue un filósofo cristiano que nació en Roma hacia 480 y murió en Pavía el año 526. Traductor y divulgador de Aristóteles. Por lo

la misma cantidad; *geométrico,* como lo es el 6 entre el 9 y el 4, porque dista de ambos extremos según la misma proporción, a saber la sesquiáltera (lo que contiene una cantidad, y su mitad más), aunque no según la misma cantidad; y *armónico,* o musical, como el 3 es el medio entre el 6 y el 2, porque la proporción que hay de un extremo al otro, a saber, del 6 al 2, es la misma que hay del 3 (que es la diferencia entre 6 y 3) al 1, que es la diferencia entre 2 y 3. Pero ninguno de estos medios se realiza en la virtud; porque no es necesario que el medio de la virtud se comporte igualmente respecto del extremo, ni según la cantidad, ni según la proporción tanto de los términos como de las diferencias. Luego la virtud no consiste en el medio.

8. *Pero hay que responder* que la virtud consiste en el medio de la razón, y no en un medio material, de que habla Boecio.—*Mas está en contra* que la virtud, según Agustín[197], se cuenta entre los bienes máximos, de los que nadie usa mal. Por consiguiente, si el bien de la virtud está en el medio, es necesario que el medio de la virtud tenga en grado máximo la razón de medio. Pero el medio de una cosa tiene de modo más perfecto la razón de medio que el medio de la razón. Luego el medio de la virtud es más medio de una cosa que medio de la razón.

9. La virtud moral se centra en las pasiones y en las operaciones del alma, que son indivisibles. Pero en lo indivisible no se pueden discernir el medio y los extremos. Luego la virtud no consiste en el medio.

10. Dice el Filósofo en *Topicorum*[198] que en los placeres es mejor hacer que haber hecho, o ejecutarse mejor que haber sido ejecutado. Pero hay una virtud que versa sobre los placeres, es a saber, la templan-

medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eamdem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eamdem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quae proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est differentia inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

8. Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit Boetius.—Sed contra, virtus, secundum Augustinum, computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

9. Praeterea, virtus moralis est circa passiones et operationes animae, quae sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

10. Praeterea, Philosophus dicit in lib. Topicorum, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quaerat quod melius est; semper tempe-

---

general, se le coloca entre los realistas moderados. Se conservan varias definiciones celebérrimas formuladas por él. Entre sus obras destacan: *De consolatione philosophiae, De hebdomadibus, De Trinitate,* que Santo Tomás comentó en un opúsculo *Super Boëtium De Trinitate.*

[197] *De lib. arbitr.* l.2 c.10: ML 32,1256; BAC III 360.

[198] L.6 c.8 (BK 146b10ss).

za. Luego buscando siempre la virtud lo que es mejor, la templanza siempre buscará ejecutar los placeres, que es retener lo extremo y no el medio. Luego la virtud moral no consiste en el medio.

11. Donde se puede encontrar más y menos, allí puede hallarse el medio. Pero en los vicios puede distinguirse más y menos, pues uno es más o menos lujurioso o glotón. Luego en la gula y en la lujuria, y en otros vicios, se puede encontrar el medio. Por consiguiente, si la razón de la virtud consiste en fijarse en el medio, parece que en los vicios puede encontrarse la virtud.

12. Si la virtud consiste en el medio, no lo será más que en medio de dos vicios. Pero esto no conviene a toda virtud moral, pues la justicia no se da entre dos vicios, sino que tiene un solo vicio opuesto: tomar más de lo que es suyo; esto es lo vicioso; pero quitarle a uno lo que es suyo se produce sin vicio propio. Luego la razón de virtud moral no radica en que se halle en el medio.

13. El medio dista igualmente de los extremos. Pero la virtud no dista igualmente de los extremos. El fuerte es más próximo al audaz que al tímido, y el liberal más próximo al pródigo que al avaro. Y lo mismo es claro en otros casos. Luego la virtud moral no consiste en el medio.

14. De un extremo a otro extremo no se pasa más que por el medio. Por consiguiente, si la virtud consiste en el medio, no habrá paso de un vicio al opuesto más que por medio de la virtud, lo cual es manifiestamente falso.

15. El medio y los extremos pertenecen al mismo género. Pero la fortaleza, la timidez y la audacia no pertenecen al mismo género, pues la fortaleza se enmarca en el género de la virtud, mientras que la timidez y la audacia se sitúan en el género del vicio. Luego la fortaleza no es el medio entre ellos. Y lo mismo puede objetarse a propósito de otras virtudes.

rantia quaeret voluptates fieri, quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

11. Praeterea, ubi est invenire magis et minus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

12. Praeterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; iustitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum: accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

13. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed virtus non aequaliter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Praeterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

15. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere: nam fortitudo est in genere virtutis; timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest obiici de aliis virtutibus.

16. Praeterea, in quantitatibus sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineae. Si ergo virtus consistit in medio, consistit

16. En las cantidades, así como son indivisibles los extremos, así también lo es el medio, pues el punto es tanto el medio como el término de línea. Por consiguiente, si la virtud consiste en el medio, consiste en algo indivisible. Y esto parece también por lo que dice el Filósofo en *II Ethic.* [199]: Es difícil ser virtuoso, como lo es apoderarse de la bandera o hallar el centro en el círculo. Luego si la virtud consiste en algo indivisible, parece que la virtud ni se aumenta ni se disminuye, lo que es manifiestamente falso.

17. En lo indivisible no hay diversidad alguna. Por consiguiente, si la virtud se encuentra en el medio como en algo indivisible, parece que en la virtud no hay diversidad alguna, de manera que lo que es virtuoso para uno, sea virtuoso para otro; lo cual es manifiestamente falso, pues una misma cosa se alaba en uno y se vitupera en otro.

18. Todo lo que, aunque sea en módica medida, se aleja de lo indivisible, por ejemplo del centro, está fuera de lo indivisible y fuera del centro. Por consiguiente, si la virtud está en el medio como en algo indivisible, parece que todo lo que, aunque sea módicamente, se aparta de aquello que es preciso hacer correctamente, está fuera de la virtud. Y, de esta manera, rarísima vez obra el hombre en conformidad con la virtud. Luego la virtud no consiste en el medio.

EN CONTRA, está que: Toda virtud, *o* es moral, *o* intelectual, *o* teologal. Pero la virtud *moral* consiste en el medio, pues tal virtud, según el Filósofo en *VII Ethic.* [200], es *un hábito electivo que consiste en el término medio.* Parece que también la virtud *intelectual* se halla en el medio, por lo que dice el Apóstol en Rom 12,3: *No os estiméis más de lo que conviene estimarse, sino estimaos moderadamente.* Del mismo modo, parece que también la virtud *teologal* consiste en el término medio, pues la fe camina intermedia entre dos herejías, como dice Boecio en el libro

in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in II Ethic., quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuatur; quod est manifeste falsum.

17. Praeterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas, ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum: nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

18. Praeterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

SED CONTRA, est quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum Philosophum in VII Ethic., est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod Apostolus dicit, Rom. XII: «Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem». Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas haereses, ut dicit Boetius in lib. De

[199] Podría referirse a *Ethic.* 2 c.5 (BK 1106b30ss).
[200] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1106b36-1107a2).

De duabus naturis[201]. La esperanza es también el término medio entre la presunción y la desesperación. Luego toda virtud consiste en el medio.

SOLUCIÓN. Hay que decir[202]: Las virtudes morales e intelectuales consisten en el término medio, aunque de distinto modo. Pero las virtudes teologales no consisten en el término medio, a no ser accidentalmente.

Para convencerse de ello hay que percatarse de que para todo lo que tiene regla o medida, el bien consiste en que se ajuste a su regla o medida. Por lo cual decimos que algo es bueno cuando no tiene ni más ni menos de lo que debe tener.

Pero hay que tener en cuenta que la materia de las virtudes morales son las pasiones y las operaciones humanas, así como las cosas factibles son la materia del arte. Por consiguiente, así como el bien en las cosas que se hacen por medio del arte, consiste en que las cosas artificiosas reciban la medida en conformidad con lo que exige el arte, que es la regla de las cosas artificiosas; así también en las pasiones y en las operaciones humanas el bien está en conseguir la formalidad de la razón, que es la medida y la regla de todas las pasiones y operaciones humanas,

duabus naturis; spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

RESPONDEO. Dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cuiuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere.

Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passio-

---

[201] C.7: ML 64,1352.

[202] Aristóteles había dedicado el capítulo 6 del libro segundo de su Ética a explicar que toda virtud consiste en un medio entre dos actitudes extremas, que la razón impone en el ejercicio de los actos moralmente buenos. Santo Tomás se había extendido en la explicación de ese capítulo al comentar la Ética (cf. *In Ethic.* 2 lect.6-11). Pero ya antes, en su Comentario a las Sentencias, había enunciado esta tesis: «todas las virtudes morales están constituidas en un medio dictado por la recta razón» *(In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 qa.1 sol.) Se trata, en consecuencia, de una doctrina firmemente establecida en su pensamiento. Aquí la explicación se alarga, pues el maestro quiere demostrar que no sólo las virtudes morales consisten en un medio de la razón, sino que ese medio se puede encontrar también en las virtudes intelectuales y, de una manera muy secundaria, también en las virtudes teologales. La idea de lo correcto moralmente como una forma de equilibrio y moderación deriva del pensamiento griego. El Estagirita explicó toda virtud como la elección de un término medio equidistante entre dos actitudes viciosas contrarias: «hábito electivo que consiste en un medio que determina la razón según juicio del prudente» *(Ethic.* 2 c.6: BK 1107a1). El término medio es un juicio de recta razón que escoge entre varias acciones posibles y contrarias y ambas incorrectas. No es sin embargo una mediocridad en el ejercicio de las virtudes, pues éstas deben tender a su perfección, ni es tampoco un punto ideal medio igual para todos, pues el término varía en referencia a las condiciones subjetivas de la potencia, por ejemplo, no es la misma la moderación en la comida que se le exige al enfermo y al gimnasta, como decía Aristóteles. Cf. más ampliamente lo tratado en este artículo en *Summa* 1-2 q.64 a.1-4, donde se declara que el bien de las virtudes morales «consistit in adaequatione ad mensuram rationis» (a.1).

pues porque el hombre es hombre por tener razón, es necesario que el bien del hombre consista en conformarse con la razón.

Porque, en las pasiones y en las operaciones humanas, el que alguien sobrepase la forma de la razón o falte a la misma, es malo. Por tanto, al ser el bien del hombre la virtud humana, es consiguiente que la virtud moral consista en el término medio entre el exceso y el defecto; de modo que el exceso, el defecto y el medio se tomen de acuerdo con la regla de la razón.

De las virtudes *intelectuales,* que se asientan en la misma razón, *unas* son prácticas, como la prudencia y el arte; *otras,* especulativas, como la sabiduría, la ciencia y el entendimiento. Y la materia de las virtudes prácticas son las pasiones y las operaciones humanas, o las mismas cosas hechas según el arte. En cambio, la materia de las virtudes especulativas son las propias cosas necesarias.

Pero la razón se comporta de manera distinta respecto de ambos grupos. Pues respecto de aquellas cosas que obra la razón, ésta se comporta como regla y medida, según ya se ha dicho. En cambio, respecto a las cosas que piensa, la razón se conduce como lo medido y regulado respecto a la regla y a la medida: El bien de nuestro entendimiento es la verdad, a la cual se adhiere nuestro entendimiento cuando se adecua al objeto.

Así, pues, como las virtudes morales consisten en el término medio determinado por la razón; así a la prudencia, que es una virtud intelectual práctica sobre temas morales, le pertenece el mismo medio en cuanto lo concreta en las acciones y en las pasiones. Y esto resulta manifiesto por la definición de virtud moral que, como se dice en *II Ethic.*[203], es un hábito electivo, que consiste en el término medio, como lo determinará el sabio. Por consiguiente, es uno mismo el término medio de la pruden-

num et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse.

Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.

Virtutum autem intellectualium, quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae.

Aliter autem se habet ratio ad utraque.

Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei.

Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae, ut in II Ethic. dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis;

[203] Véase la nota 200.

cia y de la virtud moral. Pero, en el caso de la prudencia, es como del que graba, mientras que en el caso de la virtud moral es como de lo grabado; como es una misma la rectitud del arte como rectificante, y de lo hecho por el arte como rectificado.

En las virtudes intelectuales especulativas el término medio será la misma verdad, que se considera en aquél conforme alcanza su medida. El cual no es término medio entre alguna contrariedad que provenga de parte del objeto, pues los contrarios, entre los que se toma el término medio de la virtud, no provienen de parte de la medida, sino de parte de lo medido, de acuerdo con lo que excede o falta para la medida, como resulta claro por lo dicho acerca de las virtudes morales. Por consiguiente, es necesario que los contrarios, entre los que se fija este término medio de las virtudes intelectuales, se tome por parte del mismo entendimiento.

Los contrarios del entendimiento son los opuestos según la afirmación y la negación, como es manifiesto en *II Periher.*[204]. Por consiguiente, entre las afirmaciones y las negaciones opuestas se fija el término medio de las virtudes intelectuales especulativas, que es la verdad. Como, por ejemplo, por ser verdad decir que existe lo que existe, y que no existe lo que no existe. Lo falso, en cambio, será lo conforme con un exceso, como decir que existe lo que no existe; pero conforme a un defecto, es decir, que no existe lo que existe.

Por consiguiente, si no existiese una contrariedad propia fuera de la contrariedad de las cosas, no podría establecerse en las virtudes intelectuales un medio y unos extremos. Pero es manifiesto que en la voluntad no se puede establecer una contrariedad propia, sino sólo de acuerdo con el orden a las cosas contrarias queridas; porque el entendimiento conoce una cosa conforme está en él mismo; en cambio, la voluntad se mueve hacia el objeto tal como es en sí. Por lo cual, si una virtud se encuentra en la voluntad de acuerdo con la comparación a su medida

sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati.

In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus.

Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II Periher. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum: ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est; falsum autem secundum excessum erit, ut dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est.

Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est.

---

[204] C.14 (BK 24b1ss, cf. también 16a10-11); S. Th., *In Periherm.* 2 lect.14.

y regla, tal virtud no consistirá en el término medio, pues no es posible asumir los extremos por parte de la medida, sino sólo por parte de lo medido, conforme excede o se disminuye respecto de la medida.

Las virtudes *teologales* se ordenan a su materia u objeto, que es Dios, por medio de la voluntad. Y lo que es manifiesto sobre la caridad y la esperanza, del mismo modo se dice acerca de la fe. Pues, aunque la fe se halle en el entendimiento, sin embargo se encuentra en él en cuanto es imperado por la voluntad, porque nadie cree sino queriendo. Por lo que, al ser Dios la regla y medida de la voluntad humana, es evidente que las virtudes teologales no consisten en el término medio, hablando con propiedad; aunque acontezca alguna vez que alguna de ellas se encuentre accidentalmente en el término medio, como luego se expondrá.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Se llama lo último de la potencia aquello a lo que la potencia se extiende finalmente, y esto es dificilísimo; porque es sumamente difícil hallar el término medio, mientras que es fácil apartarse de él. Y por eso mismo la virtud es lo último de la potencia, porque está en el medio.

2. El bien tiene razón de último por comparación al movimiento del apetito, no por comparación a la materia en la que un bien se constituye. Es necesario que éste se halle en el término medio de la materia para que ni exceda ni sea excedido por las debidas regla y medida.

3. La virtud en cuanto a la forma que logra de su medida, tiene razón de extremo. Y de esta manera se opone al mal como lo formado a lo informe, y como lo que puede medirse a lo que es inconmensurable. Pero conforme a la materia en la que tal medida se fija, así está la virtud en el término medio.

Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.

Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

1. Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiae dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum: quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo. Et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiae, quod est in medio.

2. Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur; quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

3. Ad tertium dicendum, quod virtus quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato. Sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

4. La razón aducida entiende lo supremo y lo medio, de acuerdo con el orden de las potencias del alma, no según la materia en la que se coloca el modo de la virtud como un medio.

5. En las virtudes teologales no hay un término medio, según se ha dicho; pero en las virtudes intelectuales hay un término medio, no entre la oposición de los objetos tal como están en el entendimiento, sino entre la oposición de la afirmación y la negación, como se ha dicho.

Pero en las virtudes morales es común a todas hallarse en el término medio. Incluso el que algunas alcancen lo máximo, pertenece en ellas a la razón de medio, en cuanto alcanzan lo máximo conforme a la regla de la razón; al modo en que el fuerte alcanza los máximos peligros de acuerdo con la razón, es decir, cuando debe, como debe y por la causa que debe.

Lo superfluo y lo minúsculo se entienden no según la cantidad de objeto, sino por comparación a la norma de la razón; como, por ejemplo, sería superfluo, si cuando no debe, o por lo que no debe, se arrojase a los peligros. En cambio, sería minúsculo si no se lanzase cuando y como debe.

6. La virginidad y la pobreza, aunque estén en el extremo del objeto, sin embargo se hallan en el término medio de la razón, porque el virgen se abstiene de todos los deleites sensuales por lo que debe y según lo que debe, puesto que lo hace por causa de Dios y gozosamente. En cambio, si se abstuviese por lo que no debiera, como por resultarle odioso en sí mismo o engendrar hijos o tener mujer, sería un vicio de indolencia. Pero abstenerse totalmente de los placeres sensuales por causa de un fin debido, es virtuoso; porque incluso los que se abstienen de vicio de esta clase, con el fin de entregarse a ejercicios bélicos para utilidad de la república, son alabados según la virtud política.

4. Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animae, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

5. Ad quintum dicendum, quod in virtutibus theologicis non est medium ut dictum est: sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est.

In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quaedam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet.

Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparationem ad regulam rationis; ut puta superfluum esset, si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

6. Ad sextum dicendum, quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis: quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet et secundum quod debet; quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum: quia etiam qui abstinent ab huiusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicae, secundum politicam virtutem laudantur.

7. Los medios señalados por Boecio, son medios objetivos. Y por ello no corresponden al término medio de la virtud, que se fija de acuerdo con la razón, a no ser, quizás, en la justicia, en la cual coinciden a la vez el medio objetivo y el medio de la razón, al que corresponden el medio matemático de la razón en los cambios, y el medio geométrico en las divisiones, como es claro por *V Ethic.*[205].

8. El medio pertenece a la virtud no en cuanto medio, sino en cuanto medio de la razón, porque la virtud es un bien del hombre, que consiste en ser conforme a la razón. Por lo cual no es necesario que aquello que más tiene de razón de medio pertenezca más a la virtud, sino que sea el medio de la razón.

9. Las pasiones y las operaciones del alma, de suyo, son indivisibles, pero son divisibles accidentalmente, en cuanto que en ellas se puede encontrar más y menos, de acuerdo con las diversas circunstancias. Y de esta manera la virtud ocupa en ellas el término medio.

10. En los placeres es mejor el realizarse que el haberse realizado, de manera que por *mejor* no se entienda la obra del bien honesto, que pertenece a la virtud, sino del bien deleitable, que corresponde al placer, pues el placer consiste en realizarse. Aquellas cosas cuyo ser consiste en ejecutarse, una vez que se han ejecutado ya no existen; por lo cual el bien del placer consiste más en ejecutarse que en haberse ejecutado.

11. A la virtud no le corresponde cualquier medio sino el medio de la razón; medio que no sucede que se halle en los vicios, porque, de acuerdo con la misma razón, no es necesario que en los vicios se encuentre la virtud.

12. La justicia no alcanza el medio en las cosas exteriores, en las que el hombre recibe para sí más de la cuenta por el desarreglo de su

7. Ad septimum dicendum, quod media illa quae Boëtius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in iustitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V Ethicorum.

8. Ad octavum dicendum, quod medium competit virtuti non in quantum medium, sed in quantum medium rationis: quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse. Unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

9. Ad nonum dicendum, quod passiones et operationes animae sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens, in quantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias; et sic virtus in eis medium tenet.

10. Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per melius non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem, sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

11. Ad undecimum dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis: quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

12. Ad duodecimum dicendum, quod iustitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis; unde vitiosum

[205] *Ethic.* 5 c.3-4.

voluntad; por lo cual resulta vicioso. Pero el que de sus bienes se le quite algo, esto está fuera de su bondad; por lo cual no incluye en él un desarreglo vicioso. Pero las pasiones del alma, de las que se ocupan otras virtudes, están en nosotros; por lo que la superfluidad y el menoscabo de las mismas redunda en un vicio para el hombre. Y por este motivo las otras virtudes morales se hallan entre dos vicios; no, en cambio, la justicia, que tiene el medio en su propia materia, cosa que de suyo pertenece a la virtud.

13. El medio de la virtud es el medio de la razón, y no el medio del objeto; y por esto no es necesario que sea equidistante de ambos extremos, sino según lo que pide la razón. De donde, en aquellas cosas en las que el bien de la razón consiste principalmente en refrenar las pasiones, la virtud es más próxima a lo restringido que a lo superfluo, como es evidente en la templanza y en la mansedumbre. Pero en aquellas cosas en que el bien está en inducir a lo que impele la pasión, la virtud es más semejante a lo superfluo, como es claro en la fortaleza.

14. Como dice el Filósofo en *V Phys.* [206], el medio es aquello en lo que, cambiando continuamente, cambia por primera vez, y en lo que cambia por última vez. Por lo cual sólo en el movimiento continuo se requiere que de un extremo a otro no se pase más que por el medio. Pero el movimiento que hay de vicio a vicio, no es un movimiento continuo, como tampoco lo son el movimiento de la voluntad o el del entendimiento, conforme se dirigen a objetos diversos. Por lo que no es necesario que de vicio a vicio se pase por medio de la virtud.

15. *La virtud*, aunque sea el medio en cuanto a la materia en la que se encuentra el medio, sin embargo, conforme a su forma, tal como se coloca en el género del bien, *es el extremo*, como dice el Filósofo en *II Ethic.* [207].

est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc praeter bonitatem eius est; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animae, circa quas sunt aliae virtutes, in nobis sunt; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliae virtutes morales sunt inter duo vitia; non autem iustitia, quae tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei; et ideo non oportet quod aequaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet. Unde in quibus bonum rationis praecipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine. In quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in V Physic., medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeatur nisi per medium.

Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa; unde non oportet quod de vitio in vitium transeatur per virtutem.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in II Ethicor.

---

[206] C.3 (BK 226b24ss); S. Th., *In Phys.* 5 lect.5.
[207] Aristóteles, *Ethic.* 2 c.6 (BK 1107a7).

16. Aunque el medio en que consiste la virtud sea de algún modo indivisible, la virtud, no obstante, puede intensificarse o aflojarse, conforme el hombre se disponga más o menos para alcanzar lo indivisible. Lo mismo que el arco se estira menos o más para hacer blanco en la señal indivisible.

17. El medio de la virtud no es el medio del objeto, sino de la razón, como se ha dicho. Y este medio consiste en la proporción o medida de las cosas y de las pasiones con relación al hombre. Medida que se diversifica de acuerdo con los distintos hombres, porque una cosa es mucho para uno y poco para otro. Y por eso, lo virtuoso no se mide de la misma manera en todos los hombres.

18. Por ser el medio de la virtud el medio de la razón, la indivisibilidad de este medio debe entenderse de acuerdo con la razón. Pero por lo indivisible según la razón se entiende lo que tiene una distancia imperceptible, y lo que no puede ocasionar error; así como todo cuerpo terreno se entiende con relación al lugar de un punto indivisible por comparación a todo el cosmos. Y por este motivo el medio de la virtud tiene alguna latitud.

Lo objetado en contra, debe entenderse en cuanto a la virtud moral y a la intelectual, pero no en cuanto a la teologal. Acontece que la fe se halle en medio de dos herejías, pero esto no sucede de suyo en cuanto es virtud. Y lo mismo hay que decir de la esperanza, que se halla entre dos extremos, no conforme se compara con su objeto, sino de acuerdo con la disposición del sujeto en orden a esperar lo divino.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem. Quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum caelum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Quod vero in contrarium obiicitur, concedendum et quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum haeresum, at non est per se in quantum est virtus. Et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

CUESTIÓN SOBRE LAS VIRTUDES CARDINALES

TRADUCCIÓN Y CITAS TEXTUALES DE

PEDRO ARENILLAS SANGRADOR

INTRODUCCIÓN Y NOTAS EXPLICATIVAS DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

INTRODUCCIÓN

La cuestión de las virtudes cardinales data, según los historiadores, del segundo magisterio de Santo Tomás en París. Es, por tanto, rigurosamente contemporánea de la elaboración de la parte moral de la Suma y también cercana a la Sentencia del libro de la Ética de Aristóteles, que aquí es profusamente usado.

La exposición de las virtudes cardinales se complementa con la cuestión sobre las virtudes en general. Más aún, la presente cuestión parece como una continuación de las virtudes en general y que sólo razones de tipo práctico académico motivó que fueran dos cuestiones distintas. Lo que aquí se disputa, en efecto, son nuevas propiedades de las virtudes en general: la conexión de las virtudes entre sí (artículo 2), la jerarquía entre las virtudes (artículo 3) y su permanencia en la otra vida (artículo 4). En la Suma de Teología, más cuidadosa del orden y la sistematización, la materia del artículo primero va a continuación de las diferencias específicas de virtudes[1], mientras que la conexión de las virtudes, su jerarquía y su permanencia en la patria eterna van a continuación de la propiedad del medio virtuoso de toda virtud[2]. El primer artículo es la enumeración de las virtudes, su sujeto y su distinción específica. Parece, pues, una continuación de las propiedades de la virtud que se tratan en la cuestión sobre las virtudes en general, su distinción específica y buscar un medio virtuoso entre dos extremos.

El título de virtudes cardinales con que siempre ha sido editada esta cuestión obedece a que su primer artículo fija el número de éstas, pero podía llevar el título de las virtudes en general. Es sólo la materia del artículo primero la que justifica el título, como ocurre con el título de las cuestiones disputadas sobre la verdad y sobre el mal que son la materia sólo de la primera cuestión.

Las cuestiones referentes a las virtudes cardinales son temas de índole predominantemente racional y elaboradas por el pensamiento griego antiguo, por lo cual el lector pudiera esperar que se le ofrecerá aquí un tratado prevalentemente filosófico de ética. Pero sucede que el tema de las virtudes cardinales había sido asumido ya por la religión judía y cristiana. En Sab 8,7 y en su redacción griega de los Setenta, ya se citan explícitamente tales virtudes con sus nombres griegos. Más explícitamente se habían incorporado tales virtudes a la moral cristiana por los Santos Padres, sobre todo en la Moral de San Gregorio. No debe, en consecuencia, extrañar que aquí Santo Tomás sitúe sus enseñanzas en un plano mixto del pensamiento pagano y del cristiano que puede extrañar a nuestras ideas, pero que es coherente con su concepción de lo que es la teología. El re-

[1] Cf. *Summa* 1-2 q.61.
[2] Cf. *Summa* 1-2 q.65-67.

sultado será una nueva moral con la osamenta del estudio de las virtudes cardinales, que se hará efectiva en la segunda parte de la Suma de Teología. Pero como el argumento y los razonamientos son todos de tipo filosófico y en continuidad con la ética aristotélica, no extrañará que hoy ofrezcamos al lector esta cuestión dentro de la sección de cuestiones filosóficas, pues hoy clasificamos estos temas como de ética filosófica.

Para una óptima comprensión de esta cuestión disputada nos permitimos recordar al lector las siguientes anotaciones: primero, una síntesis de lo que aquí se expone; segundo, las fuentes de las elucubraciones del maestro en su disputa acerca de las virtudes cardinales; y, tercero, la ubicación de estas enseñanzas en el desarrollo del pensamiento y las obras de su autor.

1. Síntesis del contenido de la cuestión

La teología cristiana hacía tiempo que había integrado en sus enseñanzas las condiciones de la virtud cardinal, que son de origen pagano. Platón había hecho una síntesis de tales virtudes integrándolas en su explicación del alma con cuatro facultades perfectibles. Pero a los escolásticos llegó esta doctrina a través de los estoicos, como Cicerón, Séneca y Macrobio. La escolástica teológica no tuvo dudas en aceptar tales ideas, pues venían avaladas por San Ambrosio, el primero que las designó con el nombre de cardinales, San Agustín y San Gregorio Magno. Las Sentencias de Pedro Lombardo dedican un capítulo para explicar las cuatro virtudes «quae principales vel cardinales vocantur»[3]. Y en ese apartado los primeros escolásticos se referían a las virtudes morales infusas, todas las cuales se explicaban en correlación con estas cuatro principales. Existía, pues, una vaga idea de que tales virtudes no se identificaban ni con las virtudes teologales ni con las virtudes políticas o adquiridas, de que habían hablado los filósofos antiguos[4].

Si bien el proyecto de reducir toda la moral cristiana a cuatro virtudes principales estaba ya definido en esta época, quedaban muchas cosas para esclarecer, como era el definir su principalidad, la potencia que perfeccionan (San Agustín sólo conocía tres potencias del alma, pero las virtudes son cuatro), la interdependencia que pueda existir entre las cuatro y su crecimiento en cuanto virtudes. A estos temas se aplicará Santo Tomás, pero sus enseñanzas no deben desligarse de quienes inmediatamente le precedieron en esta empresa intelectual, como Felipe el Canciller y San Alberto Magno. Él se encontraba con una cuestión espinosa en las explicaciones de los teólogos, a saber, si las virtudes cardinales expresan unas condiciones comunes e imprescindibles de toda virtud o si, al contrario, se trata de virtudes específicamente distintas entre sí y sobre las que graviten todas las demás. La preferencia de Santo Tomás estará en la segunda opinión y ampliando la línea abierta por su

---

[3] *Liber Sent.* III d.33 c.1.

[4] Cf. O. LOTTIN, «Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250»; y «Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIIIe siècle», en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, III, 2.ª parte, 1 (Lovaina-Gembloux 1949) 153ss y 459ss.

maestro San Alberto. También le seguirá en la defensa de unas virtudes morales infusas distintas de sus homónimas adquiridas.

Lo primero que se propone establecer el maestro de Aquino en la cuestión es el concepto de virtud cardinal. Y lo hace desde el concepto de lo que es una vida propiamente moral humana, que no es ni lo más sublime que tiene la persona y que le es común con las criaturas espirituales, ni lo que le es común con los animales. Para una vida moral virtuosa se requieren en el sujeto: un conocimiento que dirige la acción, la elección de un fin extrínseco recto, la firmeza en el bien elegido y la moderación del medio virtuoso. Cada una de estas condiciones se verifica sobremanera en un género de materias morales: el conocimiento dirigente en la prudencia, por ser preceptiva de lo correcto; la rectitud respecto a algo externo en la justicia, por ser siempre una exigencia impuesta por otro; la moderación o contención de impulsos en la templanza por ser morigeración de las concupiscencias; y la firmeza y resistencia en la fortaleza por ser dominio en las pasiones del temor. Esta explicación se razona desde la doctrina aristotélica de la virtud en la Ética a Nicómaco. Pero muy sucintamente se añade una toma de postura en un tema nunca hasta entonces esclarecido, que es la potencia que perfeccionan las virtudes cardinales y por la que les viene su diferencia. Y aquí se sostiene sin ambages que las cuatro potencias que corresponden a las virtudes cardinales son: la razón, la voluntad, el concupiscible y el irascible. Existe un acoplamiento entre las potencias que concurren en los actos libres humanos y las virtudes principales de esa vida moral. Esta doctrina ya había sido sustancialmente defendida en el Comentario a las Sentencias[5], pero aquí gana en precisión y brevedad.

Una función importante de las virtudes cardinales es dar unidad y homogeneidad a la vida moral en cada sujeto. Y esto es posible a través de la conexión que guardan las virtudes cardinales entre sí y el resto de las virtudes secundarias. Sin merma alguna de lo específico de cada virtud y del grado en que cada sujeto esté dispuesto a ellas, existen dos virtudes estelares que ejercen un indiscutible influjo en las demás, que son la prudencia entre las virtudes morales y la caridad entre las teologales. En virtud de esa dirección toda la vida moral del individuo tiene una cierta homogeneidad y puede hablarse de un individuo más o menos virtuoso[6]. En el bien humano la prudencia centra la constelación virtuosa de modo que «no cabe virtud moral si no hay prudencia y no hay prudencia si falta alguna virtud moral» (a.2), y la caridad, a su vez, mueve toda la vida moral pues «no hay virtud propiamente tal sin la caridad y con la caridad advienen todas las demás virtudes» (ibid.). También esta doctrina había sido presentada y defendida en términos casi idénticos en el Comentario a las Sentencias[7], pero aquí se ofrece un razonamiento más riguroso.

El modo y la forma de permanencia de las virtudes morales en la vida futura necesitaba una explicación, como aquí hace el Maestro en el

---

[5] Cf. *In Sent.* 3 d.33 q.2.

[6] Cf. F. Utz, OP, *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae* (Vechta 1937).

[7] Cf. *In Sent.* d.36.

artículo 4. Es un tema propiamente teológico en el que no cabe el recurso a las autoridades de Aristóteles, pero la explicación que se dé será armonizable con el concepto previamente establecido de lo que es una virtud moral, en lo que sí cabe el recurso a la ética racional.

2. Las fuentes de la explicación

Aunque el concepto de virtudes principales viene de la antigüedad clásica, Santo Tomás aborda su explicación cual si se tratara de un tema teológico, pues había sido incorporado ya en la misma revelación veterotestamentaria, como sucede en el libro de la Sabiduría al que aquí se acude reiteradamente. Pero, sobre todo, en las autoridades de los Santos Padres se detecta ya una asimilación espontánea de estas doctrinas. San Ambrosio es el autor de una primera sistematización de las virtudes cardinales en su obra tan socorrida en el siglo XIII *De officiis ministrorum*, que es el primer manual de moral cristiana. Y, junto a él, la moral de San Gregorio Magno y sin olvidar, como siempre, la prevalente autoridad de San Agustín. Por consiguiente, esta cuestión se organiza cual un tratado de teología moral, a pesar de que la investigación de la vida virtuosa fuera anterior en el tiempo. La originalidad de Santo Tomás no está, por consiguiente, en el temario de las virtudes cardinales, sino en el esclarecimiento de determinados puntos oscuros de aquellas explicaciones teológicas que llegaron hasta él. Y tales son, entre otras, lo referente al sujeto de las virtudes y al demostrar con rigor la especificidad de cada virtud cardinal, sobre todo en lo referente a la conexión que establece entre ellas la prudencia que les confiere a todas la racionalidad requerida por el bien humano. Es precisamente en estas explicaciones y razonamientos del maestro donde el lector advierte el continuo recurso al pensamiento de Aristóteles, pues fue la ética aristotélica el lugar principal de donde se toman sus razonamientos. En una palabra, se apuntan unas tesis de teología moral de las virtudes cardinales con un razonamiento y armazón específicamente filosóficos.

3. Aporte de esta cuestión al conjunto del pensamiento moral de Santo Tomás

La cuestión sobre las virtudes cardinales es una obra de madurez y ofrece un pensamiento ya personalizado y una opinión magistral sobre cuestiones poco clarificadas en sus contemporáneos de las facultades de Artes y de Teología de París. Representa, incluso, una postura más elaborada que la ofrecida por su maestro Alberto en torno a los temas de la ética. Esta cuestión debe ser leída y estudiada en parangón con lo que expone la Suma de Teología en el tratado de las virtudes cardinales en general. La confrontación entre los dos textos revela inmediatamente el diverso género de ambos tratados, pues, mientras la cuestión disputada es un trabajo académico, de rigor y muy desarrollado en la exposición de opiniones y argumentos, el tratado de la Suma, en cambio, brilla por su concisión y fácil comprensión. No hay que olvidar que el tratado de la

Suma se inscribe en un manual de síntesis de toda la teología, donde cada tema tiene su lugar apropiado, mientras que la cuestión disputada ha de ser una profundización en un tema monográfico y al amparo de los temas debatidos en la universidad.

Las tesis aquí defendidas son muy similares a las que había adelantado en el Comentario a las Sentencias, pero la exposición es muy personal y, excepto las autoridades citadas, nada recuerda el comentario de su juventud. En cambio, respecto a lo que propone en la Suma se aprecia alguna diferencia doctrinal. Es el caso, por ejemplo, del modo como se explica la función de la prudencia respecto a las demás virtudes morales, que aquí se describe como forma ejemplar de las virtudes, pero en la Suma se hace a modo de causa eficiente de las mismas[8]. Y lo mismo en el modo como se explican los actos que corresponden a las virtudes morales en la vida eterna, que en esta cuestión disputada se presentan como «actos de especie diferente, aunque la virtud sea la misma» (a.4), pero en la Suma de Teología se dirá que la virtud será materialmente distinta, pues sus actos no serán los mismos y sólo se dirá idéntica en lo formal de la rectitud que impone la razón[9]. Estas diferencias de matiz en el razonamiento hacen que algunos propongan que la redacción de esta cuestión es anterior al paralelo de la Suma de Teología[10]. Por nuestra parte, pensamos que el mayor argumento para la anterioridad temporal de la cuestión disputada es el mayor desarrollo de la exposición en la Suma y su mayor explicitación, lo contrario de lo que sucede con otras cuestiones. En la Suma las virtudes cardinales son explayadas en las cuestiones 61, 65, 66 y 67, mientras la cuestión disputada sintetiza la misma materia en cuatro artículos.

La cuestión disputada sobre las virtudes cardinales da la impresión de ser la síntesis justificatoria de la extensa exposición de la moral especial del maestro de Aquino. En efecto, aquí se demuestra que existe una conexión de toda la virtud moral en las cuatro cardinales y que todo el tramado virtuoso de la persona humana está como contenido en estas cuatro y es reductible a ellas. Así es el esquema del desarrollo de la moral especial en la Suma de Teología.

Por otra parte, hay que aceptar que esta cuestión disputada pone sobre el tapete una serie de temas controvertidos de teología moral sobre la vida virtuosa que seguirán siendo durante mucho tiempo, posiblemente hasta nuestros días, cuestiones eje del discurso ético.

4. Características de la edición presente

La edición que reproducimos del texto original es la edición manual de la casa de Marietti, pues nos parece la más correcta de las existentes, hasta que poseamos la edición crítica Leonina. Pero hemos contrastado

---

[8] Cf. THOMAS GRAF, OSB, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*. Pars prima, II (Herder, Roma 1935) 117.

[9] Cf. *Summa* 1-2 q.67 a.1.

[10] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. V: *Tratado de los hábitos y las virtudes*. Versión, introducciones y apéndices de Teófilo Urdánoz (BAC, 1954) 436 n.9.

las citas del texto y ofrecido referencias a textos clásicos asequibles al lector actual, como es el caso de las obras de los Santos Padres en la Biblioteca de Autores Cristianos. También hemos añadido notas explicativas de textos difíciles o de argumentos que necesitan ser mostrados en su contexto original. Esperamos así acercar lo más posible a una lectura provechosa de la obra de Santo Tomás. La traducción procura reflejar con exactitud todos los matices de la doctrina, atendiendo más a no perder la precisión de las ideas que a la belleza literaria, pues se trata de una obra universitaria y no de un texto literario.

LAS VIRTUDES CARDINALES

La cuestión a tratar versa sobre las virtudes cardinales. Y tratamos de averiguar cuatro cosas:

Primero: Si la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza son virtudes cardinales.

Segundo: Si son virtudes unidas, de modo que el que tiene una, las posee todas.

Tercero: Si en el hombre son iguales todas las virtudes.

Cuarto: Si las virtudes cardinales permanecen en el cielo.

ARTÍCULO 1

¿Son éstas las cuatro virtudes cardinales, a saber: la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza?[1]

ARGUMENTOS por los que parece que no. 1. Las cosas que se distinguen mutuamente no deben enumerarse recíprocamente, porque *la distinción es causa de pluralidad*, como dice el Damasceno[2]. Pero las virtudes antedichas no se distinguen mutuamente, pues dice Gregorio en *XXII Moral.*[3]: *No es verdadera prudencia la que no es justa, templada y fuerte; ni es perfecta templanza la que no es fuerte, justa y prudente; ni es robusta la fortaleza que no es prudente, templada y justa; ni es verdadera justicia la que no es prudente, fuerte y templada.* Luego estas cuatro no deben llamarse virtudes cardinales.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

Quaestio est de virtutibus cardinalibus. Et primo enim quaeritur, utrum prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales.

Secundo utrum virtutes sint connexae, ut qui habet unam habeat omnes.

Tertio utrum omnes virtutes in homine sint aequales.

Quarto utrum virtutes cardinales maneant in patria.

ARTICULUS PRIMUS

Et primo quaeritur utrum istae sint quatuor virtutes cardinales, scilicet iustitia, prudentia, fortitudo et temperantia.

Et videtur quod non. 1. Ea enim quae non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus. Sed praedictae virtutes non distinguuntur ad invicem; dicit enim Gregorius in XXII Moral.: «Prudentia vera non est, quae iusta et temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; neque fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est». Ergo non debent dici hae quatuor virtutes cardinales.

---

[1] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.61 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 qa.3; *In Ethic.* 2 lect.8.

[2] *De fide orth.* l.2 c.23: MG 94,950.

[3] *Moralia in Job* l.22 c.1: ML 76,212.

2. Las virtudes parece que se llaman cardinales porque son más principales que las otras; por lo cual algunos, a veces, a las cardinales las llaman principales, como es manifiesto por Gregorio en *XXII Moral.*[4]. Pero siendo más principal el fin que las cosas que se ordenan al mismo, parece que las más principales son las virtudes teologales, que tienen por objeto el último fin, que las virtudes antedichas, al versar éstas sobre las cosas que son para el fin. Luego las cuatro virtudes antedichas no deben llamarse cardinales.

3. Las cosas que pertenecen a géneros diversos no deben coordinarse. Pero la prudencia se pone en el género de las virtudes intelectuales, como es manifiesto por *VI Ethic.*[5]; en cambio, las otras tres son virtudes morales. Luego las cuatro virtudes predichas se llaman cardinales incorrectamente.

4. Entre las virtudes intelectuales la sabiduría es más importante que la prudencia, como lo prueba el Filósofo en *VI Ethic.*[6]; porque la sabiduría se ocupa de las cosas divinas, mientras que la prudencia trata de las humanas. Si, pues, debió colocarse alguna virtud entre las cardinales, mejor debió ponerse la sabiduría como más importante.

5. Las demás virtudes deben reducirse a las cardinales. Pero el Filósofo, en *II Ethic.*[7], comparte algunas otras virtudes con la fortaleza y la templanza, por ejemplo, la liberalidad, la magnanimidad y otras por el estilo, que, de esta manera, no se reducen a aquéllas. Luego las virtudes antedichas no son cardinales.

6. Lo que no es virtud no debe ponerse entre las virtudes cardinales. Pero parece que la templanza no es virtud. No se tiene cuando se

2. Praeterea, virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores; inde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium, XXII Moralium. Sed cum finis principalior sit his quae sunt ad finem; principaliores esse videntur virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, quam praedictae virtutes, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo non debent dici praedictae quatuor virtutes cardinales.

3. Praeterea, ea quae sunt diversorum generum, non debent poni in una coordinatione. Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in VI Ethic.: aliae vero tres sunt virtutes morales. Ergo inconvenienter ponuntur praedictae quatuor virtutes cardinales.

4. Praeterea, inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut Philosophus probat in VI Ethic.; quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

5. Praeterea, ad virtutes cardinales aliae debent reduci. Sed Philosophus in II Ethic. condividit quasdam alias virtutes fortitudini et temperantiae; scilicet liberalitatem et magnanimitatem et huiusmodi, quae sic non reducuntur. Non ergo praedictae virtutes sunt cardinales.

6. Praeterea, illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus. Non enim habetur aliis virtutibus habitis; ut

---

[4] Ibid., c.1: ML 76,212.

[5] *Ethic.* 6 c.5 (BK 1140b1-4); ibid., c.4. [N.B. Las referencias a citas de Aristóteles indican: libro y capítulo de la edición Firmin-Didot y, entre paréntesis, la página, columna y línea de la edición Bekker, si es cita literal.]

[6] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.6 y 6 c.10 (BK 1145a6-11). Cf. S. TH., *In Ethic.* 6 lect.6 n.1181.

[7] *Ethic.* 2 c.7.

poseen las demás virtudes, como es manifiesto por Pablo, que poseía todas las demás virtudes y, sin embargo, no tenía la templanza, pues todavía habitaba en sus miembros la concupiscencia, según Rom 7,23: *Advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón.* Mas el templado se distingue del continente en esto: El templado no tiene concupiscencias depravadas; en cambio, el continente las tiene pero no las sigue, como es claro por el Filósofo en *VII Ethic.*[8]. Luego las cuatro virtudes cardinales antedichas están incorrectamente enumeradas.

7. Así como el hombre, por medio de la virtud, se ordena a sí mismo, así también se ordena al prójimo. Pero son dos las virtudes por las que el hombre se ordena a sí mismo, a saber: la fortaleza y la templanza. Luego también deben fijarse dos virtudes mediante las cuales uno se ordena al prójimo; y no solamente la justicia.

8. Dice Agustín en *De moribus Eccles.*[9] que *la virtud es el orden del amor.* Pero el amor de la gracia se contiene en dos preceptos, a saber, el amor de Dios y el amor al prójimo. Luego no debe haber más que dos virtudes cardinales.

9. La diversidad de la materia fijada de acuerdo con la extensión sólo da lugar a la diversidad numérica; en cambio, la diversidad de la materia establecida según las diversas acepciones de la forma, origina la diferencia según el género, por lo que lo corruptible y lo incorruptible se distinguen por el género, como se dice en *X Metaphys.*[10]. Pero las virtudes antedichas se distinguen según la diversidad de la materia, que tiene una motivación distinta para recibir la forma. Pues la modalidad de la razón acerca de la materia de la templanza se establece de acuerdo con

patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, et tamen temperantiam non habebat: inerat enim adhuc in membris eius concupiscentia, secundum illud Rom., 7: «video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae». Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas; continens autem habet, sed non sequitur eas; ut patet per Philosophum in VII Ethic. Ergo inconvenienter enumerantur praedictae quatuor cardinales virtutes.

7. Praeterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita et ad proximum. Sed duae virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum; scilicet fortitudo et temperantia. Ergo etiam duae virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum; et non solum iustitia.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. De moribus eccles., quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiae comprehenditur sub duobus praeceptis; scilicet dilectionis Dei et proximi. Ergo non debent esse nisi duae virtutes cardinales.

9. Praeterea, diversitas materiae quae est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiae quae est secundum diversas acceptiones formae, facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dicitur X Metaph. Sed praedictae virtutes differunt secundum diversitatem materiae habentis rationem diversam recipiendi formam. Nam modus rationis circa materiam temperantiae ponitur secundum refrenatio-

---

[8] *Ethic.* 7 c.9 (BK 1152a1-3).

[9] L.1 c.15 n.25: ML 32,1322; BAC IV 293. Cf. *De civitate Dei* l.15 c.22: ML 41,467; BAC XVII 175. Aquí se encuentra la definición exacta y más literal citada por Santo Tomás, pues en este pasaje se lee: «Me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: La virtud es el orden del amor».

[10] Cf. l.10 c.1 (BK 1059b30).

el freno de las pasiones; en cambio, acerca de la materia de la fortaleza se fija de acuerdo con un esfuerzo hacia aquello de lo que aparta la pasión. Luego las virtudes antedichas se distinguen por el género. En consecuencia, no deben unirse en la sola ordenación de las virtudes cardinales.

10. La noción de virtud moral se toma por su acuerdo con la razón, como es manifiesto por el Filósofo en *II Ethic.*[11], el cual define la virtud diciendo que es *lo conforme con la recta razón*. Pero la recta razón es una regla regulada por la primera regla, que es Dios; de la cual recibe también la capacidad de regular. Por consiguiente, las virtudes morales obtienen la razón de virtud principalmente porque alcanzan la primera regla, es decir, Dios. Pero las virtudes teologales, que se ocupan de Dios, no se llaman cardinales. Luego tampoco las virtudes morales deben llamarse cardinales.

11. La parte principal del alma es la razón. Pero *la templanza y la fortaleza* no se asientan en la razón sino que *pertenecen a las partes irracionales*, como dice el Filósofo en *III Ethic.*[12]. Luego no deben ponerse entre las virtudes cardinales.

12. Es más laudable dar de lo propio que devolver o no robar lo ajeno. Pero lo primero corresponde a la liberalidad, lo segundo a la justicia. Luego la liberalidad debe designarse como virtud cardinal con mayor razón que la justicia.

13. Parece que a la virtud cardinal le pertenece especialmente ser apoyo de las demás. Pero esto compete a la humildad, pues dice Gregorio[13] que *el que reúne las demás virtudes sin la humildad, es como si lanzase polvo al viento*. Luego la humildad debió colocarse entre las virtudes cardinales.

nem passionum; circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo praedictae virtutes differunt genere; non ergo debent coniungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

10. Praeterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophum in II Ethic., qui definit virtutem per hoc, «quod est secundum rationem rectam». Sed ratio recta est regula regulata a prima regula quae est Deus; a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales praecipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicae, quae sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

11. Praeterea, principalis pars animae est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III Ethic. Ergo non debent poni virtutes cardinales.

12. Praeterea, laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad iustitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam iustitia.

13. Praeterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed huiusmodi est humilitas; dicit enim Gregorius, quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

---

[11] *Ethic.* 2 c.6 (BK 1107a1).
[12] *Ethic.* 3 c.10 (BK 1117b23); cf. S. Th., *In Ethic.* 3 lect.19 n.595.
[13] *Homil. 7 in Evangelium Matt.* l.1: ML 76,1103; *Obras de San Gregorio* (BAC) 563.

14. La virtud es una perfección, como es manifiesto por el Filósofo en *VII Phys.*[14]. Pero como se dice en Sant 1,4: *La paciencia ha de ir acompañada de obras perfectas.* Luego la paciencia, como perfección, debió ponerse entre las virtudes cardinales.

15. Dice el Filósofo en *IV Ethic.*[15] que *la magnanimidad ejecuta lo magno* en las virtudes, y es como el ornato de las demás virtudes. Pero esto parece competir sobre todo a la excelencia de la virtud. Por consiguiente, parece que la magnanimidad es una virtud cardinal. Luego las cuatro virtudes cardinales antedichas están enumeradas inadecuadamente.

EN CONTRA, está lo que dice Ambrosio[16] sobre Lc 6,20: *Bienaventurados los pobres: Sabemos que las cuatro virtudes cardinales son: La templanza, la justicia, la prudencia y la fortaleza.*

SOLUCIÓN. Hay que decir[17]: Cardinal viene de quicio, sobre el que gira la puerta, según aquellas palabras de Prov 26,14: *Como gira la puerta en su quicio, así el perezoso en su lecho.* Por lo cual, se llaman virtudes cardinales aquellas en que se apoya la vida humana, mediante la cual se entra por la puerta; y vida humana es la proporcionada al hombre.

14. Praeterea, virtus est perfectio quaedam, ut patet per Philosophum in VI Phys. Sed, sicut dicitur Iac., I, «patientia perfectum opus habet». Ergo patientia tamquam perfectio, poni debuit inter virtutes cardinales.

15. Praeterea, Philosophus dicit in IV Ethic., quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, et est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur praedictae quatuor virtutes cardinales.

SED CONTRA, est quod Ambrosius dicit super illud Lucae, cap. VI: «Beati pauperes spiritu»: «scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem».

RESPONSIO. Dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb., XXVI: «Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo». Unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam in ostium introitur; vita autem humana est quae est homini proportionata.

---

[14] *Phys.* 7 c.3 (BK 246b15); cf. S. TH., *In Phys.* l.7 lect.6.

[15] *Ethic.* 4 c.3 (BK 1123a34).

[16] *Super Luc.* l.5 c.6 n.49: ML 15,1734. El autor parte de la autoridad de San Ambrosio, quien, al parecer, fue el primero en denominar a estas virtudes como 'cardinales' (cf. *In Lucam* l.5 n.49: ML 15,17; *De sacramentis* l.3 c.2: ML 16,453; *De officiis* l.1 c.27: ML 15,65), si bien estas virtudes son conocidas como virtudes generales por San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno, quienes a su vez las tomaron de Cicerón. En el Comentario a la Ética de Aristóteles cita también a Séneca y Cicerón. La cita de San Ambrosio le sirve para construir su argumentación partiendo de la etimología de cardinal, pues su función es similar a la del *cardo ostii.*

[17] La exposición magistral de la cuestión es una construcción doctrinal modélica. Partiendo de la etimología de cardinal, muestra que la vida moral humana se fundamenta *(vertitur et fundatur)* en unas virtudes principales que dan consistencia a todas las demás. Y éstas son un conocimiento que dirige todo acto virtuoso (prudencia), una rectitud en las relaciones humanas con los demás (justicia), el dominio de las pasiones de ira (fortaleza) y la moderación de las pasiones del concupiscible (templanza). Aunque las cuatro virtudes cardinales ya fueran conocidas desde muy antiguo, la disquisición ahora del maestro de Aquino consiste en justificar su principalidad y en dar con la potencia que perfeccionan: el entendimiento práctico, la voluntad y el apetito irascible y concupiscible.

A este respecto en el hombre se encuentra, en primer lugar, la naturaleza sensitiva, en la que coincide con los animales; la razón práctica que es propia del hombre, de acuerdo con su naturaleza; el entendimiento especulativo, que no se encuentra de modo perfecto en el hombre como lo está en los ángeles, sino en conformidad con cierta participación del alma. Por eso la vida contemplativa no es propiamente humana sino sobrehumana; en cambio, la vida voluptuosa, que se apega a los bienes sensibles, no es humana sino bestial. Por consiguiente la vida propiamente humana es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales; y por eso se llama con toda propiedad virtudes cardinales a aquellas en las que, de alguna manera, se desarrolla y se funda la vida moral, como en unos principios de tal vida; por lo cual también las virtudes de esta naturaleza se llaman principales.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la naturaleza del acto virtuoso incluye cuatro condiciones:

Primera: Que la substancia del mismo acto esté modificada en sí misma; y por eso el acto se llama bueno, como centrándose en la debida materia, o como revestido de las debidas circunstancias. Segunda: Que el acto se comporte de la manera debida respecto del sujeto, por lo cual se adhiere firmemente a éste. Tercera: Que el acto sea correctamente proporcionado a algo extrínseco como a fin. Y estas tres condiciones provienen de parte de aquello que es dirigido por la razón. Cuarta: Que provenga de parte de la misma razón dirigente, es decir, que exista el conocimiento. Y estas cuatro condiciones las recuerda el Filósofo en *II Ethic.*[18], donde dice que no es suficiente para la virtud el que algunas cosas sean justa y templadamente comparadas, lo que pertenece a la modificación del acto.

Se requieren, en cambio, otras tres condiciones por parte del que obra.

In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium: et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae; propter quod et huiusmodi virtutes principales dicuntur.

Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt.

Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inhaereat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et haec quidem tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et haec quatuor Philosophus tangit in II Ethic., ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iuste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus.

Sed alia tria requiruntur ex parte operantis.

[18] *Ethic.* 2 c.3.

Primera: Que sea esciente, lo cual pertenece al conocimiento que dirige. Segunda: Que elija y reelija por eso, es decir, por causa del fin debido; lo cual pertenece a la rectitud del acto en orden a algo exterior. Tercera: Que firmemente y de un modo inmutable se adhiera y obre.

Por consiguiente, estas cuatro cosas, a saber: el conocimiento que dirige, la rectitud, la firmeza y la moderación, aunque se requieren en todos los actos virtuosos, no obstante, cada una de ellas tiene una cierta principalidad en algunas materias y actos especiales.

Por parte del conocimiento práctico se requieren tres cosas. Primero: el consejo; segundo: el juicio sobre lo aconsejado; así como también en la razón especulativa se encuentra la invención o la investigación, y el juicio. Pero como el entendimiento práctico ordena huir o proseguir, cosa que no hace el entendimiento especulativo, como se dice en *III De Anima*[19]; por eso, tercero, compete a la razón práctica reflexionar sobre lo que hay que hacer. Y esto es lo principal a lo que se ordenan los otros dos requisitos.

Acerca de lo primero, el hombre se perfecciona mediante la virtud de la *eubulia*, que es buena consejera. Sobre lo segundo, el hombre se perfecciona por medio de la *synesis* y el *gnomen*, con los cuales el hombre se hace bien apto para juzgar, como se dice en *VI Ethic.*[20]. Pero, mediante la prudencia, la razón se hace correctamente preceptiva, como se dice en el mismo lugar. De donde resulta manifiesto que a la prudencia pertenece lo que es principal en el conocimiento que dirige; y por consiguiente, debido a esto, se señala la prudencia como virtud cardinal.

Del mismo modo la rectitud del acto por comparación con algo externo, tiene razón de bien y de laudable incluso en aquello que perte-

Primum quidem, ut sit sciens; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, id est propter debitum finem; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. tertium est, si firme et immobiliter adhaereat et operetur.

Haec igitur quatuor scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus.

Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur. quorum primum est consilium: secundum est iudicium de consiliatis; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et iudicium. Sed quia intellectus practicus praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III De Anima; ideo tertio ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis; et hoc est praecipuum ad quod alia duo ordinantur.

Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in VI Ethic. Sed per prudentiam fit ratio bene praeceptiva, ut ibidem dicitur, unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis.

Similiter rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quae pertinent ad unum secundum seipsum,

---

[19] ARISTÓTELES, *De anima* l.3 c.10 (BK 433a10); cf. AVERROES, *In De Anima* 3 comm.46.

[20] *Ethic.* 6 c.10; cf. S. TH., *In Ethic.* 6 lect.9 n.1235 y 1243. Según Aristóteles, la razón práctica sólo es perfecta cuando está dotada de la capacidad de aconsejarse bien (eubulia), de juzgar rectamente según los principios concretos (synesis) y también según los principios más generales y universales, como es la ley natural (gnome). Cf. *Summa* 1-2 q.57 a.6 ad 3.

nece personalmente a uno; pero sobre todo es alabado en las cosas que afectan a otro, a saber, cuando el hombre rectifica su obrar no sólo en las cosas que le pertenecen a él mismo sino también en lo que se relaciona con los demás. Dice efectivamente el Filósofo en *V Ethic.*[21] que muchos pueden servirse de la virtud en sus propios intereses, mientras que no son capaces de hacerlo en los que afectan a los demás. Y por eso, bajo esta perspectiva, se pone a la justicia como virtud principal, mediante la cual el hombre se adapta y se adecua, de modo correcto, a los demás, con los que tiene que comunicarse. Por lo cual, y vulgarmente, se llaman justas aquellas cosas que están adecuadas de manera correcta.

La moderación o el freno es principalmente alabada y tiene razón de bien allí donde, sobre todo, impele la pasión, a la cual debe refrenar la razón para que se sitúe en el medio de la virtud. Pero la máxima pasión es la que impulsa a lograr los deleites supremos, que son los deleites del tacto. Y por eso, bajo este aspecto, se pone la virtud de la templanza, que cohíbe las concupiscencias de los deleites del tacto.

La firmeza es principalmente alabada y tiene razón de bien en aquellas circunstancias en las que la pasión impulsa mayormente a la huida; esto acontece principalmente en los peligros máximos, que son los de la muerte. Y por ello, en este aspecto, se establece la fortaleza como virtud cardinal, mediante la cual el hombre se comporta intrépidamente frente a los peligros de muerte.

Y de estas cuatro virtudes, la prudencia está en la razón; la justicia en la voluntad; la fortaleza en el irascible, y la templanza en el concupiscible; únicas potencias que pueden ser principios del acto humano, es decir, voluntario.

Por lo cual se hace evidente su condición de virtudes cardinales, ya por parte de los modos de la virtud, que son como las razones formales, ya por parte de la materia, ya también por parte del sujeto.

sed maxime laudatur in his quae sunt ad alterum; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quae ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. dicit enim Philosophus in V Ethic., quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quae sunt ad alterum, non possunt. Et ideo iustitia ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adaequatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur iusta illa quae sunt debito modo coaptata.

Moderatio autem, sive refrenatio, ibi praecipue laudem habet et rationem boni, ubi praecipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxima ad prosequendas delectationes maximas, quae sunt delectationes tactus; et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperantia, quae reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum.

Firmitas autem praecipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam: et hoc praecipue est in maximis periculis, quae sunt pericula mortis; et ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet.

Harum autem quatuor virtutum prudentia quidem est in ratione, iustitia autem est in voluntate, fortitudo autem in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; quae solae potentiae possunt esse principia actus humani, id est voluntarii.

Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quae sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiae, tum etiam ex parte subiecti.

---

[21] ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.6 (BK 1134b5-6); cf. S. TH., *In Ethic.* 5 lect.1 n.886.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Sobre las cuatro virtudes cardinales antedichas, algunos hablan de dos maneras.

Unos se sirven de los cuatro nombres mencionados para significar modos generales de virtudes; llamando, por ejemplo, prudencia a todo conocimiento rector; denominando justicia a toda rectitud que ajusta los actos humanos; nombrando templanza a toda moderación que refrena el apetito del hombre por los bienes temporales; designando como fortaleza a toda firmeza del alma que asegura al hombre en el bien contra la acometida de cualquier mal. Y así parece que utiliza Agustín estos nombres, en *De moribus Ecclesiae*[22]. Y, de acuerdo con esto, puede interpretarse el pasaje de Gregorio[23], porque para la verdadera razón de virtud, no basta una de estas condiciones, a no ser que concurran a ello todas las condiciones mencionadas. De acuerdo con esto, las cuatro virtudes citadas se llaman cuatro virtudes, no por las diversas especies de hábitos, que se consideran según los diversos objetos, sino de acuerdo con las diversas razones formales.

Otros, en cambio, como Aristóteles en *II Ethic.*[24], hablan de las cuatro virtudes citadas en cuanto son virtudes especiales determinadas a sus propias materias. Y bajo este aspecto, también puede verificarse la doctrina de Gregorio, pues, a modo de cierta redundancia, las virtudes antedichas versan acerca de aquellas materias en las que especialísimamente se recomiendan las cuatro condiciones generales mencionadas de la virtud. Por lo que, en este aspecto, la fortaleza es templada, y la templanza es fuerte, porque quien puede frenar su apetito para que no logre las concupiscencias de los deleites —cosa que pertenece a la templanza—, mucho más podrá refrenar el movimiento de la audacia en los

1. Ad primum ergo dicendum, quod de praedictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur.

Quidam enim utuntur praedictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum: puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam; omnem rectitudinem adaequantem actus humanos vocantes iustitiam; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam; omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in lib. De moribus Eccles.; et secundum hoc potest intelligi praedictum verbum Gregorii: quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit nisi omnes praedictae conditiones concurrant. Secundum hoc ergo praedicta quatuor dicuntur quatuor virtutes non propter diversas species habituum quae attenduntur secundum diversa obiecta, sed secundum diversas rationes formales.

Alii vero, sicut Aristoteles in lib. Ethic., loquuntur de praedictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatae ad proprias materias; et secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii: per modum enim cuiusdam redundantiae, praedictae virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur praedictae generales quatuor virtutis conditiones. Unde secundum hoc fortitudo temperans est, et temperantia fortis, quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis poterit refrenare motum audaciae in periculis; et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis,

---

[22] *De mor. eccles.* l.1 c.15: ML 32,1322; BAC IV 260ss.
[23] *Moralia in Job* l.22 c.1: ML 75,212.
[24] *Ethic.* 2 c.7.

peligros. Y, de manera semejante, quien puede mantenerse firme frente a los peligros de muerte, mucho más puede mantenerse firme frente a las seducciones de los placeres. Y, de acuerdo con esto, lo que es principalmente de la templanza, pasa a la fortaleza y viceversa. Y la misma razón vale para las demás[25].

2. El apetito del hombre descansa en el fin. Y por eso la principal de las virtudes teologales, que se centran en el último fin, no se compara con el quicio, que es sujeto de movimiento, sino más bien con el fundamento y la raíz, que son permanentes e inmóviles, según Ef 3,17: *Arraigados y cimentados en la caridad.*

3. Según el Filósofo, en *VI Ethic.*[26], la *prudencia es la recta razón de lo agible*. Pero las cosas hacederas se llaman obras morales, como es manifiesto por lo que se dice de ellas en ese lugar. Y por eso la prudencia concuerda con las virtudes morales en cuanto a su materia; y por tal motivo se encuentra entre ellas, aunque en cuanto a su esencia o sujeto sea intelectual.

4. La sabiduría, por el hecho de no ocuparse de lo humano sino de lo divino, no se relaciona con las virtudes morales en la materia; por lo cual no se enumera con las virtudes morales, de modo que juntamente

multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiae, transit ad fortitudinem, et e converso; et eadem ratio est in aliis.

2. Ad secundum dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit; et ideo virtutum theologicarum, quae sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur, sed magis fundamento et radici, quae sunt stantia et quiescentia, secundum illud ad Ephes., III: «In caritate radicati et fundati».

3. Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera, ut ex his quae ibi dicuntur, apparet. Et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam; et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam vel subiectum sit intellectualis.

4. Ad quartum dicendum, quod sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia: unde non

---

[25] Había un doble modo de explicar las virtudes cardinales. Para los escritores cristianos, como Ambrosio, Agustín, Jerónimo, y Gregorio Magno, se trataba de unos modos virtuosos que estaban presentes en todo comportamiento virtuoso y, en tal sentido, eran modos generales del obrar virtuoso. Pero Santo Tomás se separa de ellos, aun admitiendo que hay algo de verdad en ello, y opta por la doctrina de Aristóteles, que entendía estas virtudes como virtudes específicamente distintas con materia y objeto propios. Versan sobre una materia particular en donde se cumple de manera principal la condición virtuosa que las define: discreción racional, rectitud en las acciones externas, moderación y firmeza en el dominio de las pasiones. Esta postura ya la había propuesto en *In Ethic.* 2 lect.8 n.335-339.

[26] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.5 (BK 1140b4-6); cf. S. TH., *In Ethic.* 6 lect.4 n.1166. La razón práctica discurre sobre las acciones conducentes a un fin y en las que hay que escoger la más apropiada para ese fin. Pero estas acciones son de un doble género, como ya había explicado Aristóteles *(Ethic.* 6 c.5): unas son acciones específicamente humanas porque buscan el bien humano perfecto y son, por tanto, acciones morales que perfeccionan al sujeto; y otras son las que pretenden la perfección de lo producido externamente. La prudencia es la virtud que perfecciona la razón práctica en las acciones morales que perfeccionan al individuo *(agibilia).* El arte es la virtud que perfecciona la razón práctica en la perfección de lo producido *(factibilia).* Sólo la prudencia, pues, tiene la dignidad de las virtudes morales y se enumera entre las virtudes cardinales, mientras que el arte es una virtud solamente intelectual; no cambia intrínsecamente la persona.

con ellas se llame virtud cardinal, porque la misma razón de quicio repugna a la contemplación, porque no es como una puerta por la que se entrara en otro sitio; sino que más bien la acción moral es la puerta por la cual se entra en la contemplación de la sabiduría.

5. Si las cuatro virtudes mencionadas se toman en el sentido de significar las condiciones generales de las virtudes, en ese sentido todas las virtudes especiales, de las que trata el Filósofo en *II Ethic.*, se reducen a estas cuatro virtudes como las especies al género.

En cambio, si se entienden en el sentido de ser virtudes especiales acerca de algunas materias principales, en tal sentido las demás virtudes se reducen a éstas como lo secundario a lo principal, v.gr. la eutrapelia, que modera el gusto por el juego, puede reducirse a la templanza, que modera los deleites del tacto. Por lo cual también Tulio en *II Rhetoricae*[27] enseña que las demás virtudes son partes de estas cuatro.

Lo cual puede entenderse de dos modos: Uno, que sean partes subjetivas según la primera manera de entender esas virtudes; otro, que sean partes potenciales, si se toman de la segunda manera las virtudes mencionadas; así el sentido es el de parte potencial, porque no designa todo el poder del alma, sino algo de él.

6. No pertenece a la noción de templanza excluir todas las malas concupiscencias, sino que el templado no sufra algunas de tales concupiscencias vehementes y fuertes, como las padecen aquellos que no trabajaron por refrenar las concupiscencias. Por consiguiente, Pablo padecía las concupiscencias desordenadas por causa de la corrupción del fomes; sin embargo, no se trataba de pasiones fuertes ni vehementes, porque trabajaba por cohibirlas castigando su cuerpo y reduciéndolo a servidumbre; por lo cual era verdaderamente templado.

connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus, quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud; sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientiae intratur.

5. Ad quintum dicendum, quod si praedictae quatuor virtutes accipiantur secundum quod significant generales conditiones virtutum, secundum hoc omnes virtutes speciales, de quibus Philosophus tractat in lib. Ethic., reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus.

Si vero accipiantur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales, sic aliae reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale ut eutrapelia quae moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quae moderatur delectationes tactus; unde et Tullius in II Rhetoricae, ponit alias virtutes esse partes harum quatuor.

Quod potest intelligi dupliciter: uno modo quod sint partes subiectivae secundum primum modum sumendi has virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes praedictae; sic sensus est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animae, sed aliquid eius.

6. Ad sextum dicendum, quod non est de ratione temperantiae quod omnes pravas concupiscentias excludat, sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes et fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordinatas propter fomitis corruptionem: non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum, et in servitutem redigendo; unde vere temperatus erat.

[27] CICERÓN, *Rhetorica* 1.2 c.53.54.

7. La justicia, por la que nos ordenamos al otro, no se ocupa de las propias pasiones, sino de las operaciones por las que nos comunicamos con otros, como son la compra y la venta, y otras operaciones por el estilo; en cambio, la templanza y la fortaleza se ocupan de las propias pasiones. Y por eso, así como en el hombre hay una fuerza apetitiva sin pasión, esto es, la voluntad; y dos con pasión, a saber, el concupiscible y el irascible, así hay una virtud cardinal que ordena al prójimo, y dos que ordenan al hombre a sí mismo.

8. Se dice que la caridad es todas las virtudes no esencialmente, sino causalmente, porque la caridad es la madre de todas las virtudes. Y el efecto siempre se multiplica más que la causa. Por eso es necesario que las demás virtudes tengan una multiplicación mayor que la de la caridad.

9. La razón diversa de la recepción puede darse: o por parte de la materia, que es la que recibe la forma; y tal diversidad constituye la diferencia del género; o por parte de la forma que es recibida de distinto modo en la materia; y tal diversidad constituye la diferencia de la especie. Y esto acontece en la cuestión.

10. Las virtudes morales atañen a la razón como regla próxima; a Dios, en cambio, como regla primera. Pero las cosas se especifican de acuerdo con los principios propios y próximos, no según los primeros principios.

11. La parte principal del hombre es la parte racional. Pero lo racional es doble, a saber, por esencia y por participación. Y así como la razón es más noble que las fuerzas que participan de ella, así también la prudencia es más noble que las demás virtudes.

12. Las virtudes cardinales se califican de más nobles que todas las demás, no porque sean más perfectas que todas las otras sino porque en

7. Ad septimum dicendum, quod iustitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias, sed circa operationes quibus ad septimum dicendum, quod iustitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias, sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio et venditio, et alia huiusmodi: temperantia autem et fortitudo sunt circa proprias passiones. Et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione id est voluntas, duae autem cum passione, id est concupiscibilis et irascibilis: ita est una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duae autem ordinantes hominem ad seipsum.

8. Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter, quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multiplicitatem quam caritatis.

9. Ad nonum dicendum, quod diversa ratio receptionis potest esse vel ex parte materiae, quae receptiva est formae; et talis diversitas facit diversitatem generis; vel ex parte formae, quae diversimode receptibilis est in materia: et talis diversitas facit diversitatem speciei. Et ita est in proposito.

10. Ad decimum dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam proximam, Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secundum propria et proxima principia, non secundum principia prima.

11. Ad undecimum dicendum, quod principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex: scilicet per essentiam et per participationem; et sicut ipsa ratio est principalior quam vires participantes ratione, ita etiam prudentia est principalior quam aliae virtutes.

12. Ad duodecimum dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores, sed quia in eis principalius

ellas reside principalmente la vida humana, y sobre ellas se fundamentan las demás virtudes. Pero es manifiesto que la vida humana se ocupa más de la justicia que de la liberalidad, porque la justicia se usa con todos, mientras que la liberalidad se practica con pocos. Incluso la misma liberalidad se funda sobre la justicia, pues no existiría una donación liberal a no ser que uno dé de lo suyo. Y por medio de la justicia se distinguen las cosas propias de las ajenas.

13. La humildad consolida a todas las virtudes indirectamente, apartando los obstáculos que ponen asechanzas a las buenas obras de las virtudes para que perezcan; pero en las virtudes cardinales se consolidan directamente las demás virtudes.

14. La paciencia se incluye en la fortaleza porque el fuerte tiene lo que es propio del paciente, a saber: No alterarse ante los males inminentes. E incluso añade más, es a saber: Salir corriendo frente a los males inminentes, según es conveniente.

15. Por el hecho mismo de ser la magnanimidad ornamento de otras virtudes, se manifiesta que presupone otras virtudes, en las que se apoya; y por esto se deja ver que las otras virtudes son más importantes que ella misma.

Artículo 2

¿Están unidas las virtudes de manera que quien tiene una, las tiene todas?[28]

Argumentos por los que parece que no. 1. Dice Beda, en *Super Lucam*[29], que los santos se humillan más por las virtudes de que carecen

versatur humana vita, et super eas aliae virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa iustitiam, quam circa liberalitatem: utimur enim iustitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos. Ipsa autem liberalitas supra iustitiam fundatur: non enim esset liberalis donatio, nisi aliquis daret de suo; per iustitiam autem distinguuntur propria ab alienis.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quae bonis virtutum operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus cardinalibus firmantur aliae virtutes directe.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod patientia includitur in fortitudine: nam fortis habet id quod est patientis, ut scilicet non conturbetur ex imminentibus malis; et etiam addit amplius, ut scilicet in mala imminentia exiliat secundum quod oportet.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes praesupponit, in quibus fundatur; et ex hoc apparet quod aliae sunt magis principales quam ipsa.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes. Et videtur quod non. 1. Dicit enim Beda Super Lucam, quod sancti magis humi-

---

[28] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.65 a.1; *In Sent.* 3 d.36 a.1; ibid., 4 d.33 q.3 a.2 ad 6; *Qdlbto.* 12 q.15 a.1; *In Ethic.* 6 lect.11.

[29] *In Luc.* 17 l.5: ML 92,541. Beda el Venerable, Doctor de la Iglesia, fue un monje inglés. Escribió esclarecidamente sobre cuestiones históricas y teológicas.

que se ensalzan por las virtudes que poseen. Por consiguiente, tienen unas y carecen de otras. Luego las virtudes no están unidas.

2. El hombre después de la penitencia se halla en estado de caridad; pero sufre la dificultad de obrar sobre determinadas cosas por causa de la costumbre anterior, como dice Agustín en *Contra Iulianum*[30]. Y así la dificultad de esta naturaleza parece que proviene de un hábito contrario a la virtud por la mala costumbre adquirida, con el que no puede coexistir simultáneamente la virtud contraria a él. Luego uno puede tener una virtud, esto es, la caridad, y carecer de las otras.

3. En todos los bautizados se encuentra la caridad. Pero algunos bautizados no tienen la prudencia, como aparece especialmente manifiesto en los necios y en los furiosos, que no pueden ser prudentes, según el Filósofo. Y también en algunos adultos sencillos, que parece que no son correctamente prudentes, por no ser discretamente consejeros, función que es obra de la prudencia. Luego el que tiene una virtud, a saber, la caridad, no tiene todas las demás.

4. Según el Filósofo en *VI Ethic.*[31], *la prudencia es la recta razón de lo agible, como el arte es la recta razón de lo factible.* Pero el hombre puede poseer recta razón sobre un género de cosas factibles, por ejemplo los muebles, y no tener recta razón acerca de otras cosas artesanales. Luego también puede poseer la prudencia acerca de un género de cosas hacederas, v.gr. acerca de lo justo, y no tenerla acerca de otro género, por ejemplo acerca de lo fuerte. Y así podrá tener una virtud sin la otra.

5. Dice el Filósofo en *IV Ethic.*[32] que *no todo liberal es magnífico*; y sin embargo ambas cosas son virtud, a saber, la liberalidad y la magnificencia. Y del mismo modo dice que algunos son moderados,

liantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quasdam non habent; non ergo virtutes sunt connexae.

2. Praeterea, homo post poenitentiam est in statu caritatis: de his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinem praecedentem, ut dicit Augustinus Contra Iulianum; et sic huiusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. Ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet caritatem, et carebit aliis.

3. Praeterea in omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus et phreneticis, qui non possunt esse prudentes, secundum Philosophum; et etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiae. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem habet omnes alias.

4. Praeterea, secundum Philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium puta circa fabrilia, et non habebit rectam rationem circa alia artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa iusta, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; et ita poterit habere unam virtutem absque alia.

5. Praeterea, Philosophus dicit in IV Ethic., quod non omnis liberalis est magnificus, et tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas et magnificentia; et similiter dicit,

---

[30] L.24 c.3: ML 44,695-696; BAC XXXV 558.
[31] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.5 (BK 1140b5). Cf. artículo 1 nota 26.
[32] ARISTÓTELES, *Ethic.* 4 c.2 (BK 1122a30).

pero no magnánimos. Luego no cualquiera que tiene una virtud, las tiene todas.

6. En 1 Cor 12,4 dice el Apóstol: *Hay diversidad de carismas;* y luego añade en el v.8: *A uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia,* que son virtudes intelectuales, *a otro, fe* (v.9), que es una virtud teologal. Luego hay quien tiene una virtud y no tiene otra.

7. La virginidad es una virtud, como dice Cipriano[33]. Pero muchos tienen otras virtudes sin tener la virginidad. Luego cualquiera que posee una virtud, no las tiene todas.

8. El Filósofo dice en *VI Ethic.*[34] que *a Tales*[35] *y a Anaxágoras los llamamos sabios, pero no prudentes.* Ahora bien, la sabiduría y la prudencia son virtudes intelectuales. Luego alguien puede tener una virtud sin las otras.

9. Dice el Filósofo en el mismo libro[36] que algunos tienen inclinación a una virtud, y no a otra. Por consiguiente, puede suceder que alguno se ejercite en los actos de una virtud, y no en los actos de otra. Pero por el ejercicio de los actos se adquieren algunas virtudes, como es manifiesto por el Filósofo en *II Ethic.*[37]. Luego por lo menos las virtudes adquiridas no están unidas.

10. La virtud, aun cuando esté unida según la posibilidad, sin embargo conforme al ser perfecto no está unida, como se dice en

quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

6. Praeterea, apostolus dicit I ad Corinth., cap. XII: «Divisiones gratiarum sunt»; et postea subdit: «alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae», quae sunt intellectuales virtutes, «alii fides», quae est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, et non habet aliam.

7. Praeterea, virginitas est quaedam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

8. Praeterea, Philosophus dicit in VI Ethic., quod Anaxagoram et Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia et prudentia sunt quaedam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

9. Praeterea, Philosophus in eodem lib. dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, et non ad aliam. Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, et non in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquiruntur quaedam virtutes, ut patet per Philosophum in II Ethic. Ergo, saltem, virtutes acquisitae non sunt connexae.

10. Praeterea, virtus etsi secundum aptitudinem sit a natura, tamen secundum esse perfectum non est a natura, ut dicitur in II Ethic. Manifestum est etiam quod

---

[33] *De habitu virg.* 3: ML 4,455; *Obras de San Cipriano* (BAC) 122. Tascio Cecilio Cipriano (nacido entre 200 y 210; muerto en 258) fue mártir ilustre de la fe siendo obispo de Cartago. Escribió muchas obras famosas, como *De ecclesiae unitate; Ad Donatum; Quod idola dii non sint; De lapsis; De mortalitate,* etc.

[34] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.7 (BK 1141b3).

[35] Tales (finales del s. VII y primera parte del s. VI a.C.) fue filósofo, matemático y astrónomo. Sostuvo que el agua era el primer principio de todas las cosas. Anaxágoras vivió en el siglo V a.C. y fue el primer filósofo que abrió escuela en Atenas, muy frecuentada por la aristocracia. Fue, además, físico, matemático y astrónomo. Ponía como fin de la vida la contemplación, con la cual se consigue la libertad.

[36] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.13 (BK 1144b34).

[37] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.1-2.

II Ethic.[38]. Es manifiesto también que no proviene de la fortuna, porque las cosas que tienen su origen en la fortuna se producen fuera de la elección. Queda, por consiguiente, que la virtud se adquiere en nosotros o por la decisión o por Dios. Pero por la decisión (según parece) puede adquirirse una virtud sin otra, porque uno puede tener la intención de adquirir una virtud y no otra. Del mismo modo, también respecto de Dios, porque alguien puede pedirle una virtud y otra no. Luego, de todos modos, una virtud puede existir sin otra.

11. El fin en las materias morales se compara con los actos de las virtudes en el campo moral, así como en el campo demostrativo los principios se confrontan con las conclusiones. Pero el hombre puede lograr una conclusión sin otra. Luego puede tener una virtud sin otra.

12. Agustín escribe en una Carta[39], sobre una máxima de Santiago —la cual no es máxima divina— que dice: «El que tiene una virtud, las tiene todas»; y que el hombre puede tener una virtud sin otra, por ejemplo, la misericordia, y no la continencia; así como en los miembros del cuerpo, uno puede ser resplandeciente, bello o sano, sin que lo sea otro. Luego las virtudes no están unidas.

13. Las cosas que están unidas, lo están o por razón del principio, o por razón del sujeto, o por razón del objeto. Pero no lo están por razón del principio, que es Dios, porque, según esto, todos los bienes que provienen de Dios estarían unidos. Tampoco por razón del sujeto, que es el alma, porque bajo este aspecto no todos estarían unidos. Ni, de nuevo, por razón del objeto, porque se distinguen por los objetos; no es uno mismo el principio de la distinción y el de la unión. Luego etc.

non est a fortuna, quia quae sunt a fortuna, sunt praeter electionem. relinquitur ergo quod virtus acquiratur in nobis vel a proposito vel a Deo. Sed a proposito (ut videtur) potest acquiri una virtus sine alia: quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter etiam et a Deo: quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

11. Praeterea, finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

12. Praeterea, Augustinus dicit in quadam epist. De Sententia Iacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur: qui habet unam virtutem, habet omnes; et quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, et non continentiam; sicut et in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum aut sanum, sine alio. Ergo virtutes non sunt connexae.

13. Praeterea, ea quae sunt connexa, aut hoc est ratione principii, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti. Sed non ratione principii, quod est Deus, quia, secundum hoc, omnia bona quae sunt a Deo, essent connexa; nec etiam ratione subiecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexae; nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta distinguuntur; non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo, etc.

---

[38] ARISTÓTELES, *Ethic.* 2 c.1; más propiamente en ibid., 6 c.13 (BK 1144b30-35).

[39] *Epist. 167 De sent. Iacobi* c.2 n.4.5; c.3 n.10; c.4 n.14: ML 33,735.738.739; BAC XI 499, 501, 509.

14. Las virtudes intelectuales no tienen conexión con las morales, como es manifiesto sobre todo por la comprensión de los principios, que pueden poseerse sin las virtudes morales. Pero la prudencia es una virtud intelectual, que se pone como una de las cardinales. Luego no tiene conexión con las otras cardinales, que son virtudes morales.

15. En el cielo no habrá ni fe ni esperanza sino que allí sólo existirá la caridad. Luego tampoco en el estado perfectísimo estarán unidas las virtudes.

16. Los ángeles, en los que no hay virtudes sensitivas, y lo mismo las almas separadas tienen caridad y justicia, que es perpetua e inmortal; pero no tienen la templanza y la fortaleza, porque estas virtudes *son propias de las partes irracionales*, como se dice en *III Ethic.*[40]. Luego las virtudes no están unidas.

17. Así como hay unas virtudes anímicas, hay también unas virtudes corporales. Pero entre las virtudes corporales no existe unión, porque uno tiene vista y carece de oído. Luego tampoco existe unión entre las virtudes del alma.

18. Dice Gregorio en *Super Ezechielem*[41] que *nadie se hace de repente perfectísimo*; y en el Sal 83,8 se escribe que marchan de altura en altura. Luego el hombre no adquiere al mismo tiempo las virtudes sino sucesivamente; y de este modo las virtudes no están unidas.

EN CONTRA, está que[42]: 1. Dice Ambrosio en *Super Luc.*[43], y en *De Officiis*[44]: *Están unidas y concatenadas, de modo que el que tiene una, parece que las tiene todas.*

14. Praeterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus; sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quae ponitur una cardinalium. Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quae sunt virtutes morales.

15. Praeterea, in patria non erit fides et spes, sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexae.

16. Praeterea, angeli, in quibus non sunt virtutes sensitivae, et similiter animae separatae, habent caritatem et iustitiam, quae est perpetua et immortalis; non autem habent temperantiam et fortitudinem, quia hae virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in III Ethic. Ergo virtutes non sunt connexae.

17. Praeterea, sicut sunt virtutes quaedam animae, sunt etiam quaedam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animae.

18. Praeterea, dicit Gregorius Super Ezechielem, quod nemo repente fit summus; et in Psalm. LXXXIII, dicitur, quod «ibunt de virtute in virtutem». Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive; et ita virtutes non sunt connexae.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit Super Luc. et lib. I De officiis: «Connexae sunt et concatenatae; ut qui unam habuerit, omnes habere videatur».

---

[40] *Ethic.* 3 c.10 (BK 1117b23).

[41] L.2 homil.7 n.7ss: ML 76,1017; *Obras de San Gregorio* (BAC) 476ss.

[42] Aunque de ordinario los textos paralelos de la Suma de Teología se presentan como resumen de lo que dicen los paralelos de las cuestiones disputadas, en este caso la Suma recoge dos autoridades que no están aquí: un texto de San Agustín *(De Trin.* VI c.4) y otro de Cicerón *(De Tuscul. quaest.* II c.14).

[43] *Super Lucam* l.5 c.25: ML 15,1738.

[44] *De officiis ministr.* l.1 c.1: ML 16,82.

2. Escribe Gregorio en *XXII Moral.*[45] que, *si se tiene una virtud sin la otra, o no es virtud, o no es perfecta.* Ahora bien, la perfección pertenece a la esencia de la virtud, pues la virtud es una perfección, como se dice en *VII Phys.*[46]. Luego las virtudes están unidas.

3. Sobre Ez 1,11: *Dos alas se tocaban entre sí,* dice la *Glossa*[47] que las virtudes están unidas, de modo que quien carezca de una, carece de la otra.

SOLUCIÓN. Hay que decir[48]: De las virtudes se puede hablar de dos modos: Uno, de las virtudes perfectas; otro, de las virtudes imperfectas. Las virtudes perfectas están unidas entre sí; en cambio, las virtudes imperfectas no están necesariamente unidas.

Para lograr la evidencia de esto es preciso saber que, por ser la virtud aquello que hace bueno al hombre y que convierte en buena su obra, es virtud perfecta la que hace la obra del hombre perfectamente buena, y hace bueno al hombre del mismo modo. En cambio, es virtud imperfecta la que no hace al hombre y a su obra absolutamente buenos, sino parcialmente buenos.

Lo absolutamente bueno en los actos humanos se encuentra cuando se llega a la regla de los actos humanos. La una, es a saber la recta razón,

2. Praeterea, Gregorius dicit XXII Moral., quod si una virtus sine alia habeatur, aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis: virtus enim est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Ergo virtutes sunt connexae.

3. Praeterea, super illud Ezech., I: «Duae pennae singulorum iungebantur», Glossa dicit, quod virtutes sunt coniunctae; ut qui una caruerit, alia careat.

RESPONSIO. Dicendum, quod de virtutibus dupliciter possumus loqui: uno modo de virtutibus perfectis; alio modo de virtutibus imperfectis. Perfectae quidem virtutes connexae sibi sunt; imperfectae autem virtutes non sunt ex necessitate connexae. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quae hominem bonum facit, et opus eius bonum reddit, illa est virtus perfecta quae perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit; illa autem est imperfecta, quae hominem et opus eius reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid.

Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quae quidem est una quasi homogenea et propria

---

[45] *Moralia in Job* l.22 c.1: ML 76,212.

[46] ARISTÓTELES, *Physic.* 7 c.3 (BK 247a20); cf. S. TH., *In Physic.* 7 lect.6.

[47] *Glossa ordinaria* tomada de San Jerónimo: ML 25,25.

[48] La conexión de las virtudes es un tema clásico sugerido ya por el pensamiento griego, pero que tomó nuevos bríos en los autores cristianos cuando explican que la caridad está presente en toda la vida moral sobrenatural pues toda ella es fruto de amor. Esta amplia y difusa tradición queda resumida y redefinida en la doctrina de este artículo. El maestro Tomás de Aquino explica minuciosamente la unidad e interdependencia que existe entre las virtudes en razón del influjo que ejercen en ellas, aunque de modo y formas muy diferentes, la caridad, la prudencia y, en cierto modo, también las virtudes cardinales. La conexión de la caridad se razona desde la teología y en vista a la perfección moral sobrenatural. La conexión de la prudencia está tomada de Aristóteles y el maestro la explicó también en su Comentario a la Ética *(In VI Ethic.* lect.10-11). Y la conexión que deriva de las virtudes cardinales se arguye por la idea de que esas virtudes expresan condiciones generales de todas las virtudes, por lo que deben estar presentes en toda virtud. No es el concepto de virtud cardinal que el maestro propugna, pero en este aspecto da la razón a San Gregorio. La explicación de la unidad de toda la vida moral humana que se ofrece en este artículo es la mejor elaborada de sus escritos. Cuando explique esta materia en la Suma de Teología (*Summa* 1-2 q.65), se reducirá a ofrecer un resumen de lo aquí afirmado.

es como homogénea y propia del hombre; la otra, en cambio, es como la primera medida trascendental, que es Dios.

El hombre llega a la recta razón mediante la prudencia, que es *la recta razón de lo agible*, como dice el Filósofo en *VI Ethic.*[49]. A Dios, en cambio, llega el hombre por medio de la caridad, según expresión de 1 Jn 4,16: *Quien permanece en la caridad, permanece en Dios, y Dios en él.*

Así, pues, en las virtudes hay tres grados.

Hay algunas virtudes totalmente imperfectas, que existen sin la prudencia, no llegando a la recta razón, como son las inclinaciones que algunos tienen hacia ciertas obras virtuosas, incluso desde el nacimiento, según palabras de Job 31,18: *Desde mi infancia creció... conmigo la compasión, y desde el seno materno salió conmigo* (texto de la Vulgata). Pero las inclinaciones de este género no se dan igualmente en todos, sino que algunos tienen inclinación a una cosa, y otros a otra. Estas inclinaciones, sin embargo, no tienen la condición de virtud, porque *nadie usa mal de la virtud*, según Agustín[50]. No obstante, uno puede emplear mal y nocivamente las inclinaciones de este género si se sirve de ellas sin mesura; como el caballo si careciese del sentido de la vista, tanto más fuertemente se estrellaría cuanto con más fuerza corriese. Por lo cual dice Gregorio en *XXII Moral.*[51] que las demás virtudes, a no ser que lo que apetecen lo realicen prudentemente, no pueden ser virtudes en modo alguno. Por lo cual, en ese campo, las inclinaciones que existen sin la debida prudencia no poseen perfectamente el concepto de virtud.

El segundo grado de las virtudes corresponde a aquellas que se ajustan a la recta razón, pero que no se conforman con Dios por medio de la caridad. Éstas, en cierta manera, son perfectas por comparación al bien

homini, scilicet ratio recta, alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus.

Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI Ethic. Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I Ioan., IV: «Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo».

Sic igitur est triplex gradus virtutum.

Sunt enim quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Iob, XXXI: «Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum». Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum; huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt; unde ibi inclinationes quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis.

Secundus autem gradus virtutum est illarum quae attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hae quidem aliqualiter sunt perfectae per comparationem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectae, quia

---

[49] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.5 (BK 1140b4-6); cf. S. TH., *In Ethic.* 6 lect.4 n.1166. Cf. artículo 1 nota 26.

[50] *Retract.* l.1 c.9 n.4: ML 32,597; BAC XL 674.

[51] *Moralia in Job* l.22 c.1: ML 76,212.

humano, aunque no son absolutamente perfectas, porque no contactan con la regla primera, que es el fin último, como dice Agustín en *Contra Iulianum*[52]. Por lo cual, fallan en la verdadera noción de virtud; así como también las inclinaciones morales, sin la prudencia, marran en la verdadera noción de virtud.

El tercer grado es el de las virtudes absolutamente perfectas, que se dan juntamente con la caridad; pues estas virtudes convierten el acto del hombre en absolutamente bueno, como llegando al último fin.

A más de eso, hay que tener en cuenta que, así como las virtudes morales no pueden existir sin la prudencia, por la razón ya dicha, así tampoco puede existir la prudencia sin las virtudes morales, pues la prudencia es la recta razón de lo factible. Y para la misma recta razón en cualquier orden se requiere que uno tenga la estimación y el juicio acerca de los principios, de los que procede esa razón; como en la geometría no puede uno tener la estimación recta si no tiene la recta razón sobre los principios geométricos. Y los principios de las cosas hacederas son los fines, pues de ellos se toma la razón de lo que hay que hacer. Pero acerca del fin tiene uno la recta estimación mediante el hábito de la virtud moral; porque, como dice el Filósofo en *III Ethic.*[53], *tal cual uno es, tal le parece también el fin*. Como al virtuoso le parece apetecible, en cuanto fin, el bien que es conforme a la virtud, también al vicioso le parece apetecible lo que pertenece a ese vicio; y algo parecido acontece con el gusto repulsivo y el sano. Por lo cual es necesario que todo el que tenga prudencia, tenga también las virtudes morales.

Del mismo modo, cualquiera que tenga la caridad, es necesario que tenga todas las demás virtudes. Y la caridad se halla en el hombre por infusión divina, según Rom 5,5: *El amor de Dios ha sido derramado en*

non attingunt ad primam regulam, quae est ultimus finis, ut Augustinus dicit Contra Iulianum. unde et deficiunt a vera ratione virtutis; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis.

Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quae sunt simul cum caritate; hae enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

Est autem considerandum ulterius, quod, sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione iam dicta, ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat aestimationem et iudicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere aestimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. de fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis; quia, ut Philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales.

Similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom. V: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis». Deus

[52] L.4 c.3 n.17: ML 44,746; BAC XXXV 669.
[53] Aristóteles, *Ethic.* 3 c.5 (BK 1114b1).

nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Pero Dios, que da la inclinación a cualquier cosa, proporciona también algunas formas que son los principios de las operaciones y de los movimientos, a los que una cosa es inclinada por Dios; como al fuego le da ligereza, por medio de la cual sube a lo alto pronta y fácilmente; por lo cual se dice en el Sal 8,1: *Lo gobierna todo con suavidad.*

Por consiguiente, es necesario que, del mismo modo, con la caridad sean infundidas las formas que producen expeditamente los actos a los que inclina la caridad. Y la caridad inclina a todos los actos de las virtudes porque, al ocuparse del último fin, lleva consigo todos los actos de las virtudes. Y cualquier arte o virtud a la que pertenece el fin ordena las cosas que son precisas acerca del mismo, como el militar al jinete, y éste al gobierno de las bridas, como se dice en *I Ethic.*[54]. Por lo que, conforme al decoro de la sabiduría y bondad divinas, para la caridad son infundidos simultáneamente los hábitos de todas las virtudes; y por ello se dice en 1 Cor 13,4: *La caridad es paciente, es benigna,* etc.

Luego si nos ocupamos de las virtudes absolutamente perfectas, están unidas por la caridad; porque no puede darse ninguna virtud como tal sin la caridad, y teniendo la caridad se tienen todas las virtudes.

En cambio, si tomamos las virtudes perfectas en segundo grado respecto del bien humano, en ese aspecto están unidas por medio de la prudencia; porque sin la prudencia no puede existir virtud moral alguna, ni se puede tener la prudencia si a uno le falta la virtud moral. Sin embargo, si tomamos las cuatro virtudes cardinales en cuanto incluyen ciertas condiciones generales de las virtudes, en este aspecto guardan conexión porque no basta para un acto de virtud que se halle presente una de estas condiciones, a no ser que estén todas presentes. Y bajo esta perspectiva parece que señala Gregorio las causas de la conexión, en *XXI Moralium*[55].

autem ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit; unde, ut dicitur Sap. VIII, «disponit omnia suaviter».

Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, et equestris frenorum factrici, ut dicitur in I Ethicor. Unde secundum decentiam divinae sapientiae et bonitatis, ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur; et ideo dicitur I ad Corinth. XII: «Caritas patiens est, benigna est, etc.».

Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam; quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest, nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum, secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint; et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, in lib. XXI Moralium.

---

[54] *Ethic.* 1 c.1 y 2.
[55] *Moralia in Job* c.3 n.6: ML 76,192.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. Por la inclinación que proviene de la naturaleza, o de algún don de la gracia, que uno tiene más para la obra de una virtud que para la de otra, acontece que uno está más expedito para el acto de una virtud que para el de otra. Y en este aspecto se dice que los santos tienen algunas virtudes para cuyos actos están más dispuestos, y que no tienen algunas para las que están menos preparados.

2. Haciendo por sí mismo el hábito que se actúe fácil y deleitablemente, esto, sin embargo, puede ser impedido por algo que llega de improviso; como al que tiene el hábito de la ciencia, algunas veces su empleo es impedido por la somnolencia o por la embriaguez, o por algo parecido. Así, pues, el que se arrepiente logra, por la gracia santificante, la caridad y todos los demás hábitos de las virtudes, pero por causa de las disposiciones dejadas por los actos de los pecados anteriores experimenta dificultad en la práctica de las virtudes que habitualmente recibe; cosa que no sucede con las virtudes adquiridas por el ejercicio de los actos mediante los cuales se suprimen las disposiciones contrarias, a la vez que se producen también los hábitos de las virtudes.

3. El que es bautizado recibe, junto con la caridad, también la prudencia y todas las demás virtudes. Pero no pertenece necesariamente a la prudencia que el hombre sea un buen consejero en todo, por ejemplo en el comercio y en los temas de guerra y otros por el estilo, sino en los que son necesarios para la salvación; cosa que no falta a todos los que viven en gracia, por muy sencillos que sean, según aquellas palabras de 1 Jn 2,27: *Su unción os enseña acerca de todas las cosas;* a no ser que, tal vez, el acto de la prudencia quede impedido por causa del defecto corporal de la edad, como sucede en los niños, o por el defecto de una mala disposición, como en los necios o en los furiosos.

4. Las cosas artificiales de los distintos géneros tienen principios totalmente diferentes. Y por eso nada impide poseer el arte acerca de una

1. Ad primum ergo dicendum, quod propter inclinationem quae est ex natura, vel ex aliquo dono gratiae, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti, et aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

2. Ad secundum dicendum, quod cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad eius usum per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, et omnes alios habitus virtutum, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.

3. Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam,et omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiae non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis et huiusmodi, sed in his quae sunt necessaria ad salutem: quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud I Ioan. II: «Unctio docebit vos de omnibus»; nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiae propter corporalem defectum aetatis, sicut in pueris, vel pravae dispositionis, sicut in morionibus et phreneticis.

4. Ad quartum dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata: et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, et non

clase de ellos y no acerca de otra. Pero los principios de las cosas morales están ordenados entre sí, de manera que por la falta de uno se seguiría también la falta en los otros; por ejemplo, si uno careciese del principio que prescribe que no deben seguirse las concupiscencias, cosa que pertenece a la concupiscencia, algunas veces se seguiría que conformándose con la concupiscencia se causaría una injuria, y así quedaría violada la justicia; lo mismo que también en una y misma arte o ciencia, v.gr. la geometría, el error sobre un principio llevaría consigo el error sobre toda la ciencia. Y de ahí se sigue que uno no puede ser suficientemente prudente sobre la materia de una virtud si no es prudente acerca de todas.

5. Puede decirse que sucede que uno es liberal pero no magnífico en cuanto a los actos. Porque uno que tiene poco, puede, con el empleo de lo que tiene, practicar un acto de liberalidad, pero no de magnificencia; aunque uno tenga el hábito, por medio del cual practicaría un acto de magnificencia si tuviese recursos. Y lo mismo debe decirse acerca de la moderación y de la magnanimidad.

Es preciso defender enteramente esta respuesta sobre las virtudes infusas.

También, a propósito de las virtudes adquiridas por medio de actos, puede decirse que quien adquirió el hábito de la liberalidad en el uso de una pequeña fortuna, no adquirido aún el hábito de la magnificencia, pero poseyendo el acto de la liberalidad, está en disposición próxima para adquirir el hábito de la magnificencia mediante un acto modesto. Por estar cerca tenerlo, parece lo mismo que si se tuviese, porque lo poco que falta parece como si nada faltase, como se dice en *II Phys.*[56].

6. La sabiduría y la ciencia no se toman en esas palabras del Apóstol ni en cuanto son virtudes intelectuales que, sin embargo, no guardan

circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret iniuriam, et sic violaretur iustitia; sicut etiam in una et eadem arte vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

5. Ad quintum dicendum, quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus: quia aliquis parum habens, potest in usu eius quod habet, exercere actum liberalitatis, non autem magnificentiae; quamvis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiae actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia et magnanimitate.

Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis.

In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvae substantiae, nondum acquisito habitu magnificentiae, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiae per modicum actum. quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur, quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in II Physic.

6. Ad sextum dicendum, quod sapientia et scientia non accipiuntur in illis verbis apostoli neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quae tamen connexionem non habent, ut infra dicetur, neque secundum quod sunt dona spiritus sancti,

[56] ARISTÓTELES, *Physic.* 2 c.9 (cf. BK 200a5). Cf. S. TH., *In Physic.* 2 lect.15.

conexión como después se dirá, ni en cuanto son dones del Espíritu Santo, que tienen conexión conforme a la caridad; sino en cuanto son gracias dadas gratuitamente *(gratis datae),* a saber, según está uno lleno de ciencia y sabiduría, para que pueda edificar a los demás en orden al fin y al conocimiento de Dios, y para que pueda rebatir a los que se oponen. Por lo que tampoco dice el Apóstol: A uno se le da la sabiduría, a otro la ciencia, sino: *A uno se le da la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia* (1 Cor 12,8). Por lo cual escribe Agustín en *XIV De Trinit.*[57] que *de una ciencia de esta clase no se valen muchos fieles, aunque se valgan de la misma fe.* La fe ciertamente no se toma allí por la fe informe, como algunos sostienen, porque el don de la fe es común a todos; sino que se toma por una cierta constancia en la fe, o por una certeza que, a veces, abunda también en los pecadores.

7. La virginidad, según algunos, no designa a una virtud sino un estado más perfecto de la virtud. Pues no es necesario que todo el que tiene una virtud, la tenga en grado perfecto. Y por esto puede tenerse la castidad y las demás virtudes sin la virginidad. O, en el caso de que la virginidad sea una virtud, eso será en cuanto lleva consigo un hábito de la mente, en virtud del cual uno elige conservar la virginidad por causa de Cristo. Y este hábito puede existir también en aquellos que carecen de la virginidad, lo mismo que el hábito de la magnificencia puede darse sin la grandeza de las riquezas.

8. Las virtudes intelectuales no están unidas entre sí; y esto por tres motivos.

Primero, porque las potencias que se ocupan de diversos géneros de cosas, no están mutuamente coordinadas, como también se ha dicho de las artes (solución a la cuarta dificultad). Segundo, porque en la ciencia no son convertibles los principios y las conclusiones; es decir, de modo que cualquiera que posea los principios cuente con las conclusiones,

quae connexionem habent secundum caritatem; sed secundum quod sunt gratiae gratis datae: prout scilicet aliquis abundat scientia et sapientia, ut possit aedificare alios ad finem et Dei cognitionem, et contradicentes arguere; unde et apostolus non dicit: alii datur sapientia, alii scientia; sed: «alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae». Unde Augustinus dicit in XIV De Trinitate, quod «huiusmodi scientia, non pollent fideles plurimi, quamvis ipsa fide polleant». Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quae interdum abundat etiam in peccatoribus.

7. Ad septimum dicendum, quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quemdam perfectiorem statum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sine virginitate, castitas et aliae virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum. Et hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent; sicut et habitus magnificentiae potest esse sine magnitudine divitiarum.

8. Ad octavum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexae ad invicem; et hoc propter tria.

Primo quidem, quia quae sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem, sicut et de artibus dictum est. Secundo, quia in scientiis non convertibiliter

[57] *De Trinit.* l.14 c.2 n.4: ML 42,1038; BAC V 769.

como se ha dicho sobre los temas morales. Tercero, porque la virtud intelectual no tiene relación con la caridad por la que el hombre se ordena al fin último.

Y, por este motivo, las virtudes de esta clase se ordenan a algunos bienes particulares; por ejemplo, la Geometría a medir unas superficies indeterminadas; la Física acerca de las cosas movibles, y así sobre otras cosas. De donde, por la misma razón, tampoco están unidas las virtudes imperfectas, como antes se ha dicho en la solución del artículo[58].

9. Hay algunas virtudes que disponen al hombre en aquellas cosas que acontecen en la vida humana, como la templanza, la justicia, la mansedumbre y cosas de este género. Y en tales situaciones es necesario que el hombre, mientras se ejercita en el acto de esta virtud, o que simultáneamente se ejercite también en los actos de las demás virtudes, y en ese caso adquiere todos los hábitos juntamente con las virtudes; o es necesario que se comporte bien en una y mal en otras, y entonces adquiere el hábito contrario a otra virtud y, en consecuencia, la corrupción de la prudencia, sin la cual tampoco la disposición que adquirió por los actos de una virtud, tendrá propiamente razón de virtud, como antes se ha dicho en la solución del artículo.

Pero con los hábitos de este género adquiridos acerca de las cosas que comúnmente ocurren en la vida, ya se poseen virtualmente como en disposición próxima si existen algunos otros hábitos de las virtudes, cuyos actos ocurran con frecuencia en la convivencia humana, como se ha dicho sobre la magnificencia y la magnanimidad, en la solución al quinto argumento.

10. Las virtudes adquiridas son causadas por el fin. Y es necesario que sean causadas juntamente en el hombre que se propone adquirir una

se habent principia et conclusiones; ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem.

Et ideo huiusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona: puta Geometria ad dimetiendum circa abstracta quaedam, Physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexae qua nec virtutes imperfectae, ut supra, in corp. art., dictum est.

9. Ad nonum dicendum, quod quaedam virtutes sunt quae ordinant hominem in his quae occurrunt in vita humana: sicut temperantia, iustitia, mansuetudo et huiusmodi; et in talibus necesse est quod homo, dum exercitatur in actu huius virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, et tunc acquiret omnes habitus, virtutum simul; vel oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis, et tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti, et per consequens corruptionem prudentiae, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicuius virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra, in corp. art., dictum est.

Huiusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quae communiter in vita occurrunt, virtualiter iam habentur quasi in propinqua dispositione si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus occurrant frequenter in conversatione humana; sicut de magnificentia et magnanimitate dictum est, in solutione ad 5 argumentum.

10. Ad decimum dicendum, quod virtutes acquisitae causantur a proposito; et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem;

[58] La conexión de las virtudes sólo se cumple en las virtudes morales. Toda la vida moral humana tiene una cierta unidad, que nos permite calificar a las personas como virtuosas o no. Pero en las virtudes intelectuales no hay tal conexión. Se puede tener una ciencia o un arte determinados y ser ignorante en otra ciencia e inepto para otras artes.

virtud. Y no la adquirirá, a no ser que adquiera al mismo tiempo la prudencia, con la cual se tienen todas, como se ha dicho en la solución del artículo. En cambio, las virtudes infusas, causadas inmediatamente por Dios, son producidas también por la caridad como raíz común, según se ha dicho en la solución del artículo.

11. En las ciencias especulativas los principios y las conclusiones no son convertibles como sucede en las materias morales, según se ha dicho en la solución del artículo; y por eso el que posee una conclusión no es necesario que tenga otra. Sería necesario, si conviniese, que el que está en posesión de los principios poseyera las conclusiones, como acontece con el propósito.

12. Agustín habla allí de las virtudes imperfectas, que son ciertas disposiciones para los actos de las virtudes; por lo cual también él prueba la unión, en el *VI De Trinit.*[59].

13. Las virtudes tienen conexión por razón del principio próximo, es decir, por causa de su género, que es la prudencia o la caridad. No la tienen, en cambio, por razón del principio remoto y común, que es Dios.

14. La prudencia tiene conexión especialmente entre las virtudes intelectuales por razón de la materia de que se ocupa; pues actúa acerca de las cosas variables.

15. En el cielo, cuando falten la esperanza y la fe, les sucederán unas realidades más perfectas, a saber: la visión y la comprensión, que estarán unidas a la caridad.

16. En los ángeles y en las almas separadas no existen la templanza y la fortaleza respecto de los actos que las ocupan en esta vida, es decir, la moderación de las pasiones de la parte sensible, sino que se ordenan a otros actos, como es manifiesto por Agustín, en el *XIV de Trinit.*[60].

et non acquiret, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est in corp. art. Virtutes autem infusae causantur immediate a Deo, quae etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est in corp. art.

11. Ad undecimum dicendum, quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est in corp. art., et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

12. Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quae sunt dispositiones quaedam ad actus virtutum; unde et ipsemet probat in VI De Trinitate, connexionem.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, id est sui generis, quod est prudentia vel caritas; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus ratione materiae circa quam est; est enim circa mobilia.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod in patria, deficiente spe et fide, succedent quaedam perfectiora, scilicet visio et comprehensio, quae connectentur caritati.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod in angelis et animabus separatis non est temperantia et fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in XIV De Trinitate.

---

[59] *De Trinit.* l.6 c.6: ML 42,929; BAC V 446.
[60] *De Trinit.* l.14 c.9: ML 42,1046; BAC V 794.

17. Las potencias del alma no son convertibles con la esencia de la misma. Aunque ninguna potencia del alma pueda existir sin la esencia, en cambio la esencia del alma puede existir sin algunas potencias, por ejemplo, sin la vista y el oído, a causa de la corrupción de los órganos, de los cuales las potencias de esta naturaleza son propiamente actos.

18. El hombre no se hace perfectísimo por tener todas las virtudes, sino por tenerlas en sumo grado.

Artículo 3

¿En el hombre son iguales todas las virtudes?[61]

Argumentos por los que parece que no. 1. En 1 Cor 13,13 se dice: *Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.* Pero la mayoría excluye la igualdad. Luego en un hombre las virtudes no son iguales.

2. Pero hay que decir que la caridad es mayor según el acto, pero no según el hábito. Aunque en contra está lo que dice Agustín en el *VI De Trinit.*[62]: *En las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor equivale a ser mejor.* Ahora bien, el hábito de la caridad es mejor que el hábito de las demás virtudes porque alcanza más a Dios, según 1 Jn

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae animae non se habent convertibiliter cum essentia; quamvis enim nulla potentia animae possit esse sine essentia, tamen essentia animae potest esse sine quibusdam potentiis; puta sine visu et auditu, propter corruptionem organorum quorum huiusmodi potentiae proprie sunt actus.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes, sed propter hoc quod habet eas in summo.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum omnes virtutes in homine sint aequales.

Et videtur quod non. 1. Dicitur enim I ad Cor. XIII: «Nunc autem manent fides, spes et caritas, tria haec; maior autem horum est caritas». Sed maioritas excludit aequalitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt aequales.

2. Sed dicendum, quod caritas est maior secundum actum, sed non secundum habitum. Sed contra, Augustinus dicit in lib. VI De Trinit., quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud I Ioan., IV:

---

[61] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.66 a.2; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.5 ad 6; ibid., 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8. La conexión existente entre todas las virtudes morales, de la que se ha hablado en el artículo anterior, lleva espontáneamente a preguntarse si existe una jerarquía entre ellas o, si más bien, la conexión que las hace interdependientes las iguala y pone a todas en el mismo plano. En la explicación de este tema existía una gran diversidad de opiniones que hacían confuso e intrincado el tratamiento de este punto. Esto es lo que revela la abundancia de autoridades que se citan en el artículo, tanto en las objeciones a la explicación como en los argumentos sed contra y tomadas de los escritores cristianos. Al final de la argumentación del maestro, quedará patente su tesis de que las virtudes morales en un mismo sujeto son susceptibles de aumento o disminución esencial, al igual que lo es la salud y la belleza de un mismo individuo por la mayor o menor proporción que tienen sus partes físicas. Queda así superada la tesis de muchos autores, entre ellos la de Pedro Lombardo, que sostenía que la caridad no aumenta en sí misma, sino que lo que mejora es el individuo que tiene la perfección de la caridad. Cf. S. Thomas, *In Ethic.* 10 lect.3.

[62] *De Trinit.* c.8: ML 42,929; BAC V 448.

4,16: *Quien permanece en la caridad permanece en Dios.* Luego la caridad en cuanto hábito es mayor que las demás virtudes.

3. La perfección precede a lo que perfecciona. Pero la caridad es la perfección de las demás virtudes, según Col 3,14: *Por encima de todo esto, revestíos de la caridad, que es el vínculo de la perfección;* y en 1 Tim 1,5 se dice: *El fin de este mandato es la caridad.* Luego es mayor que las otras virtudes.

4. Lo que no tiene mezcla alguna de imperfección es más perfecto y mayor, porque es más blanco lo que no tiene mezcla de negro. Pero el hábito de la caridad no tiene mezcla alguna de imperfección, porque la fe es de lo que no se ve y la esperanza de lo que no se posee. Luego la caridad, aún en cuanto al hábito, es más perfecta y mayor que la fe y la esperanza.

5. Dice Agustín en *XIX De civit. Dei*[63]: *Las virtudes [...] si no se las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes.* De lo cual se puede deducir que la noción de virtud se perfecciona por orden a Dios. Ahora bien, la caridad ordena el hombre a Dios de forma más próxima que las demás virtudes, porque une al hombre con Dios, según 1 Cor 6,17: *El que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él.* Luego la caridad es mayor virtud que las demás.

6. Las virtudes infusas tienen su origen en la gracia, que es la perfección de las mismas. Pero la caridad participa más perfectamente de la gracia que las demás virtudes, porque la gracia y la caridad se acompañan inseparablemente; en cambio, la fe y la esperanza pueden subsistir sin la gracia. Luego la caridad es mayor que las otras virtudes. Por consiguiente, no todas las virtudes son iguales.

7. Dice Bernardo en *I De consideratione*[64] que *la prudencia es materia de la fortaleza, porque sin la prudencia, la fortaleza obra con precipitación.*

«Qui manet in caritate, in Deo manet». Ergo caritas secundum habitum, maior est quam aliae virtutes.

3. Praeterea, perfectio praecedit suum perfectibile. Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Coloss. III: «Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis»; et I ad Tim. I dicitur: «Finis autem praecepti caritas». Ergo est maior aliis virtutibus.

4. Praeterea, illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius et maius; quia albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum; quia fides est de non apparentibus, et spes de non habitis. Ergo caritas, etiam secundum habitum, est perfectior et maior quam fides et spes.

5. Praeterea, Augustinus dicit in XIX De civitate Dei: «Virtutes nisi ad Deum referantur, vitia sunt». Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliae virtutes; quia unit hominem Deo, secundum illud I ad Cor. cap. VI: «Qui adhaeret Deo, unus spiritus est». Ergo caritas est maior virtus quam aliae.

6. Praeterea, virtutes infusae originem habent ex gratia, quae est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliae virtutes: gratia enim et caritas inseparabiliter se concomitantur; fides autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est maior aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

7. Praeterea, Bernardus dicit in I De Consideratione, quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo praecipitat. Sed id quod est principium et

[63] *De civit. Dei* l.19 c.25: ML 41,656; BAC XVII 512s.
[64] L.1 c.4: ML 182,733ss.737.

Pero lo que es principio y causa de algo, es mayor y mejor que eso. Por consiguiente, la prudencia es mayor que la fortaleza. Luego no todas las virtudes son iguales.

8. El Filósofo dice en *V Ethic.*[65] que *la justicia es toda virtud*; en cambio las demás virtudes lo son parcialmente. Pero el todo es mayor que la parte. Por consiguiente, la justicia es mayor que las demás virtudes. Luego no todas las virtudes son iguales.

9. Agustín prueba en *XI Super Genes. ad litt.*[66] que *si en el mundo todas las cosas fuesen iguales, no existirían todas las cosas.* Pero todas las virtudes se tienen a la vez porque están unidas, como antes se ha demostrado en el artículo precedente. Luego no todas las virtudes son iguales.

10. A las virtudes se oponen los vicios. Pero no todos los vicios son iguales. Luego tampoco todas las virtudes son iguales.

11. La alabanza se debe a todos los actos virtuosos. Pero algunos son más alabados por una virtud que por otra. Por eso, dice Casiano en *V De institutione Coenob.*[67]: *Uno está adornado con las flores de la ciencia; otro está más robustamente fortalecido con la razón de la discreción; otro se asienta en la firmeza de la paciencia; otro antepone la virtud de la humildad, otro la de la continencia.* Luego en un hombre no son iguales todas las virtudes.

12. Pero es preciso decir que esta desigualdad se establece según los actos, no según los hábitos.—En contra está, según el Filósofo en *I Poster.*[68], que las cosas que se orientan a un mismo fin, se intentan conjuntamente. Pero el hábito, según su propia naturaleza, se especifica por relación al acto. Y *el hábito es aquello con lo que uno actúa cuando llega el momento oportuno*, como dice Agustín en *De bono coniugali*[69]

causa alicuius, est maius et potius eo. Ergo prudentia est maior fortitudine; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

8. Praeterea, Philosophus dicit in V Ethic., quod iustitia est tota virtus; aliae autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est maius parte. Ergo iustitia est maior aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

9. Praeterea, Augustinus probat in XI Super Genes. ad Litt. quod si omnia in universo essent aequalia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia sunt connexae, ut supra, art. praec., ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt aequales.

10. Praeterea, virtutibus opponuntur vitia. Sed non omnia vitia sunt aequalia. Ergo neque omnes virtutes sunt aequales.

11. Praeterea, laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia; unde Cassianus dicit in V De Institutione Coenob.: «alius scientiae floribus exornatur; alius discretionis ratione robustius communitur; alter patientiae gravitate fundatur; alius humilitatis, alius continentiae virtute praefertur». Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt aequales.

12. Sed dicendum, quod ista inaequalitas est secundum actus, non secundum habitus. Sed contra, secundum Philosophum in I Poster., ea quae ad aliquid sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum. Est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in lib. De Bono coniugali.

---

[65] ARISTÓTELES, *Ethic.* 5 c.1 (BK 1130a10).

[66] L.11 c.8 n.10; l.11 c.10 n.13: ML 34,433.434; BAC XV 1123, 1125.

[67] *De instit. coenob.* l.5 c.4: ML 49,207. Casiano fue un monje que murió en 432. Escribió obras célebres: *De institutione coenobiorum* y *Collationes*.

[68] ARISTÓTELES, *Analytic. poster.* 1 c.28 (cf. BK 87a40).

[69] C.21 n.25: ML 40,390; BAC XII 101.

Luego si el acto de una virtud en algún hombre es mayor que el acto de otra, se sigue que también los hábitos son desiguales.

13. Hugo de San Víctor dice que los actos agrandan los hábitos. Luego si los actos de las virtudes son desiguales, también serán desiguales los hábitos de las virtudes.

14. Así se comporta el hábito de las virtudes respecto del acto propio en las cosas morales, como se comporta la forma respecto del propio movimiento o de la propia acción en las cosas naturales. Pero en las cosas naturales, cuanto más participa uno de la forma, tanto más participa de la operación o del movimiento, porque lo que es más grave cae más velozmente hacia abajo, y lo que es más cálido calienta más. Luego también en las cosas morales los actos de las virtudes no pueden ser desiguales, a no ser que sean desiguales los hábitos de las virtudes.

15. Las perfecciones son proporcionales a las cosas perfectibles. Pero las virtudes son perfecciones de las potencias del alma, que son desiguales, porque la razón supera a las fuerzas inferiores, a las que impera. Luego también las virtudes son desiguales.

16. Gregorio dice en *XXII Moral.* y en la *Homil. XV in Ezech.*[70]: *El bienaventurado Job a los aumentos de las virtudes, por ver claramente que eran dados a los hombres por concesión celestial, los llamó grados, porque por medio de ellos se sube y se viene a obtener los bienes del cielo.* Pero donde hay aumento y grados, no hay igualdad. Luego las virtudes no son iguales.

17. Cualesquiera de las cosas que se comportan de modo que al crecer una decrece la otra, es necesario que sean desiguales. Pero parece que al crecer la caridad, decrezca otra cosa, porque el estado del cielo, en el que se consumará la caridad, se opone al estado de vía, en el que se da la fe; pero creciendo uno de los opuestos, decrece el otro. Por

Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est maior quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inaequales.

13. Praeterea, Hugo de S. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inaequales; et habitus virtutum inaequales erunt.

14. Praeterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus, quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione vel motu, quia quod est gravius, velocius tendit deorsum, et quod est calidius, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inaequales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint inaequales.

15. Praeterea, perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animae, quae sunt inaequales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inaequales.

16. Praeterea, Gregorius dicit XXII Moral. et homil. XV In Ezech.: «Beatus Iob incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit; quoniam per ipsos ascenditur, et ad caelestia obtinenda venitur». Sed ubi est incrementum et gradus, non est aequalitas. Ergo virtutes non sunt aequales.

17. Praeterea, quaecumque ita se habent quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inaequalia. Sed videtur quod caritate crescente aliud decrescat: quia status patriae, in quo perficietur caritas, opponitur statui viae, in quo habet locum fides; uno

[70] *Moralia in Job* l.22 c.19 n.45: ML 76,240; *Homil. in Ezech.* l.2 homil.5 n.16: ML 76,994; *Obras de San Gregorio* (BAC) 452s.

consiguiente, la caridad y la fe no pueden ser iguales. Luego no todas las virtudes son iguales.

EN CONTRA, está que: 1. En Ap 21,16 se dice que *los lados de la ciudad son iguales.* Y por tales lados se designa las virtudes, según la *Glossa*[71]. Luego las virtudes son iguales.

2. Dice Agustín en *VI De Trinit.*[72]: *Aquellos que en una virtud cualquiera fueren iguales, por ejemplo en fortaleza, han de ser también gemelos en prudencia, justicia y templanza. Si dices que dos hombres son iguales en fortaleza, pero que uno aventaja a otro en prudencia, se sigue que la fortaleza de uno de ellos es menos prudente y, en consecuencia, ya no son iguales en fortaleza, pues la de aquél es menos prudente. Y otro tanto debes decir de las restantes virtudes si con atención las examinas en detalle.* Pero no sería necesario que los que son iguales en una virtud, lo sean en las demás, a no ser que todas las virtudes sean iguales en un mismo hombre.

3. Dice Gregorio en *Super Ezech.*[73] que *la fe, la esperanza, la caridad y sus actos son iguales.* Luego por la misma razón son iguales todas las demás virtudes.

4. En Ez 46,22 se dice: *Los cuatro tenían las mismas dimensiones;* a lo que comenta la *Glossa*[74]: *Con las cuales progresamos hacia la virtud.* Pero las cosas que tienen la misma medida son iguales. Luego todas las virtudes son iguales.

5. El Damasceno dice[75]: *Las virtudes son naturales, y se hallan igualmente en todos según el ser accidental.* Luego las virtudes según su ser accidental son iguales.

autem oppositorum crescente, alterum decrescit. Ergo caritas et fides non possunt esse aequales; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

SED CONTRA Apocal. XXI dicitur: quod latera civitatis sunt aequalia; per quae latera signantur virtutes, secundum Glossam. Ergo virtutes sunt aequales.

2. Praeterea, dicit Augustinus in VI De Trinit.: «Quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine aequales erunt; quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras». Non autem oporteret eos qui sunt aequales in una virtute, esse aequales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sint aequales.

3. Praeterea, Gregorius dicit Super Ezech. quod fides, spes, caritas et operatio sunt aequales. Ergo pari ratione omnes aliae virtutes sunt aequales.

4. Praeterea, Ezech. XLVI, dicitur: «Mensurae unius quatuor erant»; Glossa: «Quibus proficimus ad virtutem». Sed quae unius mensurae, sunt aequalia. Ergo omnes sunt aequales.

5. Praeterea, Damascenus dicit: naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus secundum esse accidentis. Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt aequales.

---

[71] Cf. ML 114,747.
[72] *De Trinit.* l.6 c.4: ML 42,927; BAC V 440.
[73] L.2 homil.4 n.5: ML 76,817; *Obras de San Gregorio* (BAC) 434.
[74] Cf. GREGORIO, *Homil. in Ezech.* l.2 homil.5 n.16: ML 76,994; *Obras de San Gregorio* (BAC) 453.
[75] *De fide orth.* l.3 c.14: MG 94,1045.

6. Al acto de una virtud mayor se le debe un premio mayor. Luego si en un hombre se hallase una virtud mayor que otra, se seguiría que a un mismo hombre le sería debido un premio mayor y menor; lo cual es inconveniente.

7. Si lo simple sigue a lo simple, también lo más sigue a lo más. Y al hecho de tener una virtud, se sigue que se tengan todas, porque las virtudes están unidas, como antes, en el artículo precedente, se ha dicho. Por consiguiente, para que una virtud se tenga en mayor medida, se sigue que se tengan todas en mayor medida. Luego es necesario que todas las virtudes sean iguales.

SOLUCIÓN. Hay que decir: Lo igual y lo desigual se denominan de acuerdo con la cantidad. Efectivamente, uno en la cantidad se llama semejante, como también en la cualidad, y en la substancia, lo mismo, según es manifiesto por *V Metaphys.*[76]. Y la cantidad supone la razón de medida que, primeramente, se encuentra en los números; en segundo lugar, en las magnitudes; y, en algún otro modo, en todos los demás géneros, como es claro por *IX Metaphys.*[77].

En cada género lo que es simplicísimo y perfectísimo, es la medida de todo lo demás, como la blancura en el color, y el movimiento continuo en el movimiento; porque cada cosa es tanto más perfecta cuanto más cerca está del primer principio en su género. De donde resulta manifiesto que la perfección de cada cosa, de acuerdo con la cual se considera su medida, proviene del primer principio. Lo mismo sucede con la cantidad. Y esto es lo que dice Agustín en *VI De Trinit.*[78], que en las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor equivale a ser mejor.

6. Praeterea, maioris virtutis actui debetur maius praemium. Si ergo in homine esset una virtus maior quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur maius et minus praemium; quod est inconveniens.

7. Praeterea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur, quia virtutes sunt conjunctae, ut supra, art. praeced., dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo omnes virtutes esse aequales.

RESPONSIO. Dicendum, quod aequale et inaequale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate aequale dicitur, sicut in qualitate simile, et in substantia idem, ut patet in V Metaph. Quantitas autem importat rationem mensurae, quae primo quidem invenitur in numeris; secundario autem in magnitudinibus; et quodam alio modo in omnibus aliis ut patet in IX Metaph.

In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum, est mensura omnium aliorum, ut in coloribus albedo, et in motibus motus diurnus; eo quod unaquaeque res tanto perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio uniuscuiusque rei secundum quam attenditur mensuratio eius, est a primo principio; similiter quantitas eius; et hoc est quod Augustinus dicit in VI De Trinit., quod in his quae non mole magna sunt, idem est melius quod maius.

---

[76] Cf. S. TH., *In Metaphys.* comm.15 y 26.
[77] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 9 c.5 (BK 1056a10).
[78] *De Trinit.* l.6 c.8: ML 42,929; BAC V 449.

Consistiendo el ser de cada forma no subsistente en existir en un sujeto o en una materia, su cantidad o perfección puede considerarse de dos modos: Primero, según la naturaleza de la propia especie; segundo, de acuerdo con lo que tiene en la materia o en el sujeto.

Según la naturaleza de la propia especie, las formas de las diversas especies son desiguales; pero las formas de una sola especie, unas pueden ser iguales; otras, en cambio, no. Es necesario que el principio específico se considere en algo indivisible. Pero la diferencia de un principio de esta clase diversifica la especie, y por eso, si de este principio surgiese la adición o la substracción, necesariamente variaría la especie. Por lo cual también dice el Filósofo en *VIII Metaphys.*[79] que las especies de las cosas son como los números, en los que la adición o substracción de una unidad varía la especie.

Hay algunas formas que obtienen su especie por algo de su esencia, como todas las formas absolutas, sean substanciales, sean accidentales; y en las tales resulta imposible que, en una misma especie de acuerdo con este modo, una forma sea mayor que otra, pues una blancura, considerada en sí misma, no es mayor blancura que otra.

En cambio, hay otras formas que logran su especie de algo externo a lo que se ordenan, así como el movimiento adquiere la especie del término. Por lo cual, un movimiento es mayor que otro según la proximidad o la distancia del término. Y de la misma manera se encuentran algunas cualidades que son disposiciones en orden a alguna cosa; as como la salud es cierta proporción de los humores en orden a la natu raleza del animal, que se dice sano; y por eso, un grado de proporció de los humores en el león es salud, mientras que en el hombre sería enfermedad.

Cum autem cuiuslibet formae non subsistentis esse consistat in eo quod subiecto vel materiae inest, dupliciter potest eius quantitas seu perfectio considerari: uno modo, secundum rationem propriae speciei; alio modo, secundum esse quod habet in materia seu subiecto.

Secundum quidem rationem propriae speciei, formae diversarum specierum sunt inaequales; sed formae unius speciei quaedam quidem possunt esse aequales, quaedam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim huiusmodi principii speciem variat, et ideo, si hoc principio esset additio vel subtractio, ex necessitate species variaretur. Unde et Philosophus dicit in VIII Metaph., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem.

Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem per aliquid suae essentiae, sicut omnes formae absolutae, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma maior alia inveniatur, non enim est una albedo secundum se considerata, magis albedo quam alia.

Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciem ex termino. Unde unus motus est maior alio, secundum propinquitatem vel distantiam a termino. Et similiter inveniuntur quaedam qualitates quae sunt dispositiones in ordine ad aliquid; sicut sanitas est quaedam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum: et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas.

[79] ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.10 (cf. BK 1052a5).

Luego porque la salud no recibe la especie de acuerdo con el grado de la proporción, sino según la naturaleza del animal a la que se ordena, sucede también que en el mismo animal una salud es mayor que la otra, como se dice en *X Ethic.*[80]; es a saber, en cuanto puede haber diversos grados de la proporción de los humores, en los cuales se conserva el concierto de la naturaleza humana. Y lo mismo sucede en la ciencia que recibe la unidad de la unidad del sujeto; por lo que en uno el grado del conocimiento de la geometría puede ser mayor que en otro, en cuanto conoce más conclusiones ordenadas al conocimiento del sujeto de la Geometría, que es la magnitud.

Lo mismo acontece también según la cantidad de perfección que tienen las formas de esta naturaleza conforme al modo en que existen en la materia o en el sujeto. Algunas formas de una misma especie pueden ser desiguales, en cuanto existen de acuerdo con lo más o lo menos; otras, en cambio, no pueden existir de acuerdo con lo más y lo menos.

Pues no cualquier forma da la especie al sujeto en que existe; puede existir en él más y menos; porque, como se ha dicho, el principio especificante es necesario que consista en algo indivisible; lo cual tiene su explicación en que ninguna forma substancial recibe más y menos.

Lo mismo acontece también si una forma obtiene su especie de acuerdo con algo que según su naturaleza es indivisible; no se denomina de acuerdo con lo más y con lo menos. Y de ahí procede que el binario, y cualquier otra especie de número que se especifica según una unidad añadida, no recibe más y menos. Y la misma razón se cumple en las figuras que se especifican según el número, como el triángulo o el cuadrado; y en las cantidades determinadas, como los dos codos y los tres codos; y en las relaciones numerales, como el doble y el triple.

Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur, contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est maior quam alia, ut dicitur X Ethicorum: in quantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanae naturae. Et eodem modo se habet in scientia, quae recipit unitatem ex unitate subiecti; unde in uno potest esse geometria maior quam in alio, in quantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subiecti geometriae, quod est magnitudo.

Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent huiusmodi formae secundum quod insunt materiae vel subiecto, quaedam formae unius speciei inaequales esse possunt, in quantum insunt secundum magis et minus; quaedam vero magis et minus inesse non possunt.

Non enim quaecumque forma dat speciem subiecto cui inest, potest inesse magis et minus: quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus.

Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus. Et inde est quod binarius, et quaelibet alia species numeri quae specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus; et eadem ratio est in figuris quae secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum; et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum.

---

[80] *Ethic.* 10 c.3 (BK 1173a22ss).

En cambio, las formas que ni dan la especie al sujeto, ni obtienen la especie de algo que según su naturaleza es indivisible, pueden existir según lo más y lo menos, como la blancura y la negrura, y otras cosas por el estilo.

Por consiguiente, resulta evidente que una cosa puede comportarse doblemente respecto de las diversas formas acerca de la igualdad y la desigualdad.

Hay algunas formas que no admiten en la propia especie la desigualdad ni por sí mismas, de modo que una de ellas sea mayor que otra de la misma especie, ni según su ser, de manera que esté más presente en el sujeto; y de esta condición son todas las formas substanciales.

Algunas, en cambio, no admiten la desigualdad según su naturaleza, sino sólo en cuanto se hallan presentes en un sujeto, como la blancura y la negrura.

Algunas admiten la desigualdad según su naturaleza; sin embargo, no la admiten en cuanto se asientan en un sujeto, como se dice que un triángulo es mayor que otro porque las líneas de uno son mayores que las de otro, aunque se ordenen a una misma figura especificadora, pues una superficie no es más triangular que otra.

Hay sin embargo algunas que admiten la desigualdad tanto según su naturaleza como en cuanto se asientan en un sujeto; por ejemplo, la salud, la ciencia y el movimiento. El movimiento, efectivamente, es desigual, o porque atraviesa un espacio mayor, o porque lo móvil se mueve más velozmente. Del mismo modo, también la ciencia es mayor en uno que en otro, o porque conoce más conclusiones, o porque conoce mejor las mismas cosas. Lo mismo puede ser desigual la salud, o porque el grado de la proporción en uno está más próximo al equilibrio debido y perfecto que en otro, o porque la salud acerca de un mismo grado de proporción en uno se comporta de manera más firme y mejor que en otro.

Formae vero quae neque dant speciem subiecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile, possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo, et alia huiusmodi.

Ex his igitur patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa aequalitatem et inaequalitatem.

Quaedam enim formae sunt quae in eadem specie inaequalitatem non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit maior quam alia eiusdem speciei, neque secundum esse, ut scilicet magis insit subiecto; et huiusmodi sunt omnes formae substantiales.

Quaedam vero inaequalitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subiecto, sicut albedo et nigredo.

Quaedam vero inaequalitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subiecto, sicut triangulus dicitur maior triangulo, eo quod lineae unius trianguli sunt maiores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans; non tamen una superficies est magis triangula quam alia.

Quaedam vero sunt quae recipiunt inaequalitatem et secundum se, et secundum quod insunt subiecto; sicut sanitas, et scientia, et motus. Est enim motus inaequalis, vel quia maius spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur. Similiter etiam scientia est maior unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit. Similiter potest esse sanitas inaequaliter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitae et perfectae aequalitati quam in alio, vel quia circa eumdem gradum commensurationis unus firmius se habet quam alius, et melius.

Anotadas, pues, estas cosas acerca de la igualdad y desigualdad de las virtudes, hay que decir:

1) Que si hablamos de la desigualdad de las virtudes considerada según ellas mismas, en este aspecto las virtudes de diversas especies pueden ser desiguales.

Siendo la virtud una disposición de lo perfecto a lo óptimo, como se dice en *VII Ethic.*[81], es virtud más perfecta y mayor la que se ordena a un bien mayor. Y en este sentido, las virtudes teologales, cuyo objeto es Dios, son más nobles que las demás; sin embargo, entre ellas la mayor es la caridad, porque une con Dios de manera más próxima; y la esperanza es mayor que la fe, porque la esperanza, de algún modo, mueve el afecto hacia Dios, mientras que la fe hace que Dios esté presente en el hombre por vía de conocimiento.

Pero entre las otras virtudes la prudencia es la máxima, porque es la que modera a las demás. Y después de ésta viene la justicia, por la que el hombre se comporta bien no sólo consigo mismo, sino con los otros. Y después de ésta sobreviene la fortaleza, mediante la cual el hombre desprecia los peligros de muerte por causa del bien. Y tras ésta viene la templanza, mediante la cual el hombre desdeña los máximos deleites de las cosas corporales por causa del bien.

Pero en la misma especie de virtud no puede hallarse una desigualdad de esta clase como se encuentra en la misma especie de ciencia, porque no pertenece a la naturaleza de la ciencia que quien posee una ciencia conozca todas las conclusiones de tal ciencia. En cambio, pertenece a la naturaleza de la virtud que quien tiene una, se comporte correctamente en todo lo que pertenece a dicha virtud.

2) Sin embargo, según la perfección o la cantidad de virtud por la parte en que se halla presente en un sujeto, puede darse la desigualdad

His igitur visis, circa aequalitatem et inaequalitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inaequalitate virtutum quae attenditur secundum seipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inaequales.

Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Ethic., illa virtus perfectior et maior est quae ad maius bonum ordinatur. Et secundum hoc virtutes theologicae, quarum obiectum est Deus , sunt aliis potiores; inter quas tamen caritas est maior, quia propinquius Deo coniungit; et spes maior quam fides, quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis.

Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; et post hanc iustitia, per quam homo bene se habet non solum in seipso, sed ad alium; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium.

Sed in eadem specie virtutis non potest huiusmodi inaequalitas inveniri sicut invenitur in eadem specie scientiae, quia non est de ratione scientiae, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiae; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quae ad virtutem illam pertinent.

Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subiecto, potest esse inaequalitas etiam in eadem specie virtutis: in quantum unus habentium

---

[81] *Ethic.* 7. Parece que la referencia correcta sería *Phys.* 7 c.3 (BK 246a13); cf. S. Th., *In Physic.* 7 lect.5 n.1853.

incluso en la misma especie de virtud, en cuanto que uno de los que poseen la virtud se comporta mejor que otro respecto de las materias propias de tal virtud; o por la mejor disposición natural, o por el mayor ejercicio, o por un mejor juicio de la razón, o por un don de la gracia. Porque la virtud ni da especie al sujeto, ni tiene algo indivisible en su naturaleza, a no ser según los estoicos, quienes decían que nadie tiene la virtud si no la posee en grado sumo; y de acuerdo con esto todos tienen igualmente la misma virtud.

Pero esto parece no pertenecer a la naturaleza de virtud alguna, porque tal diversidad en el modo de participar de una virtud se considera, según lo antedicho, que no pertenece a la naturaleza de una virtud particular, por ejemplo la castidad u otras semejantes.

Por consiguiente, de este modo, en diversas materias pueden darse virtudes desiguales, ya según las diversas especies de virtudes, ya según la manera en que se hallan presentes en el sujeto, incluso en cuanto a una sola especie de virtud. Pero en un solo y mismo hombre existen virtudes desiguales de acuerdo con la cantidad o la perfección que por sí misma tiene la virtud. En cambio, con arreglo a la cantidad y perfección que tiene la virtud según está presente en un sujeto, es absolutamente necesario que todas las virtudes sean iguales por la misma razón por la que están unidas, porque la igualdad es una cierta conexión en la cantidad.

Por lo cual, también algunos fijan la razón de la desigualdad entendiendo por las cuatro virtudes cardinales unos modos generales de las virtudes; y de este estilo es la razón aducida por Agustín en *VI De Trinit.*[82]. Pero de otra manera puede establecerse la razón de la desigualdad de acuerdo con la dependencia de las virtudes morales respecto de la prudencia, y de todas las virtudes respecto de la caridad. Por lo que donde la caridad está igualmente, es necesario que todas las virtudes sean

virtutem melius se habet ad ea quae sunt illius virtutis quam alius; vel propter meliorem dispositionem naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudicium rationis, vel propter gratiae donum; quia virtus neque dat speciem subiecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo; et secundum hoc omnes sunt habentes eamdem virtutem aequaliter.

Sed hoc non videtur esse de ratione alicuius virtutis, quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum praedicta, quae non pertinent ad rationem alicuius particularis virtutis, puta castitatis, vel similium.

Sic igitur in diversis, virtutes inaequales esse possunt, et quantum ad diversas species virtutum, et etiam secundum quod insunt subiecto, quantum etiam ad unam speciem virtutis. Sed in uno et in eodem homine sunt quidem virtutes inaequales secundum quantitatem vel perfectionem, quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantitatem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subiecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse aequales, eadem ratione qua et sunt conjunctae, sunt, quia aequalitas est quaedam connexio in quantitate.

Unde et aequalitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum; et huiusmodi est ratio Augustini in VI De Trinit. Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia, et omnium virtutum a caritate; unde ubi est aequaliter caritas,

[82] *De Trinit.* l.6 c.4 n.6: ML 42,927; BAC V 440.

iguales según la perfección formal de la virtud; y por el mismo motivo debe hablarse de la prudencia por comparación con las virtudes morales. Mas accidentalmente las virtudes pueden ser desiguales en uno y mismo sujeto, como también pueden no estar unidas, según la inclinación de la potencia al acto, que proviene de la naturaleza o de cualquier otra causa. Y por este motivo dicen algunos que son desiguales según el acto; pero esto no debe entenderse si no es de acuerdo con la desigualdad de la inclinación al acto.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS. 1. La razón aducida procede de la desigualdad que hay y se considera de acuerdo con las mismas virtudes; no de la desigualdad que se establece en conformidad con el hallarse en las mismas, de la que hablamos ahora. Pues la caridad, como se ha dicho, es por sí misma mayor que todas las demás virtudes. Sin embargo, cuando ella crece, también crecen proporcionalmente todas las demás virtudes en un y mismo hombre, como los dedos de la mano, siendo de suyo desiguales, crecen no obstante proporcionalmente.

2-10. Y lo mismo hay que decir al segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto; e incluso al séptimo, que probaba del mismo modo que la fortaleza es mayor que las demás virtudes. Otro tanto hay que decir también al octavo, porque procede del mismo modo acerca de la justicia, aunque la justicia que es enteramente virtud, no es la justicia que se llama virtud cardinal. Y lo mismo es preciso decir al noveno, porque todas las virtudes se hallan en el hombre de modo que se distinguen de acuerdo con la mayor y menor perfección de la especie. Y otro tanto hay que decir también al décimo, porque los vicios son asimismo desiguales de esta manera.

11. Uno es más alabado por una virtud que por otra a causa de la mayor prontitud para el acto.

oportet omnes virtutes esse aequales secundum formalem perfectionem virtutis; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales.

Secundum quid vero possunt virtutes esse inaequales in uno et eodem, sicut et possunt non esse conjunctae secundum inclinationem potentiae ad actum, quae est ex natura, vel ex quacumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inaequales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inaequalitatem inclinationis ad actum.

1. Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de inaequalitate quae est et attenditur secundum ipsas virtutes, non de inaequalitate quae est secundum inesse in ipsis, de qua nunc loquimur. caritas enim, ut dictum est, secundum se est maior omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea ea, etiam proportionaliter crescunt omnes aliae virtutes in uno et eodem homine, sicut digiti manus secundum se sunt inaequales, tamen proportionaliter crescunt.

2-7. Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum et sextum; et etiam ad septimum, quod secundum eumdem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem maiorem.

8. Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de iustitia, licet iustitia, quae est tota virtus, non sit illa iustitia quae ponitur virtus cardinalis.

9. Et similiter etiam dicendum ad nonum; quia in hoc omnes virtutes homini insunt, quod distinguuntur secundum maiorem et minorem perfectionem speciei.

10. Et similiter etiam dicendum ad decimum, quia etiam hoc modo vitia sunt inaequalia.

11. Ad undecimum dicendum, quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter maiorem promptitudinem ad actum.

12. Cuando es mayor el hábito, es preciso que el acto sea mayor de acuerdo con la inclinación del hábito. Pero puede haber en el hombre algo que impide o que dispone al acto, que influye accidentalmente en el hábito; como el hábito de la ciencia es impedido para llegar al acto, por causa de la embriaguez. Y por este motivo, en conformidad con impedimentos o ayudas de esta clase, a veces puede darse un aumento del acto, sin que se produzca aumento del hábito.

13. En los hábitos adquiridos un mayor ejercicio produce un mayor hábito; sin embargo, accidentalmente un hábito puede verse impedido, por otra parte, debido a los muchos actos, de modo que no pueda prorrumpir más en un nuevo acto, como se ha dicho en la solución del artículo.

14. En los sujetos naturales, donde existe una forma igual, puede hallarse la desigualdad del acto a causa de un impedimento accidental.

15. Las potencias son desiguales por sí mismas, a saber, en cuanto que una potencia es más perfecta que otra por su propia naturaleza. Y de este modo también se ha dicho que las virtudes son desiguales.

16. Las virtudes están radicadas proporcionalmente, como queda dicho; por lo cual no se sigue de esto que se posean de forma desigual.

17. El estado celestial se opone a la fe, por razón de la visión clara, que nadie consigue por el aumento de la caridad; por lo cual no es necesario que, cuando crece la caridad, disminuya la fe.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA. 1-4. A lo primero, segundo, tercero y cuarto opuesto, resulta patente la respuesta por lo que queda dicho.

5. El Damasceno entiende que las virtudes están igualmente en todos.

12. Ad duodecimum dicendum, quod ubi est maior habitus, oportet quod sit maior actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum; sicut habitus scientiae impeditur ne ad actum prodeat, propter ebrietatem. Et ideo secundum huiusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod in habitibus acquisitis maius exercitium causat maiorem habitum; tamen per accidens potest habitus iam ex pluribus actibus acquisitus, ut non magis possit in actum procedere; sicut dictum est in corp. art.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod in rebus naturalibus, ubi est aequalis forma, potest esse inaequalitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod potentiae sunt inaequales secundum seipsas: in quantum, scilicet, una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia. Et hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inaequales.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est; unde ex hoc non sequitur quod inaequaliter habeantur.

17. Ad decimumseptimum dicendum, quod status patriae opponitur fidei , ratione apertae visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis; unde non oportet quod adaugta caritate fides minuatur.

1-4. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiecta sunt et secundum, tertium et quartum patet responsio ex his quae dicta sunt.

5. Ad quintum dicendum, quod Damascenus intelligit virtutes aequaliter in omnibus esse.

6. El premio esencial corresponde a la raíz de la caridad; y por eso, aun cuando se diese el que las virtudes no sean iguales, sin embargo se deberá el mismo premio a un hombre por causa de la identidad de la caridad.

7. Lo séptimo lo admitimos.

Artículo 4

¿Permanecen en el cielo las virtudes cardinales?[83]

Argumentos por los que parece que no. 1. Dice Gregorio en *VI Moral.*[84] que los accidentes de la vida adquiridos con el cuerpo, pasan. Luego no permanecen en el cielo.

2. Logrado el fin, no son necesarias las cosas que se ordenan al mismo; así como una vez que se llega al puerto, no se necesita la nave. Ahora bien, las virtudes cardinales se distinguen de las teologales, porque éstas tienen por objeto el último fin, mientras que las cardinales versan sobre las cosas que son para el fin. Luego cuando se hubiere llegado al último fin en el cielo, no será necesaria la virtud cardinal.

3. Suprimido el fin, cesa lo que es para el fin. Pero las virtudes cardinales se ordenan al bien civil, que no existirá en el cielo. Luego tampoco existirán en el cielo las virtudes cardinales.

4. No se dice que permanece en el cielo, sino que más bien es suprimido, lo que no permanece de acuerdo con su propia especie, sino

6. Ad sextum dicendum, quod praemium essentiale respondet radici caritatis; et ideo, si etiam detur quod virtutes non sint aequales, tamen idem praemium debebitur uni homini propter identitatem caritatis.

7. Septimum concedimus.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum virtutes cardinales maneant in patria.

Et videtur quod non. 1. Dicit enim Gregorius, VI Moral., quod accidentia vitae comparata cum corpore transeunt. Non ergo manent in patria.

2. Praeterea, habito fine non sunt necessaria ea quae sunt ad finem; sicut postquam pervenitur ad portum, non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologicis, quod theologicae habent ultimum finem pro obiecto, cardinales autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessaria virtus cardinalis.

3. Praeterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

4. Praeterea, id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quae est genus eius. Sed virtutes

---

[83] Lugares paralelos: *Summa* 1-2 q.67 a.1; 2-2 q.136 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4. El enunciado indica que se refiere sólo a la permanencia de las virtudes morales en la vida eterna; no a las virtudes intelectuales ni a las teológicas. El origen de este problema está en San Agustín, al que se cita en el texto. Ya se había abordado igual tema en el Comentario a las Sentencias (*In Sent.* d.33 q.1 a.4). En la Suma de Teología la explicación se extenderá también a las virtudes intelectuales y a las teológicas (cf. *Summa* 1-2 q.67).

[84] *Moralia in Job* l.6 c.37: ML 75,764.

sólo según la razón común de género; así como se dice que es suprimida la fe aunque permanezca el conocimiento, que es su género. Pero las virtudes cardinales no permanecen en el cielo según sus propias especies, de acuerdo con las cuales se distinguen, pues dice Agustín en *XII Super Genes. ad litt.*[85] que *allí una misma y total virtud consiste en amar lo que vieres*. Luego las virtudes cardinales no permanecen en el cielo, sino que son suprimidas.

5. Las virtudes obtienen su especie de los objetos. Pero los objetos de las virtudes cardinales no permanecen en el cielo, porque la prudencia versa sobre las cosas dudosas, acerca de las cuales actúa el consejo; la justicia se ocupa de los contratos y los juicios; la fortaleza se centra en los peligros de muerte; y la templanza se dedica a las concupiscencias de los alimentos y de lo sensual; objetos todos que no permanecerán en el cielo.

6. Pero hay que decir que en el cielo los actos serán diversos. Mas, por el contrario, la diversidad de lo que entra en la definición de una cosa, diferencia su especie. Pero el acto entra en la definición del hábito, pues dice Agustín, en *De bono conjug.*[86], que el hábito es aquello con que uno actúa cuando se presenta la oportunidad. Luego si los actos son diversos, también los hábitos serían específicamente distintos.

7. Según Plotino[87], como cuenta Macrobio[88], unas son las virtudes del alma purificada y otras las virtudes políticas. Pero las virtudes del alma purificada parece que son principalmente las que se dan en el cielo; en cambio, las virtudes que se dan en la tierra son las virtudes políticas. Luego las virtudes que se dan aquí, no permanecen sino que son anuladas.

cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur: dicit enim Augustinus, XII Super Genes. ad Litt., quod una ibi et tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

5. Praeterea, virtutes habent speciem ex obiectis. Sed obiecta virtutum cardinalium non manent in patria: nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium; iustitia autem est circa contractus et iudicia; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae omnia non erunt in patria.

6. Sed dicendum, quod in patria habebunt alios actus.- Sed contra, diversitas eius quod cadit in definitione alicuius rei, diversificat speciem eius. Sed actus cadit in definitione habitus: dicit enim Augustinus in libro De bono coniug., quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. Ergo si sunt diversi actus, erunt et habitus specie differentes.

7. Praeterea, secundum Plotinum, ut Macrobius refert, aliae sunt virtutes purgati animi, et aliae virtutes politicae. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quae sunt in patria; virtutes autem quae sunt hic, sunt virtutes politicae. Ergo virtutes quae sunt hic, non manent, sed evacuantur.

---

[85] *Super Gen. ad litter.* l.12 c.26 n.54: ML 34,476; BAC XV 1247.

[86] C.21 n.25: ML 40,390; BAC XII 101.

[87] En el libro *De virtutibus* c.2, 3, 5 y 7. Plotino fue un filósofo que nació en Lycópolis (Egipto) el año 205 d.C. Enseñó en Roma con suma admiración. Es autor del neoplatonismo. Escribió 54 Disertaciones, distribuidas por su discípulo Porfirio en 6 series de 9 cada una, llamadas por eso Enneadas.

[88] Macrobio fue un escritor latino. Vivió a principios del s. v d.C. Su obra celebérrima fue el comentario al texto de *Somnum Scipionis* de Cicerón.

8. Hay más diferencia entre el estado de los bienaventurados y el de los viadores, que entre el estado del señor y el siervo, o entre el varón y la mujer en la vida presente. Pero según el Filósofo en *I Politic.*[89], una es la virtud del señor y otra es la virtud del siervo, y lo mismo una es la del hombre y otra la de la mujer. Luego mucho mayor diferencia hay entre las virtudes de los viadores y las de los bienaventurados.

9. Los hábitos de las virtudes son necesarios para habilitar la posibilidad en orden al acto. Pero una capacitación de este tipo se producirá allí suficientemente por medio de la gloria. Luego no serán necesarios los hábitos de las virtudes.

10. El Apóstol prueba en 1 Cor 13,8 que la caridad es más excelente que las demás virtudes, porque no desaparecerá. Pero la fe y la esperanza, que desaparecen, son más nobles que las virtudes cardinales porque tienen un objeto más noble, a saber, Dios. Luego las virtudes cardinales desaparecerán.

11. Las virtudes intelectuales son más nobles que las morales, como es manifiesto en *VI Ethic.*[90]. Pero las virtudes intelectuales no permanecen, porque la ciencia se desvanecerá, como se dice en 1 Cor 13,8. Luego tampoco las virtudes cardinales permanecerán en el cielo.

12. Según se dice en Sant 1,4: *La paciencia ha de ir acompañada de obras perfectas.* Pero la paciencia no permanece en el cielo a no ser como premio, como dice Agustín en *XIV De Civit. Dei*[91]. Luego mucho menos permanecerán las demás virtudes morales.

13. Algunas virtudes cardinales, concretamente la templanza y la fortaleza, se encuentran en las potencias sensitivas del alma, pues *pertenecen a las partes irracionales* de la misma, como es manifiesto por el Filósofo en *III Ethic.*[92]. Pero las partes sensitivas del alma ni existen en

8. Praeterea, plus distant status beatorum et viatorum, quam status domini et servi, aut viri et mulieris in vita praesenti. Sed secundum Philosophum in I Politic., alia est virtus domini et alia est virtus servi, et similiter alia viri et alia mulieris. Ergo multo magis aliae sunt virtutes viatorum et beatorum.

9. Praeterea, habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed huiusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

10. Praeterea, apostolus probat, I ad Corinth. XIII, quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides et spes, quae evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius obiectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

11. Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet in VI Ethic. Sed virtutes intellectuales non manent, quia scientia destruetur, ut dicitur I ad Corinth. XIII. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

12. Praeterea, sicut Iac. I, dicitur, «patientia opus perfectum habet». Sed patientia non manet in patria nisi secundum praemium, ut dicit Augustinus XIV De Civit. Dei. Ergo multo minus aliae virtutes morales.

13. Praeterea, quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per Philosophum in III Ethic. Sed partes animae sensitivae neque sunt in angelis, neque

[89] ARISTÓTELES, *Polit.* 1 c.13 (BK 1260b5).
[90] ARISTÓTELES, *Ethic.* 6 c.3-7.
[91] *De civit. Dei* l.14 c.9: ML 41,416; BAC XVII 80.
[92] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.10 (BK 1117b23).

los ángeles ni pueden existir en el alma separada. Luego las virtudes de esta clase no se dan en el cielo, ni en los ángeles ni en las almas separadas.

14. Agustín, en *XXII De civ. Dei*[93], dice que en el cielo: *Descansaremos, veremos, amaremos y alabaremos.* Pero, descansar es acto de la sabiduría; ver, acto del entendimiento; amar, acto de la caridad; alabar, acto de latría. Luego sólo estas virtudes permanecerán en el cielo, y no las virtudes cardinales.

15. En el cielo los hombres serán como los ángeles, según se dice en Mt 22,30. Pero en cuanto a la sobriedad, los hombres no son semejantes a los ángeles, a los que no corresponde usar de la comida y la bebida. Luego la sobriedad no existirá en el cielo, y por igual razón tampoco las otras virtudes de esta clase.

EN CONTRA, está que: 1. En Sab 1,15 se dice: *La justicia es perpetua e inmortal.*

2. En Sab 8,7 se dice de la divina Sabiduría que: *Enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza: lo más provechoso para el hombre en la vida.* Pero en el cielo la participación de la sabiduría será plenísima. Luego las virtudes de esta clase se darán más plenamente en el cielo.

3. Las virtudes son riquezas espirituales. Pero la abundancia de las riquezas espirituales es mayor en el cielo que en la tierra. Luego las virtudes de esta clase abundarán más plenamente en el cielo.

SOLUCIÓN. Hay que decir: En el cielo permanecerán las virtudes cardinales, pero allí tendrán unos actos distintos de los de aquí, como dice Agustín en *XIV De Trinit.*[94]: «Allí donde no existe mal alguno, la

possunt esse in anima separata. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in patria neque in angelis, neque in animabus separatis.

14. Praeterea, Augustinus dicit, XIII De Civit. Dei, quod in patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus. Sed vacare est actus sapientiae: videre actus intellectus: amare actus caritatis: laudare actus latriae. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

15. Praeterea, in patria erunt homines similes angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur angelis, ad quos non pertinet cibis et potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, et pari ratione nec aliae huiusmodi virtutes.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. I: «Iustitia perpetua est et immortalis».

2. Praeterea, Sap. VIII, dicitur de divina sapientia quod «sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus in vita nihil utilius est hominibus». Sed in patria erit plenissima participatio sapientiae. Ergo huiusmodi virtutes plenius erunt in patria.

3. Praeterea, virtutes sunt divitiae spirituales. Sed spiritualium divitiarum maior copia est in patria quam in via. Ergo huiusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

RESPONSIO. Dicendum, quod in patria manent virtutes cardinales, et habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus dicit, XIII De Trinit.: «Quod nunc agit iustitia in

---

[93] *De civit. Dei* l.22 c.30 n.5: ML 41,804; BAC XVII 778.
[94] *De Trinit.* l.14 c.9 n.12: ML 42,1046; BAC V 794.

justicia no puede ejercitarse en socorrer a los míseros, ni la prudencia en prevenir las asechanzas, ni la fortaleza en tolerar los trabajos, ni la templanza en frenar las concupiscencias ilícitas; más bien será propio de la justicia someterse al imperio de Dios; de la prudencia, no anteponer ni comparar ningún bien a Dios; de la fortaleza, adherirse a él con firmeza; de la templanza, no deleitarse en defecto culpable».

Para evidencia de lo cual es preciso saber que, como dice el Filósofo en *I De caelo*[95], la virtud *comporta lo más excelente de la potencia.*

Pero es manifiesto que en las naturalezas distintas es diverso lo excelente de la potencia, porque a una naturaleza más alta le pertenece una potencia mayor, que se extiende a más y mayores cosas. Y por este motivo lo que es virtud para uno, no es virtud para otro; por ejemplo, la virtud del hombre está determinada a las cosas que son principales en la vida humana. Así como la templanza es humana cuando el hombre no se aparta de la razón por causa de los máximos deleites, sino que más bien los gobierna de acuerdo con la razón; y la fortaleza es humana cuando, por causa del bien de la razón, se mantiene firmemente frente a los mayores peligros, que son los peligros de muerte. Ahora bien, no considerándose lo excelente de la potencia divina de acuerdo con estas cosas, sino en conformidad con algo más alto que pertenece a la infinitud de su poder, por eso la fortaleza divina es su inmutabilidad. La templanza será la conversión de la mente divina sobre sí misma; la prudencia es la propiamente divina; y la justicia de Dios es su misma ley perpetua.

Pero hay que tener en cuenta que las diversas excelencias pueden tomarse de dos modos: Uno, conforme se consideran en la misma serie de movimiento; otro, en cuanto se toman como enteramente opuestas, y no ordenadas mutuamente.

subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit; sed iustitiae erit regenti Deo subditum esse; prudentiae, nullum bonum Deum praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo affectu noxio delectari».

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Philosophus dicit in I De Caelo, virtus importat ultimum potentiae.

Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiae ultimum, quia altioris naturae est maior potentia, ad plura et maiora se extendens. Et ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri; puta, hominis virtus determinatur ad ea quae sunt praecipua in humana vita; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia divinae potentiae ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiae eius; ideo fortitudo divina est eius immobilitas; temperantia erit conversio mentis divinae ad seipsam; prudentia autem est ipsa mens divina; iustitia autem Dei ipsa lex eius perennis.

Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt: uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata.

---

[95] ARISTÓTELES, *De caelo* l.1 c.2 n.7.8 (BK 281a14.18); Cf. S. TH., *In De caelo* l.1 lect.25 n.249.

Si, pues, se toman las diversas excelencias que se ordenan bajo una misma serie de movimiento, al ser excelencias diversas, dan origen a diversas especies de movimiento; pero no diversifican la especie del principio motor, porque es uno mismo el principio del movimiento que mueve desde el principio hasta el fin. Un ejemplo de esto podemos tomarlo de la edificación, en la que el último término es la forma completa de la casa. Sin embargo, las últimas excelencias pueden considerarse conforme a la complexión de cada una de las partes de la casa. Por lo cual, como dice el Filósofo en *X Ethic.* [96], una especie de movimiento distinto es la fundamentación de una casa, que se termina en el cimiento; otra, la erección de las columnas, y otra, la edificación completa. Pero, no obstante, el arte de edificar es una y la misma, que es el principio de estos tres movimientos. Y lo mismo sucede en los demás movimientos.

En cambio, si se consideran las diversas excelencias opuestas, que no se encuentran en una sola serie de movimiento, sino que son totalmente opuestas, entonces difieren específicamente tanto los movimientos como los principios motores; como es distinto el arte que es principio de la edificación, del que es principio de la construcción de una nave.

Por consiguiente, donde la perfección es específicamente la misma, también es específicamente la misma la virtud, el acto, o el movimiento de la virtud; como es manifiesto que es específicamente una misma perfección lo que afecta a la templanza en mí y en ti, es a saber, la moderación acerca de los deleites del tacto. Por lo cual ni la templanza ni el acto de la misma difieren específicamente en mí y en ti.

Pero donde la perfección que alcanza la virtud ni es de la misma especie ni se contiene bajo una misma serie de movimiento, es necesario que haya una diferencia específica no sólo en el acto de la virtud sino también en la misma virtud; como es manifiesto a propósito de estas virtudes según se dicen de Dios y del hombre.

Si igitur accipiantur diversa ultima quae sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem. Et huius exemplum accipere possumus in aedificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa; possunt autem alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus; unde, ut Philosophus dicit in X Ethic alius specie motus est fundatio motus, quae terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa aedificatio; sed tamen ars aedificatoria est una et eadem, quae est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus.

Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quae non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata: tunc et motus specie differunt, et principia motiva; sicut alia ars est quae est principium aedificationis, et constructionis navis.

Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me et in te, scilicet moderantia circa delectationes tactus; unde nec temperantia nec actus eius specie differt in me et in te.

Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute; sicut patet de istis virtutibus secundum quod dicuntur de Deo et de homine.

---

[96] ARISTÓTELES, *Ethic.* 10 c.4 (BK 1174a19ss).

Mas donde la perfección de la virtud difiere específicamente (si el movimiento se contiene, sin embargo, bajo la misma serie de movimiento, es a saber, de modo que se vaya de uno a otro), el acto es sin duda específicamente diferente, pero la virtud es la misma. Así como el acto de la fortaleza se concreta en una perfección antes de la batalla; en otra, en la misma batalla, y, en otra, en el triunfo. Por lo cual es un acto específicamente distinto ir a la batalla; otro, resistir con fortaleza en la batalla; y otro, gozar de la victoria conseguida. Pero es una misma fortaleza, así como pertenece a una misma potencia el acto de amar, el de desear y el de gozar.

Es, pues, manifiesto por lo dicho anteriormente en este mismo artículo, que al ser el estado del cielo superior al estado de la tierra, alcanza una excelencia más perfecta.

Por consiguiente, si la excelencia a la que llega la virtud de la tierra se ordena a la excelencia con la que contacta la virtud del cielo, es necesario que se trate de una misma virtud específicamente; pero los actos serán distintos. Mas si no se toma uno en orden a otro, entonces no serán las mismas virtudes ni en cuanto al acto ni en cuanto al hábito.

Y es claro que las virtudes adquiridas, de las que hablaron los filósofos, se ordenan sólo a perfeccionar a los hombres en la vida política, no en cuanto se ordenan a conseguir la gloria celestial. Y por eso enseñaron que las virtudes de esta clase no permanecen después de esta vida, como dice Agustín de Tulio[97].

Pero las virtudes cardinales, en cuanto son gratuitas e infusas, modo en el que ahora hablamos de ellas, perfeccionan al hombre en la vida presente en orden a la gloria celestial. Y por tanto es necesario decir que es uno mismo el hábito de estas virtudes aquí y allí; pero que los actos son diferentes, pues aquí tienen los actos que competen a los que tien-

Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud), est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho: unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; et eadem fortitudo est; sicut etiam eiusdem potentiae actus est amare, desiderare et gaudere.

Manifestum est igitur ex praedictis, in istomet artic., quod cum status patriae sit altior quam status viae, pertingat ad perfectius ultimum.

Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viae, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriae, necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eaedem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad coelestem gloriam consequendam. Et ideo posuerunt, quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat.

Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitae et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad coelestem gloriam. Et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt

[97] Cf. *De Trinit.* l.14 c.9 n.12: ML 42,1046; BAC V 792.

den al último fin; en cambio allí tienen los actos que corresponden ya a los que descansan en el último fin.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS: 1. Las virtudes de esta clase perfeccionan al hombre en la vida activa, como en un camino por el que se llega al término de la contemplación del cielo; y por eso permanecen en la patria conforme a los actos consumados en el fin.

2. Las virtudes cardinales versan sobre aquellas cosas que son para el fin, no como si en ellas se encontrase el último término de las mismas, al modo en que la navegación es el término último de la nave; sino en cuanto que, mediante las cosas que son para el fin, tienen un orden al fin último. Así como la templanza gratuita no tiene por fin último moderar las concupiscencias del tacto, sino que hace esto por causa de la semejanza celestial.

3. El bien político no es el fin último de las virtudes cardinales infusas, de las cuales hablamos, sino de las virtudes adquiridas de las cuales hablaron los filósofos, como se ha dicho en la solución del artículo.

4. Nada impide que una y misma cosa sea el fin de diversas virtudes o artes; así, por ejemplo, la conservación del bien cívico es fin y término del soldado y de la ley positiva; por lo que una y otra arte o virtud tienen su correspondiente acto como acerca del bien final. Pero el militar cuida de la conservación del bien cívico en cuanto esto se logra mediante fuertes combates; mas la virtud de la ley positiva procura lo mismo en cuanto que, mediante el ordenamiento de las leyes, se conserva el bien cívico.

Así, pues, la fruición de Dios en el cielo es el fin de todas las virtudes cardinales; y cada una goza allí de ella conforme es el fin de sus actos. Y por eso se dice que en el cielo habrá una sola virtud, en cuanto estará en

differentes: nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt iam in fine ultimo quiescentibus.

1. Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa, sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriae; et ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

2. Ad secundum dicendum, quod virtutes cardinales sunt circa ea quae sunt ad finem, non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed in quantum, per ea quae sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit propter similitudinem caelestem.

3. Ad tertium dicendum, quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum de quibus philosophi sunt locuti, sicut dictum est in corp. art.

4. Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unam et eamdem rem esse finem diversarum virtutum vel artium; sicut conservatio boni civilis est finis et terminus militaris et legis positivae: unde utraque ars vel virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale bonum; sed militaris, in quantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur.

Sic igitur fruitio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum; et unaquaeque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum. Et ideo dicitur quod in patria erit una virtus, in quantum erit in subiecto, de qua omnes virtutes gaudebunt;

el sujeto, gozando de la misma todas las virtudes. Sin embargo existirán diferentes actos y diversas virtudes conforme al diverso modo de gozar.

5. Se dice que algo es objeto de las virtudes de dos modos: Uno, como aquello a lo que se ordena una virtud como a su fin; así como el sumo bien es objeto de la caridad, y la bienaventuranza eterna, objeto de la esperanza. Otro, como materia en dirección a la cual se obra, de modo que desde ella se tienda a otro objeto; y de esta manera los deleites del coito son objeto de la templanza, pues la templanza no intenta adherirse a los deleites de esa clase sino, reprimiendo esos deleites, tender al bien racional. De la misma manera, la fortaleza no intenta pegarse a los peligros suprimiéndolos, sino conseguir el bien de la razón. Y lo mismo sucede con la prudencia respecto de las dudas; y en la justicia con relación a las necesidades de la vida. Y por tal motivo, cuanto más lejos esté la separación de estas cosas, de acuerdo con el provecho de la vida espiritual, tanto más perfectos serán los actos de estas virtudes, porque la doctrina predicha se relaciona más con esas virtudes a modo de punto de partida que a modo de punto de llegada, que es el que proporciona la especie.

6. No toda diferencia en los actos demuestra la diversidad de los hábitos, como se ha dicho ya en la solución del artículo.

7. Las virtudes del alma purificada, definidas por Plotino, pueden convenir a los bienaventurados, pues allí, a la prudencia le compete sólo contemplar las cosas divinas; a la templanza, olvidarse de las pasiones; a la fortaleza, ignorar los actos de los tormentos; a la justicia, mantener la alianza con Dios. Pero las virtudes políticas de las que él habla, solamente se ordenan al bien cívico de la vida presente, como se ha dicho en la solución del artículo.

8. Las excelencias de las virtudes del siervo y del señor, de la mujer y del varón no se ordenan unas a otras, de modo que así se pase de uno a otro. Y por lo tanto no se trata de una razón semejante.

tamen erunt differentes actus et differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

5. Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse obiectum virtutum dupliciter. Uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem; sicut summum bonum est obiectum caritatis, et beatitudo aeterna obiectum spei. Alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens; et hoc modo delectationes coitus sunt obiectum temperantiae, non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhaerere, sed istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhaerere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis; et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de iustitia respectu necessitatum huius vitae. Et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitae, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia praedicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini a quo quam per modum termini ad quem, qui dat speciem.

6. Ad sextum dicendum, quod non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut iam dictum est in corp. art.

7. Ad septimum dicendum, quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis: nam prudentiae ibi est sola divina intueri; temperantiae, cupiditates oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare; iustitiae, perpetuum foedus cum Deo habere. Sed virtutes politicae de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile praesentis vitae ut dictum est in corp. art.

8. Ad octavum dicendum, quod ultima virtutum servi et domini, mulieris et viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeatur in aliud; et ideo non est similis ratio.

9. La misma habilidad de la gloria para las obras de las virtudes, que se ejecutará o se perfeccionará mediante la gloria, pertenece a los mismos hábitos de las virtudes.

10. La fe se ordena a la verdad que no se ve, y la esperanza a lo arduo que no se posee, como a aquello de lo que reciben la especie. Y por eso, aunque sean más excelentes que las virtudes cardinales a causa de su objeto más perfecto, sin embargo desaparecen porque reciben la especie de lo que no permanece.

11. Tampoco la ciencia será destruida en cuanto al hábito; pero tendrá un acto distinto.

12. La paciencia no permanecerá en el cielo en cuanto al acto que tiene en la tierra, a saber, sufrir las tribulaciones. Permanecerá, sin embargo, en cuanto al acto correspondiente al fin, como sucede con las demás virtudes, según se ha dicho en la solución del artículo.

13. Algunos sostienen que el irascible y el concupiscible, en los que se asientan la templanza y la fortaleza, están en la parte superior y no en la parte sensitiva. Pero eso está en contra del Filósofo en *III Ethic.*[98], donde dice que tales virtudes se asientan *en las partes irracionales.*

Y otros afirman que las fuerzas de la parte sensitiva permanecen en el alma separada, ya sólo en cuanto a la potencia, ya en cuanto al acto. Pero esto es imposible, porque el acto de la potencia sensitiva no existe sin el cuerpo. De otra manera, el alma sensitiva de los animales sería también incorruptible, lo cual es erróneo.

Al sujeto que pertenece la acción, pertenece también la potencia. Por lo cual es necesario que las potencias de esta clase estén unidas. Y así, después de la muerte, no permanecen en el alma separada en acto sino en potencia, como en su raíz, esto es, en cuanto que las potencias del alma fluyen de la esencia de la misma.

9. Ad nonum dicendum, quod ipsa habilitatio gloriae ad opera virtutum, quae fiet vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

10. Ad decimum dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, et spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent. Et ideo, quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius obiectum, tamen evacuantur, propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

11. Ad undecimum dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

12. Ad duodecimum dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini, sicut et de aliis virtutibus dictum est in corp. art.

13. Ad decimumtertium dicendum, quod quidam dicunt quod irascibilis et concupiscibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum in III Ethic., ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium.

Quidam autem dicunt, quod vires sensitivae partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse, quia actus potentiae sensitivae non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum.

Cuius autem est actio, eius est etiam potentia; unde oportet quod potentiae huiusmodi sint coniunctae; et ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice in quantum scilicet potentiae animae fluunt ab essentia eius.

---

[98] ARISTÓTELES, *Ethic.* 3 c.10 (BK 1117b23).

Y estas virtudes se hallan en el irascible en cuanto a su derivación; pero en cuanto al origen y la incoación están en la razón y en la voluntad, porque el acto principal de la virtud moral es la elección, que es un acto del apetito racional. Pero esta elección, por cierta aplicación, se termina en las pasiones del irascible y del concupiscible conforme a la templanza y a la fortaleza.

14. Todas esas cuatro operaciones pertenecen a cada uno de los actos de las virtudes cardinales a modo de fin, en cuanto que en ellas consiste la bienaventuranza celestial.

15. La sobriedad no nos asemeja a los ángeles conforme al acto que tiene en la tierra acerca de la materia de los alimentos y de las bebidas; sino conforme al acto del cielo que tiene acerca del último fin, al igual que las demás virtudes.

Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate, quia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem.

14. Ad decimumquartum dicendum, quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, in quantum in eis consistit beatitudo caelestis.

15. Ad decimumquintum dicendum, quod sobrietas non assimilat nos angelis secundum actum viae quem habet circa materiam ciborum et potuum; sed secundum actum patriae, quem habet circa ultimum finem, sicut et aliae virtutes.

LA MONARQUÍA. AL REY DE CHIPRE

INTRODUCCIÓN Y TRADUCCIÓN DE

LAUREANO ROBLES CARCEDO

INTRODUCCIÓN

La tradición manuscrita y los catálogos que nos han dejado constancia de los escritos de Tomás de Aquino afirman expresamente que está dedicado al rey de Chipre, *ad regem Cypri.* ¿Podemos saber de qué rey se trata? En Chipre hay tres reyes que pueden ser los candidatos a quienes Tomás de Aquino pudo atribuir la dedicatoria de la obra: Enrique de Lusignan (1218-1253), Hugo II de Lusignan (1253-1267) y Hugo Antíoco Lusignan (1267-1284). ¿A cuál de ellos va dirigido el tratado?

Los historiadores Quetif y Echard[1], y modernamente J. Zeller[2], sostuvieron que el tratado *De regno* fue dirigido a Hugo II de Lusignan cuando apenas contaba catorce años; edad, añade Echard con humor, en la que los reyes pueden recibir consejos. Muerto éste en 1267, Santo Tomás dejó la obra incompleta y sin terminar. Su fecha de composición habría que situarla entre 1265 y 1267. Tomás de Aquino había cumplido los cuarenta años cuando la escribió. Se sabe que en 1266 la isla de Chipre se encontraba en plena anarquía; de ahí también que fuera necesario reforzar el principio de autoridad regia. Esto explica que Tomás de Aquino no haya expresado su preferencia por un gobierno mixto, y recomendase en su obra la monarquía pura[3].

La Orden de Predicadores poseía en Nicosia, en los días de Tomás de Aquino, el principal convento de la provincia de Tierra Santa. En él mandó ser enterrado Hugo II de Lusignan. Tomás Agni, obispo de Belén (1259-1263) y legado pontificio en Oriente, fue dominico, como lo fue también Bartolomé de Vicence, obispo de Limasol. Aimón de Aquino, hermano de Santo Tomás, participó en 1231 en una expedición a Tierra Santa organizada por Federico II y dirigida por Ricardo Filangieri. Hecho prisionero en 1232 por el caballero Juan de Ibelín, Gregorio IX escribía en 1233 tanto a Ibelín como al rey de Chipre, Hugo I de Lusignan, y al patriarca de Antioquía, solicitando clemencia y libertad para Aimón de Aquino. En agradecimiento a la libertad obtenida, Aimón de Aquino prestó vasallaje al rey de Chipre, a cuyas órdenes se puso, y vino a morir entre 1266 y 1269[4], siendo un fiel partidario y defensor de los Estados Pontificios. Un documento de Inocencio IV, fechado en 1254, habla de él como fiel servidor del papa y de la Iglesia[5].

---

[1] SOP 1 p.337.

[2] J. Zeller, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin* (París-Friburgo 1910) 8s.

[3] Cf. M. Demongeot, *Le meilleur régime politique selon saint Thomas* (Blot, París 1928); Grandelaude, *Les particularités du «De regimine principum» de saint Thomas,* citado en *Bull. Thom.* (1930) 153s n.99.

[4] Cf. Angelus Walz, *Saint Thomas d'Aquin* (Publications Universitaires, Lovaina 1962) 14.

[5] Cf. ibid., 74 n.84.

A través de cualquiera de los tres personajes mencionados, y más en concreto a través de su hermano Aimón, Tomás de Aquino pudo recibir el encargo de escribir el tratado, que concibió más en una perspectiva pedagógica y moral que como una obra orgánica de teoría política[6]. Tomás de Aquino había llegado a Roma en el otoño de 1265 para hacerse cargo, a petición del Capítulo provincial de su Orden celebrado en Anagni, de la regencia de estudios del Convento de Santa Sabina, hoy Curia Generalicia de la Orden de Predicadores. Entre ese año y no más allá de 1267, fecha de la muerte de Hugo II de Lusignan, debe situarse la composición del *De regno ad regem Cypri.*

En cambio, el *Codex Vaticanus latinus* 5088 comienza así: *Incipit liber fratris Thomasii ad Henricum regem Cypri.* Según ello, la obra iría dirigida a Enrique I de Lusignan. El estudio de las fuentes manejadas por Tomás de Aquino en el tratado no puede confirmar tal afirmación. El autor está constantemente apelando a la doctrina de Aristóteles, a quien cita asiduamente. Pero Tomás de Aquino no comenzó a conocer las obras de Aristóteles sino entre 1259 y 1260, lo que invalida e imposibilita el que fuera dedicado el tratado a Enrique de Lusignan, muerto el 8 de enero de 1253. Creemos que la dedicatoria del manuscrito vaticano es una simple nota del copista, dedicada a Enrique II (1285-1324) en el momento mismo de transcribir el ejemplar. De Enrique II nos habla Dante en el *Paradiso,* XIX, 147.

El dominico Esteban de Lusignan, emparentado con la familia regia de Chipre, y autor de una breve historia de la isla[7], afirmará expresamente estar dedicada la obra de Tomás de Aquino a Hugo III de Lusignan, lo que situaría su fecha de composición entre 1267 y 1274, año de la muerte de Tomás de Aquino. Hugo III de Lusignan reinó entre 1267 y 1284. Como es sabido, tras la muerte de Corradino, Hugo III de Lusignan fue nombrado rey de Jerusalén.

Entre los modernos, Charles Jourdain es partidario de la última teoría[8], con tantas vías de probabilidad como la sostenida arriba en favor de Hugo II de Lusignan.

El estudio de las fuentes utilizadas en el tratado, tal como lo hace la crítica interna de los textos, aunque no nos soluciona definitivamente el problema, sirve al menos para enfocarnos la cuestión. La lectura del texto nos manifiesta una asidua presencia de los escritos de Aristóteles, lo que sólo sucede a partir de 1260, fecha en que Guillermo de Moerbeka comenzó a traducir las grandes obras de Aristóteles, que hicieron posible el que Tomás de Aquino —entre otros muchos— pudiese consultarlas, habida cuenta de su ignorancia del griego. Aunque los dos trabajan por separado, un día Tomás de Aquino pudo enriquecer sus conocimientos, gracias a las traducciones realizadas por el obispo holandés. Las traducciones de Guillermo de Moerbeka han de servir, a la hora de la

---

[6] Véase *Bull. Thom.* (1928) 334 n.297 (CHENU).

[7] *Chorograffia et breve historia universale dell'isola de Cipro* (Bolonia 1573) fol.54b; *Histoire contenant une sommaire description des genealogies... de tous les Princes..., qui ont jadis commandé és Royaumes de Hierusalem, Cypre,* etc. (París 1579) fol.17b, dirá que la obra va dedicada a Hugo III.

[8] CHARLES JOURDAIN, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin,* I (Hachette, París 1858) 141-149.

verdad, de punto de partida para el establecimiento cronológico de las obras de Tomás de Aquino; a tal punto que, a medida que éste va familiarizándose con los textos griegos, va incluso evolucionando su pensamiento y adquiriendo matices nuevos. Todo texto, pues, de Tomás de Aquino en donde seamos capaces de localizar una cita textual de una traducción moerbekiana ha de desplazarse *a fortiori* a una fecha con posterioridad a aquélla.

En el *De regno* encontramos tres referencias explícitas a la traducción de la *Política*[9]. Habida cuenta de que la *Vetus translatio* sólo tradujo los libros I y II[10] y que Tomás de Aquino remite a los libros V y VI, está utilizando necesariamente la traducción hecha por Guillermo de Moerbeka[11].

La comparación, por otro lado, de la *Suma contra los gentiles*[12] y la *Lectura super Mathaeum*[13] con el *De regno,* aboga una vez más por situar a éste entre 1265 y 1267.

1. Intención y contenido de la obra

Por el prólogo nos consta cuál fue la intención del autor al componer su obra. En él se nos dice expresamente que va a escribir un tratado sobre el origen de la monarquía y sobre cuanto pertenece al oficio regio: «ofrecer un libro para el rey sobre la monarquía, en cuya obra expondría [...] el origen de la misma y los deberes propios de un rey».

Estos dos aspectos y objetivos que se propuso describir son llevados a cabo por el autor a lo largo de su obra. El primero de ellos lo inicia en el c. 1 del libro primero, en donde comienza analizando el sentido del término rey, concluyéndolo en el c. 12, con el que cierra el libro 1: «Ya hemos dicho muchas veces qué es el rey y por qué conviene a la mayoría tener un rey».

El oficio del rey, y cuanto a él se refiere, es —según la tradición manuscrita que hoy restablecemos— lo que da principio al libro segundo: «Consideraremos a continuación cuál es el oficio del rey y qué conviene que el rey sea» (II c.1).

Comienza en primer lugar haciendo una somera exposición de los deberes del rey, que va desde el c. 1 del segundo libro hasta el final del c. 4, para pasar luego —como señala a continuación— a tratar en detalle y por separado cada uno de los aspectos señalados: «Éstos son los deberes del rey, de los cuales conviene tratar individualmente enseguida», aunque, a decir verdad, tales aspectos sólo serán iniciados, al dejar inconclusa su obra.

Tomás de Aquino, teólogo antes que nada, no va a hacer propiamente un tratado político, entre otras razones porque su vida es la de un

---

[9] Son I c.10 = *Pol.* 5,12; II c.5 = *Pol.* 7,7; II c.7 = *Pol.* 5,3.

[10] M. GRABMANN, «Guilielmo di Moerbeka, o.p., il traduttore delle opere di Aristotele», en *Miscellanea Historiae Pontificiae* XII (Roma 1946) 65-67.

[11] Cf. L. ROBLES, «Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino: El "De mixtione elementorum"»: *Estudios Filosóficos* 63-64 (1974) 247ss.

[12] III 22 = *Pol.* 1,8 (BK 1256b22); III 81 = *Pol.* 1,5 (BK 1254b16-1255a2).

[13] VIII 2 = *Pol.* 1,5 (BK 1254b4); X 1 = *Pol.* 1,8-9 (BK 1256b26.40); XI 2 = *Pol.* 1,2 (BK 1253a27); XII 2 = *Pol.* 1,2 (BK 1252b12s).

religioso metido en un claustro y alejado de las intrigas de palacio. Para poder hablar de política sin caer en la utopía, hay que tomar parte activa en ella, no sólo viviéndola, sino también ocupando cargos públicos y administrativos. El tratado de Tomás de Aquino, como tantos otros de su época, hay que situarlo entre los tratados utópicos y moralizantes. Se trata más bien de una obra pedagógica y moral, a través de la cual se quiere ayudar a formar unos criterios éticos en la persona de quien un día tendrá que ocupar el trono y gobernar la isla de Chipre, tierra de paso entre Europa y el Oriente Medio, tan crucial e importante a lo largo de toda la historia de la Edad Media europea.

Como teólogo, Tomás de Aquino va a escribir su tratado apoyándose en la doctrina de la Iglesia, bebida en los libros sagrados de la Biblia, siguiendo los principios de los filósofos y el ejemplo de los gobernantes famosos. Tal metodología, confesada expresamente por él, no puede perderse de vista si queremos comprender con justeza las ideas que afirma en el tratado. Inocencio III había marcado las líneas maestras en su famoso *Caput Solitae Benignitatis,* en donde expuso la doctrina político-eclesiástica de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Recogidas en las *Decretales* de Gregorio IX, pasaron a convertirse en reglas oficiales y orientadoras de la política medieval. Tomás de Aquino, como eclesiástico, acudirá, siempre que tenga que exponer unas determinadas cuestiones, a la doctrina oficial de la Iglesia. Tanto aquí como en el libro III, c.78, de la *Suma contra los gentiles,* hemos de encontrar la clave de comprensión de lo que constituyó la *teocracia* medieval, sin lo cual nada de cuanto dijeron o hicieron durante aquellas largas centurias tendría sentido. En todo cuanto los hombres hacen o realizan hay una idea que lo justifica, y siempre hay una idea para justificar no importa qué tipo de acción. Por eso, creemos en la necesidad de poner al alcance de toda persona los textos que un día sirvieron de base al patrimonio cultural de los pueblos. Los hechos que los documentos históricos nos han transmitido de un pasado lejano no tendrían sentido si desconociésemos las ideas que les dieron vida. Sólo ellos son capaces de hacer de la historia algo vivo. Por absurdas que nos parezcan muchas de las ideas del pasado histórico, no lo fueron para los hombres que vivieron por ellas, y por las que incluso lucharon por defenderlas. De alguna manera todo ello forma parte de nuestra cultura, e incluso motivó la evolución que hizo posible llegar hasta lo que hoy tenemos.

En esquema, esto sería lo tratado por Tomás de Aquino en el *De regno:*

I. Dedicatoria al rey de Chipre (proemio).
II. *Libro primero:* Teoría de la monarquía.
    1. Observaciones preliminares: significado del término *rey* (c.1).
    2. Teoría de la monarquía:
        2.1. Méritos absolutos (c.2-3).
        2.2. Méritos históricos (c.4-5).
        2.3. Monarquía limitada (c.6).
        2.4. El problema de la resistencia al tirano (c.6).
    3. La recompensa del buen rey (c.7-11).
    4. Epílogo al libro primero (c.12).

III. *Libro segundo:* Práctica del rey.
   1. Obligaciones del rey en general:
      1.1. Analogía entre el gobierno divino y el humano (c.1-3).
      1.2. El monarca en la cristiandad (c.3-4).
   2. Obligaciones del rey en particular: En cuanto a la fundación del reino (c.5-8).

2. Ediciones y versiones en castellano

La primera edición que conocemos, publicada en lengua castellana, está hecha en Madrid en 1625 por don Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar y va dirigida al Conde-duque de Olivares. Fue reeditada de nuevo en 1728, y últimamente ha vuelto a serlo en Editorial Losada (Buenos Aires 1964), por el jesuita Ismael Quiles.

La traducción de Seyjas y Tobar es pulcra y castiza, aunque, como es lógico y propio de su época, condicionada por el texto latino que utilizó. El traductor no se planteó la serie de problemas que hemos señalado en esta Introducción. Para él, los cuatro libros son genuinos y están escritos por Tomás de Aquino. Únicamente se limitó a señalar que el tratado del Aquinate no puede confundirse con el de Egidio Romano. El editor moderno, Ismael Quiles, no fue más afortunado. Las observaciones que hace en la introducción (p.8-9) están en abierta oposición con la serie de notas que va poniendo a pie de página; véase a modo de ejemplo las puestas en las páginas 244, 245 y 253.

En 1861 se publicó en Sevilla, en la Imprenta de D. A. Izquierdo, una nueva traducción, que lleva por título *El gobierno monárquico, o sea, el libro «De regimine principum», escrito por Santo Tomás de Aquino.* Se trata de una edición bilingüe cuyo texto castellano fue establecido por León Carbonero y Sol, director entonces de *La Cruz.* Al texto de Santo Tomás le precede una breve introducción, sin sentido crítico alguno, del entonces cardenal de Sevilla, Antolín Monescillo. Aunque en ella remite a las *disertaciones* de fray Bernardo M. de Rubeis (p.XV), demuestra no haberlas leído. También para él, Tomás de Aquino es el autor de los cuatro libros, como habitualmente han venido editándose.

A finales del siglo XIV se hizo una versión castellana, conservada en el códice III-f-3 de la Biblioteca de El Escorial, editada en Valencia en 1931 por el P. Luis Getino: *Regimiento de Príncipes de Santo Tomás de Aquino seguido de la Gobernación de los judíos por el mismo Santo.* Edición, introducción y notas del M. R. P. Fr. Luis Getino, o.p. (col. Biblioteca de Tomistas Españoles, V), Valencia, Real Convento de Predicadores, s. a. (1931) XLIII-280 pp. La obra tiene más mérito por su aspecto filológico que por otra cosa. El erudito P. Getino planteó en una larga introducción (p.I-XLIII) una serie de notas y observaciones, de las que nos hemos hecho eco en la nuestra, más puesta al día y, como es lógico, con más abundancia de datos de los que él pudo manejar en aquel entonces. A la introducción acompañan una serie de notas marginales, en las que reproduce algunos fragmentos del texto original latino, encaminadas a comentar la doctrina del Aquinate.

En 1947, la Editorial Poblet, de Buenos Aires (Argentina), publicó también una traducción castellana del tratado de Tomás de Aquino, hecha por el presbítero Antonio Tomás y Ballús. El texto castellano del *De regno* forma parte de una edición conjunta de doce pequeños opúsculos del Aquinate, hecha en su original latino por el P. Mandonnet en 1927.

Nosotros también publicamos una traducción castellana en la Editorial Tecnos (Clásicos del pensamiento 65), de la que se han hecho las siguientes ediciones: 1.ª (1989), 2.ª (1994), 3.ª (1995) y reimpresión (2002). Fue también reimpresa por Altaya en noviembre de 1994 y octubre de 1997. Ambas editoriales utilizaron las mismas planchas del texto.

Hemos escogido el título *La monarquía,* y no *Sobre el reino,* porque el propio Tomás de Aquino así lo deja entender, cuando escribe en la *Suma contra los gentiles,* I, 42: «inter principatus est potissima *Monarchia* sive regnum». Años más tarde, cuando Dante redacta su *Monarquía,* es, como se sabe, una crítica al opúsculo de Tomás de Aquino; la primera que se hace en la historia de las ideas políticas. Ambas obras deben ser leídas paralelamente.

El texto latino al que nos hemos sujetado al revisar nuestra traducción es el que ofrece la edición leonina con el título *De regno ad regem Cypri* y que fue editado en el tomo XLII y el mismo que aquí editamos sin el aparato crítico en que los editores fundamentan su texto. El editor de este opúsculo en la edición leonina, H.-F. Dondaine, ha cumplido un trabajo minucioso sobre los manuscritos existentes y detecta dos tradiciones parcialmente distintas, aunque sea en pequeños detalles, y avaladas por varios manuscritos que quedaron fijadas en la segunda mitad del siglo XIV. El texto final es una síntesis razonada entre ambas tradiciones de manuscritos. Notemos, finalmente, que el texto auténtico se termina en las palabras «ut animi hominum recreentur», conforme hacían las colecciones de opúsculos de comienzos del siglo XIV. El resto de la obra se debe a un discípulo, Tolomeo de Lucca.

La edición del texto de Tomás de Aquino, así como esta Introducción que le acompaña, se presentan como fuentes de estudio para quienes deseen conocer la formación del legado cultural europeo. Si en algo pueden ayudar nos sentiremos dichosos de no haber malogrado el tiempo, pudiendo haber hecho otras cosas que están más en boga.

LA MONARQUÍA. AL REY DE CHIPRE

[PROEMIO][1]

Mientras pensaba qué podría ofrecer, digno de Vuestra Alteza y en consonancia con mi profesión y mi deber, vino a mi pensamiento que lo mejor a ofrecer sería escribir un libro para el rey sobre la monarquía, en cuya obra expondría cuidadosamente, hasta donde me fuera posible, el origen[2] de la misma y los deberes[3] propios de un rey, de acuerdo con los dictados de la Sagrada Escritura, los principios de los filósofos y los ejemplos de los príncipes famosos, esperando lograr comenzar, continuar y finalizar la obra con el auxilio de quien es Rey de reyes y Señor de los que dominan, por quien los reyes gobiernan, Dios grande, Señor y Rey supremo sobre todos los dioses[4].

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO 1

[Qué significa el nombre de rey]

Es necesario comenzar ahora en nuestro comentario por exponer qué se entiende por la palabra rey. Porque todo cuanto se ordena a un fi

DE REGNO AD REGEM CYPRI

[Prologus]

Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime offerendum ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum, diligenter depromerem iuxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum et consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus magnus Dominus, et rex magnus super omnes deos.

LIBER I

CAPITULUM PRIMUM

[Quid significetur nomine regis]

Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in

---

[1] La edición de J. Perrier lo da como c.1.
[2] Señala aquí las dos partes que va a tener la obra; cf. Lib.II c.1.
[3] Cf. Lib.II c.4.
[4] Cf. Ap 17,4; Dt 10,17; Prov 8,15; Sal 94,3.

puede ser conducido por diferentes caminos, se precisa un dirigente por medio del cual llegue directamente a su fin todo lo destinado a él. La nave, que se mueve por el impulso de vientos diversos hacia lugares distintos, no llegaría al fin previsto si no fuera dirigida hacia el puerto por un timonel competente; el hombre tiene algún fin al que se ordena toda su vida y su acción, porque actúa por medio del entendimiento cuyo obrar se descubre por su fin. Pero sucede que los hombres se dirigen al fin apetecido de modos diversos, cosa que la misma diversidad de las inclinaciones y las acciones humanas nos muestra. Luego el hombre necesita alguien que lo dirija a su fin. Cada hombre tiene grabada naturalmente la luz de la razón, para que con aquélla en sus actos se dirija a él. Y si en verdad le conviniera al hombre vivir individualmente, como sucede con muchos animales, no precisaría de nadie que le dirigiera a su fin, sino que él mismo, cada uno, sería su propio rey bajo el supremo rey Dios, porque a través de la luz de la razón, que le otorga Dios, él mismo dirigiría sus propias acciones. Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable [5] y político [6] que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural [7]. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos [8] de todas esas cosas, aunque un solo hombre no

quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat; indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.

Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio,

---

[5] Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* I 2 (BK 1253a8).

[6] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* I 1 (BK 488a7); *Eth. Nich.* I 5 (BK 1097b11); ibid. IX 9 (BK 1169b18); *Pol.* I 2 (BK 1253a3); SÉNECA, *De beneficiis* VII 1.7. Santo Tomás combina ambas ideas, el hombre como animal social y político, en la *Summa* 1-2 q.72 a.4; *In Periherm.* 1 lect.2.

[7] Véase AVICENA, *De anima* V 1; cf. *Cont. impugn. relig.* 5; véase también *In Eth.* pról.; *Pol.* I 2 (BK 1252b30-1253a18). Es corriente en Santo Tomás acudir a Avicena: *In Sent.* 4 d.26 q.1 a.1; *Quodl.* VII 17; *Cont. Gent.* III 85 e ibid. 128,129,136,147; *Summa* 1-2 q.95 a.1.

[8] Cf. ARISTÓTELES, *De partibus animalium* IV 10 (687a19); *In Sent.* 3 d.1 a.2 a.1 ad 3; *Cont. impugn. relig.* 5; *Quodl.* VII 17; *Summa* 2-2 q.187 a.2 y ad 1.

se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros.

Además, a los otros animales la naturaleza les inculcó todo lo que les es beneficioso o nocivo, como la oveja ve naturalmente en el lobo a un enemigo. Incluso algunos animales conocen naturalmente algunas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida. El hombre, por el contrario, únicamente en comunidad tiene un conocimiento natural de lo necesario para su vida de modo que, valiéndose de los principios naturales a través de la razón llega al conocimiento de cada una de las cosas necesarias para la vida humana. No es, por tanto, posible que un solo hombre llegue a conocer todas estas cosas a través de su razón. Luego el hombre necesita vivir en sociedad, ayudarse uno a otro, de manera que cada uno investigue una cosa por medio de la razón, uno la medicina, uno esto, otro aquello.

Esto se ve con claridad meridiana en el hecho de que es propio del hombre el hablar, por medio del cual una persona puede comunicar totalmente a otra sus ideas. En cambio, los otros animales expresan mutuamente sus pasiones por gestos comunes, como el perro su idea por el ladrido y otros animales diversas pasiones de distintos modos. Luego el hombre es más comunicativo para otro hombre que cualquier otro animal gregario que pueda verse, como la grulla, la hormiga y la abeja[9]. Teniendo en cuenta esto, dijo Salomón: *Mejor es vivir dos juntos que uno solo. Porque tienen la ventaja de la mutua compañía* (Ecl 4,9).

Luego si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues, al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de

per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset; est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.

Amplius, aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter existimat lupum inimicum; quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat; est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, ut diversi in diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc et alius in alio.

Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis iram per latratum, et alia animalia passiones suas diversis modis; magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur, ut grus et formica et apis. Hoc ergo considerans Salomon ait: «Melius est duos esse quam unum; habent enim emolumentum mutuae societatis».

Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et

[9] ARISTÓTELES, *Hist. anim.* I 1 (BK 488a9).

aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros. Por este motivo dijo Salomón[10]: *Cuando no hay gobierno se dispersa el pueblo.* Esto sucede con toda razón; pues no es lo mismo lo propio que lo común[11]. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos. Por eso mismo encontramos algo que rige mejor a todo cuanto se halla ordenado[12]. En el conjunto de los cuerpos otros cuerpos son dirigidos por el primero, o sea, el celeste, según el orden de la divina providencia, y todos los cuerpos lo son por la criatura racional[13]. En el hombre individual el alma dirige al cuerpo, mientras que la razón gobierna las partes del alma irascible y concupiscible[14]. Asimismo entre los miembros del cuerpo hay uno principal que mueve a todos, bien el corazón, bien la cabeza[15]. Luego es preciso que en toda sociedad haya algo que la dirija.

Sucede[16], pues, que todo lo que se halla ordenado a un fin avanza unas veces rectamente y otras no; por ello la sociedad en ocasiones es bien dirigida y en ocasiones mal[17]. Cada cosa está bien regida cuando se la conduce al fin que le conviene. Pero es distinto el fin que conviene

unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis defflueret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: «Ubi non est gubernator, dissipabitur populus».

Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae; oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum: in universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum.

Contingit autem in quibusdam quae ordinantur ad finem et recte et non recte procedere; quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur; non recte

---

[10] Prov 11,14.

[11] Cf. *Summa* 1 q.96 a.4.

[12] Aristóteles, *Pol.* I 5 (BK 1254a28); S. Th., *In Metaphys.* pról.; *In 1 Tim.* 2 lect.3; *Summa* 1 q.96 a.4.

[13] Cf. *Cont. Gent.* III 23 y 78.

[14] *Summa* 1 q.81 a.3 ad 2; 1-2 q.9 a.2 ad 3; ibid. q.17 a.2; a.7.

[15] Aristóteles, *Metaphys.* V 1 (BK 1013a5); S. Th., *In Met.* V lect.2.

[16] Da comienzo aquí el c.2 de la ed. R. Spiazzi. Un estudio sobre este capítulo ha sido realizado por Marcel Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas* (París 1928) 30-37.

[17] Aristóteles, *Pol.* III 6 (BK 1279a17); *Eth. Nich.* VIII 10 (BK 1160a31); S. Th., *In Eth.* 3 lect.10; *In Pol.* III lect.5.

a los libres que el que a los siervos. Porque es libre quien es por causa de sí mismo, mientras que siervo es quien, cuanto es, lo es por causa de otro; luego, si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres [18]. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso, por lo que también el Señor amenaza a tales dirigentes por medio de Ezequiel que dice: *¡Ay de los pastores que se apacientan a sí mismos!* (Ez 34,2), o sea, de quienes buscan su propio beneficio; *¿acaso los rebaños no deben ser apacentados por los pastores?* Porque los pastores deben buscar el bien del rebaño y cada uno de los dirigentes el bien de la sociedad sujeta a ellos.

Luego si llega a haber un régimen injusto solamente a causa de una persona [19] que busca en el gobierno su propio beneficio pero no el bien de la sociedad a él sometida, tal dirigente es llamado tirano, nombre derivado de la palabra fuerza [20], porque oprime, con la fuerza, y no gobierna con la justicia; por eso también los antiguos llamaban tiranos a algunos poderosos. Pero si en verdad no llega a haber un régimen injusto solamente a causa de uno sino de varios, aunque no sean muchos, se le llama oligarquía, o sea, gobierno de pocos, cuando unos pocos oprimen a su pueblo, por ejemplo, por medio de las riquezas, diferenciándose del tirano únicamente en la pluralidad. Y, si el gobierno inicuo es ejercido por muchos, se denomina democracia, o sea, poder del pueblo, cuando, por ejemplo, el pueblo oprime a los ricos con una fuerza aún más plebeya. De esta forma el pueblo actúa como un único tirano.

De igual modo puede dividirse el régimen justo. Si es gobernado por un grupo, se le llama con el nombre común de política, como cuando

autem quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum et servorum; nam liber est qui sui causa est, servus autem est qui id quod est alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum; unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezechielem dicens: «Vae pastoribus qui pascebant se ipsos», quasi sua propria commoda quaerentes, «nonne greges pascuntur a pastoribus?». Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quique bonum multitudinis sibi subiectae.

Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit; unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si vero iniustum regimen non per unum fiat sed per plures, siquidem per paucos oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites: sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus.

Similiter autem et iustum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bella-

[18] ARISTÓTELES, *Metaphys.* II 2 (BK 982b25).

[19] Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* III 7 (BK 1279a27); ibid. 1279b38; S. TH., *In Eth.* VIII lect.10; *Summa* 1-2 q.95 a.4; ibid. q.105 a.1; 2-2 q.50 a.1 obi.1; ibid. q.61 a.2; *In Pol.* III lect.6.

[20] SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etym.* IX 19 (Lyndsay); SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V 19.

el grupo de los guerreros domina una ciudad o una provincia[21]. Pero si es gobernado por unos pocos honestos, a ese régimen se le llama aristocracia, o sea, el gobierno mejor o de los mejores, los cuales son llamados por eso próceres[22]. Mas, si realmente el gobierno justo es ejercido por uno exclusivamente, aquél es llamado con propiedad rey: por eso el Señor dice en Ezequiel: *Mi siervo David será rey sobre todos y único pastor de todos ellos* (Ez 37,24).

De ello se desprende que pertenece a la noción de rey ser uno solo el que presida y sea pastor, buscando el bien común de la sociedad y no el suyo. Como compete al hombre vivir en sociedad, porque él mismo no se basta a procurarse lo necesario para vivir si permanece en solitario, es preciso que la sociedad de muchos sea tanto más perfecta cuanto más suficiente sea por sí misma para lograr lo necesario para la vida[23]. Pues se da lo suficiente para vivir en familia los de una casa, en cuanto a lo necesario para los actos normales de nutrición y generación de la prole y similares; en un barrio[24], en cuanto a lo que se precisa para una profesión; en una ciudad, la comunidad perfecta en cuanto a lo necesario para la vida; pero todavía más en una provincia[25] por la necesidad de lucha y mutuo auxilio contra los enemigos. Por eso, el que dirige una comunidad perfecta, o sea, una ciudad o provincia, es llamado rey por antonomasia[26]; el que gobierna la casa, por el contrario, no se llama rey, sino padre de familia. Tiene, sin embargo, alguna semejanza con el rey[27], puesto que a veces los reyes son denominados padres del pueblo.

torum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propter hoc optimates dicuntur. Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per Ezechielem dicit: «Servus meus David rex super eos erit et pastor unus erit omnium eorum». Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens.

Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generandae prolis, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomasice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominantur.

---

[21] Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* III 7 (BK 1279b1); S. TH., *In Pol.* III lect.6.

[22] Cf. CICERÓN, *Pro P. Sestio* 45, 36; ID., *De Officiis* II 23, 80.

[23] ARISTÓTELES, *Pol.* I 2 (BK 1252b9-30); S. TH., *In Pol.* 1 lect.1. Véase la aplicación que de esta doctrina hace Santo Tomás en *In Matth.* IX lect.2; *In Ioan.* XIV lect.1 y 3; *In 1 Cor.* XI lect.4; *In Hebr.* XI lect.3; *In Eth.* pról.; *Summa* 1-2 q.90 a.2; 2-2 q.47 a.11; q.50 a.1.3.

[24] Cf. S. TH., *In Pol.* I lect.1.

[25] Cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etym.* XIV 3.19. La palabra provincia es de origen romano, empleada luego por el derecho canónico; cf. GRACIANO, *Decretum* c.2 C.VI; SAN ALBERTO MAGNO, *De nat. locorum* III 1; SANTO TOMÁS, *In Sent.* 2 d.10 q.1 a.3 ad 3; 4 d.24 q.3 a.2 sol.3; *Summa* 2-2 q.40 a.1.

[26] Otros ejemplos de antonomasia: *Summa* 2-2 q.125 a.2; *Cont. Gent.* I 1.

[27] ARISTÓTELES, *Eth. Nich.* VIII 12 (BK 1160b24); S. TH., *In Eth.* 8 lect.10.

Luego es evidente por lo anterior que rey es aquel que dirige la sociedad de una ciudad o provincia hacia el bien común; de ahí que diga Salomón: *El rey manda que toda la tierra le sirva* (Ecl 5,8).

Capítulo 2

[Es mejor que la ciudad o la provincia sea gobernada por uno, el rey o emperador, que por muchos][28]

Con las premisas anteriores es preciso averiguar qué conviene más a la provincia o a la ciudad, si ser gobernada por muchos o por uno. Y esto puede ser examinado a partir del mismo fin del gobierno.

La intención de cualquier gobernante debe dirigirse a que cuanto él se encarga de regir procure la salvación. Porque compete al capitán conducir la nave al puerto de refugio, conservándola intacta contra los peligros del mar. Pues el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma. Luego esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz[29]. Pues no delibera con rectitud si no consigue la paz en la sociedad sujeta a él, como tampoco el médico actúa correctamente si no sana al enfermo a él encomendado[30].

Porque nadie debe deliberar sobre el fin al que debe tender, sino respecto de los medios que conducen a ese fin. Por ello el Apóstol recomendó la unidad al pueblo fiel: *Preocupaos,* dijo, *de guardar la unidad*

Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit: unde Salomon dicit «Universae terrae rex imperat servienti».

Capitulum secundum

[Quid plus expediat civitati vel provinciae pluribus aut uno regi rectore]

Hiis autem praemissis requirere oportet quid provinciae vel civitati magis expedit, utrum pluribus regi vel uno.

Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis. Ad hoc cuiuslibet regentis ferri debet intentio ut eius quod regendum suscepit salutem procuret: gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax; qua remota socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret; nec recte consiliatur an pacem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut nec medicus an sanet infirmum sibi commissum: nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de hiis quae sunt ad finem. Propter quod Apostolus, commendata fidelis populi unitate, «Solliciti, inquit, sitis servare unitatem spiritus in

---

[28] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.3.

[29] *Cont. Gent.* I 42; IV 76; *Summa* I q.103 a.3; cf. San Agustín, *De Civ. Dei* XIX 12; Ps. Dionisio, *De div. nom.* XI: MG 3,935.

[30] Aristóteles, *Eth. Nich.* III 5 (BK 1112b14) (texto latino); S. Th., *In Eth.* 3 lect.8; *Cont. Gent.* III 146; *In Matth.* XII 2.

del espíritu en el vínculo de la paz (Ef 4,3). Luego un régimen será tanto más útil cuanto más eficaz fuere en conservar la unidad de la paz. Y llamamos más útil a lo que conduce mejor a su fin. Porque evidentemente mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos[31], como es muchísimo más eficaz la causa de la acción de calentar respecto a lo que es cálido por sí mismo. Luego es más útil el gobierno de uno que el de muchos.

Además, está claro que muchos no podrían dirigir una sociedad de modo alguno si disintieran totalmente. Se requiere, por ello, en la pluralidad cierta unión para poder dirigir de alguna manera, porque tampoco muchos arrastrarían una nave a parte alguna a no ser que estuvieran unidos de algún modo. Pues a muchos se les califica de uno cuando se aproximan a la unidad[32].

Por otra parte, lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza lo que es óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal[33]. Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen una reina[34] y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita a la naturaleza[35], y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno.

'inculo pacis». Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, anto erit utilius; hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures, sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.

Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo regerent si omnino dissentirent; requiritur igitur in pluribus quaedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum; melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc, ea quae secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto universo unus Deus omnium factor et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare, si ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis melius est quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.

---

[31] *Cont. Gent.* IV 76; *Summa* 1 q.103 a.3: «Illud quod est per se unum potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam plures».

[32] Cf. *In Eth.* 8 lect.10.

[33] *Cont. Gent.* I 42.

[34] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* V 21 (BK 552a25).

[35] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* II 2 (BK 194a21). Sobre esta idea de Santo Tomás han escrito JACQUES MARITAIN, *Art et scolastique* (Rouart, París 1935) 31, y CHARLES JOURNET, «L'art imite la nature»: *Nova et vetera* 3 (1927) 279.

Esto lo demuestra la experiencia. Pues las provincias y ciudades que no son gobernadas por uno padecen disensiones y vacilan faltas de paz, de tal forma que parece cumplirse aquello de lo que el Señor se queja por el Profeta, al decir: *Muchos pastores han arruinado mi viña* (Jer 12,10). Por el contrario, las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia. Por eso el Señor prometió a su pueblo a través de los profetas como gran regalo que les daría una sola cabeza y que *habría un solo príncipe en medio de ellos* (Ez 34,24; Jer 30,21).

Capítulo 3

[El peor régimen es el tiránico][36]

Como la monarquía es lo mejor, el régimen de un tirano es lo peor[37]. Se opone la democracia[38] a la policía si, como de lo anterior se deduce[39], hay un gobierno que se ejerce por muchos; a la aristocracia se opone la oligarquía, si se ejerce por pocos; la monarquía a la tiranía, si se ejerce por uno solo. Hay que demostrar en principio que la monarquía es el mejor régimen. Luego si a lo mejor se opone lo peor[40], es necesario que la tiranía sea lo peor.

Además, la virtud unida es más eficaz para producir el efecto que dispersa o divide. Pues muchos reunidos al mismo tiempo arrastran lo que por partes no podría ser arrastrado ni dividido, actuando individualmente cada uno. Luego así como produce mayor utilidad que la virtu

Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur impleri quod Dominus per prophetam conqueritur dicens «Pastores multi demoliti sunt vineam». E contrario vero provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur: unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit quod poneret sibi caput unum et quod «princeps unus erit in medio eorum».

Capitulum tertium

[Quod regimen tyranni est pessimum]

Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur enim politiae quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiae vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyranno, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius; si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.

Adhuc, virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum quam dispersa vel divisa: multi enim congregati simul trahunt quod divisim per partes singulariter a singulis trahi non posset. Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse

---

[36] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.4.

[37] Aristóteles, *Ethic. Nich.* VIII 12 (BK 1160a35-b8); S. Th., *In Ethic.* 8 lect.10.

[38] En la Suma se opone a lo que hoy llamamos demagogia: 1-2 q.105 a.1; q.95 a.4; 2-2 q.61 a.2.

[39] Cf. c.1.

[40] Aristóteles, *Ethic. Nich.* VIII 12 (BK 1160b9).

que tiende al bien sea solamente una, para promoverlo con más eficacia, así también es más nocivo que la fuerza que produce el mal sea una que muchas. La fuerza de quien preside injustamente tiende hacia el mal de la multitud, cuando convierte el bien común de la sociedad solamente en beneficio de sí mismo. Luego en un régimen justo cuanta mayor unidad de gobierno haya, tanto más útil será el régimen, como la monarquía es más útil que la aristocracia y ésta más que la policía; también sucederá al revés en un régimen injusto, o sea, que cuanto mayor unidad de gobierno haya, tanto más nocivo será; luego es más perjudicial la tiranía que la democracia.

Además, este régimen se vuelve injusto cuando, despreciando el bien de la sociedad, tiende al bien privado del dirigente. Luego cuanto más se separe del bien común, tanto más injusto será el régimen. Más se separa del bien común la oligarquía, en la que se busca el bien de unos pocos, que la democracia, en la que se busca el bien de muchos; y todavía se separa más del bien común la tiranía, en la que se busca exclusivamente el bien de uno. Pues más cerca se halla de la universalidad lo mucho que lo poco, y más lo poco que lo individual; luego el régimen de la tiranía es injustísimo. Esto mismo se observa con claridad al considerar el orden de la divina providencia que dispone todas las cosas del mejor modo posible. Porque el bien en las cosas proviene únicamente por una causa perfecta, encontrándose como unidas todas las que pueden ayudar al bien, mientras que el mal se da por cualquier defecto individual[41]. Pues no hay belleza en el cuerpo más que cuando todos los miembros se hallan distribuidos convenientemente; la fealdad se da, por el contrario, cuando cualquier miembro está distribuido de modo inconveniente. Y como la fealdad proviene de diversas causas, de distintos modos, la belleza proviene de una sola causa, de un único modo, y así sucede en las cosas buenas y malas, aunque por la providen-

magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum, ita magis est noxium si virtus operans malum sit una quam divisa. Virtus autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet. Sicut igitur in regimine iusto quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum melius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia: ita e contrario erit et in iniusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit noxium. Magis igitur est noxia tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia.

Amplius, per hoc regimen fit iniustum quod, spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis; quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum unius tantum: omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum; regimen igitur tyranni est iniustissimum.

Similiter autem manifestum fit considerantibus divinae providentiae ordinem, quae optime universa disponit. Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum iuvare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitudo autem contingit quodcumque membrum inconvenienter se habeat. Et sic turpitudo ex pluribus causis diversimode provenit, pulchritudo autem

[41] Ps. Dionisio, *De div. nom.* IV 30: MG 3,729; S. Th., *In De div. nom.* 4 lect.22.

cia divina, como el bien procedente de una causa es más fuerte, el mal que proviene de múltiples es más débil. Luego es más conveniente que, para ser fuerte, el gobierno sea unipersonal. Si se desvía el régimen de la justicia, conviene más que haya muchos para que sea más débil y se obstaculicen mutuamente. Luego entre los regímenes injustos el más tolerable es la democracia, el peor la tiranía.

Lo mismo se deduce claramente si se consideran los males que provienen del tirano, porque, cuando el tirano despreciando el bien común busca el suyo, es lógico que oprima a sus súbditos de mil maneras, pues se deja llevar por muchas pasiones para adquirir algunos bienes. Quien se encuentra sometido a la pasión de la codicia roba los bienes de los súbditos, y por ello Salomón advirtió (Prov 29,4): *El rey justo endereza la tierra, el varón avaro la destruye.* Pero, si está sometido a la pasión de la ira, por nada derrama sangre, y por eso se dice en Ezequiel: *Sus príncipes se hallan en medio de ella como lobos que arrebatan la presa para derramar sangre* (Ez 22,27). De ahí que el Sabio avise que es preciso huir de ese régimen, al decir: *Permanece lejos de quien tiene poder de matar* (Eclo 9,18), o sea, de quien no mata por justicia, sino por poder, cumpliendo un capricho de su voluntad. Y de este modo no puede darse seguridad alguna, sino que solamente hay incertidumbre cuando se olvida el derecho, ni se puede asegurar nada, tal y como sucede, que se halle bajo la decisión de otro, y menos sobre la avaricia. Pero no oprime solamente los cuerpos de sus súbditos, sino que impide hasta sus bienes espirituales, puesto que se preocupa más de figurar que de servir e impide el progreso general de aquéllos sospechando que cualquier superioridad de sus súbditos supone un perjuicio para su dominación inicua. Los tiranos sospechan más del bueno que del malo y siempre les parece

uno modo ex una causa perfecta; et sic est in omnibus bonis et malis, tanquam hoc Deo providente ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedit igitur ut regimen iustum sit unius tantum ad hoc ut sit fortius; quod si a iustitia declinat regimen, expedit magis quod sit multorum, ut sit debilius et se invicem impediant. Inter iniusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis.

Idem etiam maxime apparet si quis consideret mala quae ex tyrannis proveniunt; quia enim tyrannus contempto communi bono quaerit privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit; unde Salomon «Rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam». Si vero iracundiae passioni subiaceat, pro nihilo sanguinem fundit, unde dicitur per Ezechielem «Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem». Hoc igitur regimen fugiendum esse Sapiens monet dicens «Longe esto ab homine habente potestatem occidendi», quasi scilicet non pro iustitia sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis. Sic igitur nulla potest esse securitas, sed omnia sunt incerta cum a iure discreditur; nec firmari quidquam potest quale sit quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine.

Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit. Quia enim plus praeesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicientes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationis praeiudicium esse: tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque hiis aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni ne ipsorum subditi virtuosi effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant. Conantur etiam ne inter subditos amicitiae foedus firmetur

terrible la virtud ajena[42]. Los tiranos[43] se esfuerzan en que sus súbditos virtuosos no alcancen un espíritu de magnanimidad efectiva ni destruyan su inicua dominación. También se preocupan de que entre sus súbditos no se fortalezca ninguna relación de amistad y que se alegren mutuamente de las ventajas de la paz de manera que, mientras uno desconfía del otro, nada pueden preparar contra su dominio. Por eso siembran las discordias entre sus súbditos, o las atizan si ya han surgido, y prohíben todo lo que pueda llevar a la unión de los hombres, como las asambleas y los banquetes y cosas semejantes, por medio de los cuales suele aparecer la familiaridad y la confianza entre las personas. Se preocupan también de que no se hagan poderosos o ricos porque sospechan de los súbditos por su experiencia anterior, ya que, como ellos mismos utilizan el poder y las riquezas para hacer el mal, temen que ese poder y riquezas de sus súbditos se vuelvan peligrosos para su perdición[44]. Por eso se afirma del tirano en Job: *Siempre resuena en sus oídos el terror y, cuando hay paz* (Job 15,21), o sea, cuando nadie intenta nada contra él, *él siempre sospecha traiciones.*

De ello resulta que, como mientras gobiernan, quienes deberían inducir a sus súbditos a la virtud[45], miran con malos ojos la virtud de sus súbditos y la entorpecen cuanto pueden, en su régimen se encuentran pocas personas virtuosas. Pues, según Aristóteles[46], bajo su mandato hay hombres fuertes por los cuales son honrados como varones fortísimos, y Tulio dice[47]: *Descansan siempre y apenas trabajan, cosa que reprochan a los demás.* Y es hasta natural que los hombres que crecieron bajo el temor degeneren hacia el servilismo y se vuelvan pusilánimes ante cualquier obra viril y esforzada, lo cual está demostrado en las provincias que vivieron mucho tiempo bajo un tirano. Por eso dice el Apóstol a los

et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic, dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos subditos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad confoederationem hominum pertinent ut connubia et convivia prohibent, et caetera huiusmodi per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nociva reddantur. Unde in Iob de tyranno dicitur «Sonitus terroris semper in auribus illius, et cum pax sit», nullo scilicet ei malum intemptante, «ille semper insidias suspicatur».

Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosi inveniuntur. Nam, iuxta sententiam Aristotilis apud illos inveniuntur fortes viri apud quos fortissimi quique honorantur; et ut Tullius dicit «Iacent semper et parum vigent quae apud quosque improbantur». Naturale etiam est ut homines, sub timore nutriti in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub

---

[42] Cf. SALUSTIO, *Bellum Catilinae* VII 2.
[43] Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* V 11 (BK 1313a35-1314a29).
[44] Idem.
[45] ARISTÓTELES, *Ethic. Nich.* II 1 (BK 1103b3); S. TH., *In Eth.* 2 lect.1; *Summa* 1-2 q.95 a.1.
[46] Ibid., III 11 (BK 1116a20); S. TH., *In Eth.* 3 lect.16.
[47] CICERÓN, *Tuscul.* 1, 2, 4; SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.13.

Colosenses: *Padres, no provoquéis la indignación de vuestros hijos para que no se vuelvan pusilánimes* (Col 3,21). Y el rey Salomón, considerando los daños que provienen de los tiranos, dice: *Las ruinas de los hombres son causadas por los reyes impíos* (Prov 28,12), porque los súbditos de los tiranos malvados se apartan de la perfección de la virtud; y más adelante añade: *gemirá el pueblo cuando los impíos tomen el poder* (Prov 29,12), puesto que vuelve a la esclavitud; y además observa: *se esconderán los hombres de bien cuando los impíos se levanten* (Prov 28,28), para evadirse de la crueldad de los tiranos. Y esto no debe extrañar, porque el hombre que gobierna según su capricho, al margen de la razón, no se diferencia de la bestia en nada; por eso continúa Salomón: *Como un león rugiente y un oso hambriento es un príncipe impío sobre un pueblo pobre* (Prov 28,15); y no sólo los hombres se esconden tanto de los tiranos como de los animales salvajes, sino que estar sujeto a un tirano equivale a ser presa de una bestia voraz.

Capítulo 4

[Por qué se vuelve odiosa la dignidad regia][48]

Puesto que lo mejor y lo peor se dan en la monarquía, o sea, en el gobierno de uno, la dignidad real se hace odiosa a muchos por la maldad de los tiranos. Algunos, mientras desean el régimen monárquico, sufren la crueldad de los tiranos, y muchísimos dirigentes ejercen la tiranía so pretexto de dignidad real.

Un ejemplo de esto lo encontramos en la República romana; después de ser expulsados los reyes por el pueblo romano al no poder soportar el lujo del rey o, mejor, del tirano, instituyeron cónsules y otros magis-

tyrannis fuerunt; unde Apostolus ad Colossenses dicit: «Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros ut non pusillo animo fiant».

Haec igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon considerans dicit «Regnantibus impiis ruinae hominum», quia scilicet per nequitiam tyrannorum subiecti a virtutum perfectione deficiunt. Et iterum dicit «Cum impii sumpserint principatum gemet populos», quasi sub servitute redactus; et iterum «Cum surrexerint impii abscondentur homines», ut tyrannorum crudelitatem evadant. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animi sui libidinem praesidens nihil differt a bestia; unde Salomon dicit «Leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem»; et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subiici et bestiae saevienti substerni.

Capitulum quartum

[Quare subditis regia dignitas redditur odiosa]

Quia igitur optimum et pessimum regimen existit in monarchia, id est in principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa; quidam vero dum regimen regis desiderant, incidunt in saevitias tyrannorum, rectoresque quamplures tyrannidem exercent sub praetextu regiae dignitatis.

Horum quidem exemplum evidenter apparet in Romana republica. Regibus enim a populo Romano expulsis, dum regium vel potius tyrannicum fastum ferre non

[48] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.5.

trados que comenzaron a dirigirlos[49], y gobernarlos, trocando la monarquía por la aristocracia, y como refiere Salustio[50]: *Parece imposible de recordar cómo creció en poco tiempo, una vez conseguida la libertad, la ciudad de Roma.* Pues sucede la mayor parte de las veces que los hombres que viven en una monarquía se esfuerzan menos es buscar el bien común, como si pensasen que lo que gastan para el bien común no revierte en sí mismos sino en otro bajo cuyo poder ven que se encuentran los bienes de la comunidad. Cuando, por el contrario, observan que el bien común no se encuentra al cuidado de uno, no contemplan ese bien común como algo ajeno, sino que cada uno tiende a él como algo propio[51], pues la experiencia demuestra que una sola ciudad gobernada por dirigentes elegidos anualmente tiene más poder entonces que cualquier rey aunque tenga tres o cuatro ciudades semejantes a aquélla; y se tornan más pesadas unas pequeñas cargas impuestas por los reyes que los grandes sacrificios que les imponga la comunidad de ciudadanos, cosa que quedó patente en el desarrollo de la República romana. Pues los plebeyos se alistaban en la milicia y se desprendían de su dinero en favor de los soldados; y cuando el dinero entregado no bastaba para el gasto público[52] *vendían, para beneficio del Estado, bienes privados tales como sus anillos personales y sus condecoraciones personales*[53]*, hasta el punto de que el mismo Senado se quedara sin nada de oro.* Pero se agotaba por las continuas discordias que culminaron en las guerras civiles, en las cuales se les arrebató de sus manos la libertad, a la que se habían aficionado mucho, y comenzaron a encontrarse bajo el dominio de los emperadores, que no quisieron llamarse reyes al principio, por ser este nombre odioso

possent, instituerunt sibi consules et alios magistratus per quos regi coeperunt et dirigi, regnum in aristocratiam commutare volentes; et, sicut refert Salustius, «incredibile est memoratu quantum adepta libertate in brevi Romana civitas creverit». Plerumque namque contingit ut homines sub rege viventes segnius ad bonum commune nitantur, utpote aestimantes id quod ad commune bonum impendunt non sibi ipsis conferre, sed alteri sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud sicut ad suum; unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata plus potest interdum quam rex aliquis si haberet tales tres vel quatuor civitates, parvaque servitia exacta a regibus gravius feruntur quam magna onera si a communitate civium imponantur. Quod in promotione Romanae reipublicae servatum fuit. Nam plebs et ad militiam scribebatur et pro militantibus stipendia exsolvebat; et cum stipendiis exsolvendis non sufficeret commune aerarium, «in usus publicos opes venere privatos, adeo ut praeter singulos annulos aureos singulasque bullas, quae erant dignitatis insignia, nihil sibi auri etiam senatus ipse reliquerit».

Sed tamen dissensionibus fatigabantur continuis, quae usque ad bella civilia excreverunt; quibus bellis civilibus eis libertas ad quam multum studuerant de manibus erepta est, et sub potestate imperatorum esse coeperunt, qui se reges appellare a principio noluerunt quia Romanis fuerat nomen regium odiosum. Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt, per quorum studium Ro-

---

[49] SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.12; SALUSTIO, *Bellum Catilinae* VI 7.
[50] Ibid.
[51] Cf. *Summa* 1-2 q.105 a.1.
[52] SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.12.
[53] La «bulla» era un ornamento de oro que llevaban los ricos jóvenes romanos.

para los romanos. Algunos de ellos, según la costumbre de los reyes, se esforzaron fielmente por el bien común, por cuyo empeño el pueblo romano creció y se conservó. Pero la mayoría de ellos, convertidos en tiranos de sus súbditos, mostrándose inactivos y débiles frente a los enemigos, redujeron a polvo al pueblo romano[54].

Un proceso parecido se dio en el pueblo hebreo. Al principio, mientras fueron gobernados por jueces, en todas partes eran saqueados por sus enemigos; *cada uno hacía lo que era bueno a sus ojos* (1 Re 3,18; Jue 21,24). Pero, después de habérseles dado reyes a petición suya por gracia divina, se apartaron del culto del único Dios por la maldad de sus gobernantes (1 Re 12,12s) y finalmente fueron conducidos al cautiverio. Luego por ambas partes amenazan los peligros, tanto si por temer al tirano se descarta el mejor gobierno del rey, como si por desear esto se convierte el poder real en malvada tiranía.

Capítulo 5

[Es más difícil que la monarquía se convierta en tiranía que un régimen pluralista][55]

Cuando haya que elegir entre dos extremos sobre cada uno de los cuales amenaza el peligro, debe elegirse evidentemente aquel del que se siga un mal menor. Sin duda, de la monarquía, si se convierte en tiranía,

mana respublica et aucta et conservata est; plurimi vero eorum in subditos quidem tyranni, ad hostes vero effecti desides et imbecilles, Romanam rempublicam ad nihilum redegerunt.

Similis etiam processus fuit in populo Hebraeorum. Primo quidem dum sub iudicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus; unusquisque quod bonum erat in oculis suis hoc faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum instantiam, propter regum malitiam a cultu unius Dei recesserunt et finaliter in captivitatem sunt ducti.

Utrinque igitur pericula imminent, sive dum timetur tyrannus evitetur regis optimum regimen, sive dum hoc desideratur potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.

Capitulum quintum

[Quod minus malum est cum monarchia in tyrannidem convertitur quam cum regimen plurium optimatum corrumpitur]

Cum autem inter duo ex quorum utroque periculum imminet eligere oportet, illud videtur potissime eligendum ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in

---

[54] Cf. San Agustín, *De Civ. Dei* V c.12.

[55] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.6. En el *Bulletin Thomiste* 2 (1925) 28s n.581 pueden encontrarse algunas observaciones al texto de Santo Tomás. El capítulo ha sido estudiado ya desde antiguo por Ludovico Albini, *Dissertazione polemica sopra le voci calunniose sparse contro San Tommaso di Aquino intorno al tirannicidio scritta in francese da un teologo, domenicano.* Tradotta dal... (Roma 1817); G. Sanseverino, «Dottrina di San Tommaso sull'origine del potere e sul preteso diritto di resistenza»: *La Scienza e la Fede* 17 (1849) 166-169; A. U. Peláez, «Doctrina tomista sobre la tiranía política»: *La Ciencia Tomista* 30 (1924) 313-331; cf. *Bulletin Thomiste* 3 (1926) 173 n.854; D.-A. MacLean, «St. Thomas and political tyranny»: *Hom. Past. Rev.* 27 (1927) 631-636; cf. *Bulletin Thomiste* 5 (1928) 334 n.296; A. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle* (París 1932); cf. *Bulletin Thomiste* 12 (1935) 524s n.821.

se sigue un mal menor que de un régimen pluralista cuando se corrompe. Pues la división que ordinariamente sigue al citado régimen ataca al bien de la paz, el principal en la sociedad, mientras que ese bien no es alterado por la tiranía, sino que se obstaculiza la consecución de algunos bienes de las personas particulares, a no ser que se dé tal exceso de tiranía que se ensañe contra toda la comunidad. Luego es más deseable el régimen monárquico que el pluralista, aunque ambos ofrezcan dificultades.

Parece que todavía hay que huir más rápidamente de lo que con más frecuencia se pueden seguir mayores peligros; y más a menudo surgen graves riesgos para la multitud de un gobierno de muchos que de un régimen monárquico. Pues hay mayor posibilidad de que entre muchos algunos abandonen la tendencia del bien común, a que le suceda esto a uno solo. Cuando alguno de los que gobiernan se aparta de la vía del bien común, el peligro de la discordia se cierne sobre sus súbditos, pues, como consecuencia de la disensión de los gobernantes, surge aquélla también en la multitud. Si gobierna uno solo, indudablemente se preocupa más del bien común; y si se desvía de ese bien común, no se produce como consecuencia inmediata la tendencia a la opresión total de sus súbditos, que constituye un exceso de la tiranía y que supone el máximo grado en los malos regímenes, como ya quedó demostrado. Luego hay que evitar con mayor diligencia los peligros provenientes del régimen pluralista que los que surjan del monárquico.

Por otra parte, un régimen pluralista no se convierte en una tiranía menos infrecuentemente que el monárquico, sino tal vez con más frecuencia. Pues, una vez que ha surgido la discordia en un pluralismo, a veces uno supera a los otros y usurpa en su exclusivo beneficio el dominio de la sociedad, cosa que puede verse con claridad por lo sucedido a través de la historia. Porque casi todos los regímenes pluralistas han finalizado en una tiranía, como se ve en la República romana. Ésta, habiendo sido goberna-

tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim quae plerumque sequitur ex regimine plurium contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praeoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula.

Adhuc, illud magis fugiendum videtur ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus praesidentibus divertat ab intentione boni communis, dissensionis periculum multitudini subditorum imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; ac si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut totaliter ad subditorum oppressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex regimine plurium quam ea quae ex gubernatione unius.

Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit saepe unum alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare: quod quidem ex hiis

da en tiempos pasados por varios magistrados, después de nacer entre ellos rivalidad, discordias y guerras civiles, cayó en manos de tiranos muy crueles. Y si alguien considera con diligencia conjuntamente los hechos pasados [56] y los que hoy acaecen [57], observará que muchos más han ejercido la tiranía en países regidos por varios que en los gobernados por uno. Luego si la monarquía, que es el mejor de los regímenes, ha de evitarse que caiga en tiranía, ésta no se suele dar menos sino más en un régimen pluralista que en uno monárquico; luego se ve que es más conveniente vivir sometido a un solo rey que a un gobierno pluralista.

Capítulo 6

[De qué modo ha de precaverse para que el rey no se vuelva tirano] [58]

Como ha de preferirse el régimen monárquico por ser el mejor pero puede convertirse en tiranía, que es lo peor, como quedó claro por las anteriores palabras, intentaremos averiguar con todo nuestro empeño de qué modo puede precaverse la multitud contra el rey para que no caiga en manos de un tirano. Es necesario, en primer lugar, que sea elegido rey, por aquellos a quienes corresponde esta tarea, un hombre de tales condiciones que no pueda inclinarse hacia la tiranía fácilmente. Por eso Samuel, confiando en la providencia divina para la elección del rey, dice *Se buscó el Señor un varón conforme con los designios de su corazón y le recomendó el Señor que guiase a su pueblo* (1 Re 13,14). Después hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado de manera que no pueda inclinarse fácilmente hacia

quae pro tempore fiunt manifeste inspici potest. Nam fere omne multorum regimen est in tyrannide terminatum, ut in Romana republica maxime apparet. Quae cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos inciderunt. Et universaliter si quis praeterita facta et quae nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur ab uno. Si igitur regnum, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius: relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.

Capitulum sextum

[Qualiter providendum est ne rex incidat in tyrannidem]

Quia ergo unius regimen praeeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, diligenti studio laborandum est ut sic multitudini provideatur de rege ut non incidant in tyrannum.

Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare; unde Samuel Dei providentiam erga institutionem regis commendans ait «Quaesivit sibi Dominus virum secundum cor suum, et praecepit ei Dominus ut esset dux super

[56] Cf. Aristóteles, *Pol.* V 12 (BK 1316a34-39).
[57] Santo Tomás se refiere aquí a la situación italiana de las ciudades republicanas.
[58] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.7.

aquélla[59]. Cómo haya de hacerse todo esto será objeto de ulterior estudio. Finalmente hay que tratar de cómo es posible oponerse a él, si el rey se desvía hacia la tiranía[60].

Realmente, si el tirano no comete excesos, es preferible soportar temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mucho mayores que la misma tiranía. Puede suceder que quienes se oponen al tirano no puedan vencer y entonces el tirano, exasperado, se ensañe más. E, incluso si alguien puede vencerlo, de este hecho muchas veces surgen graves discordias en el pueblo, bien durante la insurrección contra el tirano, bien después de expulsar a éste del poder, dividiéndose en facciones la multitud respecto al nuevo régimen. Sucede también, entretanto, que, mientras la multitud expulsa al tirano con el apoyo de alguien, éste se convierte en nuevo tirano al aceptar el mando y, temiendo que otro le haga lo mismo que él hizo al anterior, impone a los súbditos una esclavitud más insoportable aún. Y así suele acaecer en la tiranía que el tirano posterior resulte peor que su precedente, pues no sólo no suprime las cargas anteriores, sino que él mismo prepara otras mayores en su malvado corazón. Por eso, mientras todos deseaban en Siracusa la muerte de Dionisio, una vieja oraba continuamente para que se conservase sano y le sobreviviese; el tirano, en cuanto tuvo noticia de ello, le preguntó por qué lo hacía. Y ella respondió[61]: *Siendo niña deseaba la muerte de un tirano insoportable que teníamos; pero, muerto aquél, le sucedió otro más insoportable aún, y yo creía también que sería un gran bien el fin de su dominio, hasta que en tercer lugar caímos bajo tu tiranía aún más incómoda. Por eso, una vez desaparecido tú, te sucederá uno aún peor.*

populum suum». Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit; quae quidem quomodo fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri.

Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis quae sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt praevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis desaeviat. Quod si praevalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc multotiens proveniunt gravissimae dissensiones in populo; sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam interdum ut, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripit, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam praecedens, dum praecedentia gravamina non deserit et etiam ipse ex sui cordis malitia nova excogitat. Unde Syracusis quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam ut incolumis et sibi superstes esset continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa «Puella, inquit, existens cum gravem tyrannum haberemus, alium cupiebam; quo interfecto aliquantum durior successit, eius quoque finiri dominationem magnum

---

[59] Cf. *Summa* 1-2 q.105 a.1.

[60] Un problema similar se discute en *In Sent.* 2 d.44 q.2 a.2 y también en *Summa* 2-2 q.42 a.2 ad 3; q.64 a.3.

[61] VALERIO MÁXIMO, VI 2, Extr.2 (VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum Historiale* III 73).

Y, si se dan excesos intolerables en la tiranía, algunos creyeron que es propio del valor de los hombres fuertes matar al tirano y exponerse a los peligros de la muerte ellos mismos por liberar a la multitud[62]; un ejemplo de ello lo encontramos incluso en el Antiguo Testamento. Pues cierto Aoth[63] mató a Eglón, rey de Moab, que oprimía con pesada esclavitud al pueblo de Dios, clavándole un puñal en el muslo, y fue elegido juez del pueblo. Pero esto no concuerda con la doctrina de los Apóstoles. Pues nos enseña Pedro (1 Pe 2,18) que los súbditos deben obedecer reverentemente *no sólo a los señores buenos y sencillos, sino también a los malos*. Porque es una gracia que alguien soporte con la ayuda de Dios los males que le afligen injustamente. Por eso, mientras muchos de los emperadores romanos perseguían tiránicamente a los cristianos, se convertía a nuestra fe una gran multitud tanto de nobles como de plebeyos; y son alabados porque los que estaban armados no resistían, sino que soportaban pacientemente la muerte por Cristo, como sucedió con la sagrada legión de los de Tebaida[64]; y debe considerarse a Aoth más como homicida del enemigo, aunque éste fuese un tirano, que como líder del pueblo. También por ello se lee en el Antiguo Testamento (4 Re 14,5s) que fueron muertos quienes asesinaron a Joás, rey de Judá, aunque éste se apartase del culto de Dios, y se encarceló a los hijos de aquéllos por imperativo de la ley. Pues constituiría un peligro para la sociedad y sus dirigentes el que por una presunción individual algunos pudieran atentar contra la vida de sus gobernantes, aunque fuesen tiranos. Por otra parte, se suelen exponer a este tipo de peligros más los malos que los buenos. Pues para los malos suele ser tan pesado el dominio de los reyes como el de los tiranos, ya que, según la sentencia de Salomón: *El rey sabio dispersa a los impíos* (Prov 20,26). Luego de

aestimabam. Tertium te importuniorem habere coepimus rectorem; itaque si tu fueris assumptus, deterior in locum tuum succedet».

Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis; cuius rei exemplum etiam in Veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixa in eius femore interemit, et factus est populi iudex. Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus «non solum bonis et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse: haec est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste». Unde cum multi Romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet. Magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse quam populi rectorem, licet tyrannum; unde et in Veteri testamento leguntur occisi fuisse hii qui occiderunt Ioas regem Iuda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filiis reservatis secundum legis praeceptum.

Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum: plerumque enim huius-

---

[62] Cf. JUAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII 18.20. Sobre la doctrina tomista de la resistencia a la tiranía, cf. CHARLES JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique* (PUF, Paris 1945) 409-415.

[63] Jue 3,14-28; cf. JUAN DE SALISBURY, *Policraticus* VIII 20.

[64] *Acta Sanctorum Septembris* t.VI fol.308.

tal presunción más bien sobrevendría a la sociedad el peligro de perder un buen rey que el remedio de perder un tirano.

Por eso parece que conviene más que actúe contra la crueldad de los tiranos la autoridad pública que una presunción particular de algunos. En primer lugar, porque, si pertenece a alguna sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano. Y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente al *destituir*[65] al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua; pues él mismo lo mereció al no conducirse con lealtad al gobierno, como exigen sus deberes reales, por lo que sus súbditos no deben guardarle su palabra. Así, los romanos expulsaron del reino por su tiranía y la de sus hijos a Tarquino el Soberbio[66], a quien habían tomado como rey, y después sustituyeron su poder con otro menor, el consular. Como Domiciano[67], quien al suceder a dos magníficos emperadores, Vespasiano, su padre, y Tito, su hermano, al implantar la tiranía, fue asesinado por el Senado romano, anulando después justa y provechosamente por medio de un senadoconsulto todo cuanto de perverso había realizado en Roma. De este modo San Juan Evangelista, discípulo predilecto de Dios, que había sido desterrado a la isla de Patmos por el mismo Domiciano, fue devuelto a Éfeso por el senadoconsulto.

Si, por el contrario, pertenece a un superior el derecho de nombrar rey, hay que esperar de él remedio contra la iniquidad del tirano. Así le

modi periculis magis exponunt se mali quam boni; malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum, quia, secundum sententiam Salomonis, «dissipat impios rex sapiens». Magis igitur ex huiusmodi praesumptione immineret periculum multitudini de amissione boni regis, quam remedium de subtractione tyranni.

Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium Superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consularia, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri eius successerat, dum tyrannidem exerceret, a senatu Romano interemptus est, omnibus quae idem perverse fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est ut beatus Iohannes evangelista, dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur.

---

[65] La edición R. Spiazzi lee *destrui*; según lo cual Santo Tomás abogaría por la pena de muerte. En contra, la lectura paleográfica de los manuscritos Vaticano Lat. 807, 4357, 5088, y París B.N. lat. 14546. Véase UCCELLI, «Lettera critica», en *La scienza e la fede* vol.IX ser.III fasc.452 (Nápoles 1870); ID., «Intorno a due opuscoli di S. Tommaso d'Aquino sul governo dei sudditi», ibid. 11s; *Bulletin Thomiste* 3 (1926) 29 n.581, y J. ZELLER, *L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin* (París-Friburgo 1910) 39s.

[66] EUSEBIO DE CESAREA, *Chronicorum* 11: MG 19,467 y 471; SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.12.

[67] EUSEBIO DE CESAREA, *Chronicorum* II: MG 19,551; SAN JERÓNIMO, *De viris illustribus* I 9: ML 23,655, y SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V 12.

sucedió a Arquelao, que había comenzado a reinar en Judea heredando a su padre Herodes, cuando, por imitar la maldad paterna, los judíos elevaron una queja contra él a César Augusto y éste en primer lugar recortó su poder, suprimiéndole la dignidad de rey y dividiendo la mitad de su reino entre sus dos hermanos; finalmente, como aun así no dejaba de actuar tiránicamente, fue desterrado por el César Tiberio a la ciudad francesa de Lyón[68].

Más si, con todo, no puede haber solución humana contra el tirano, hay que recurrir a Dios, rey de todos, que *ayuda en los momentos favorables y en la tribulación* (Sal 9,10). Él puede realmente convertir el cruel corazón del tirano en mansedumbre, según Salomón: *El corazón del rey se halla en manos de Dios y lo inclinará hacia donde quiera* (Prov 21,1). Él es quien cambió la crueldad del rey Asuero (cf. Est 15,11), que preparaba la destrucción de los judíos, en mansedumbre. Él mismo convirtió al cruel rey Nabucodonosor en una persona tan fiel que se hizo predicador del poder divino: *Pues ahora* —dijo— *yo, Nabucodonosor, alabo, ensalzo y glorifico al rey del cielo, porque sus obras son verdaderas y justos sus caminos y puede humillar a quienes caminan con soberbia* (Dan 4,34). Mas a los tiranos que juzga indignos de conversión puede quitarlos de en medio y reducirlos a lo más ínfimo, según dice el libro de la Sabiduría: *Dios destruyó los tronos de los jefes soberbios y colocó en su lugar a los humildes* (Eclo 10,17). Él mismo, viendo la aflicción de su pueblo en Egipto y escuchando su clamor, sepultó en el mar al tirano Faraón con su ejército (cf. Ex 14,28; 15,1.4). Él mismo, acordándose de que antes Nabucodonosor era un soberbio, lo expulsó, no sólo de su trono, sino también de la compañía de los humanos, pues lo hizo semejante a una bestia (Dan 4,30). *Y su fuerza no ha sido menguada* (Is 14,3;

Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expetendum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Iudaea pro Herode patre suo regnare iam coeperat, paternam malitiam imitantis, Iudaeis contra eum querimoniam ad Caesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur, ablato sibi regio nomine et medietate regni sui inter duos fratres eius divisa; demum cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Caesare relegatus est in exilium apud Lugdunum, Galliae civitatem.

Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est «adiutor in opportunitatibus, in tribulatione». Eius enim potentiae subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem, secundum Salomonem «Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud»; ipse enim regis Assueri crudelitatem, qua Iudaeis mortem parabat, in mansuetudinem vertit; ipse est qui Nabugodonosor crudelem regem in tantam devotionem convertit, quod factus est divinae potentiae praedicator: «Nunc igitur, inquit, ego Nabugodonosor laudo et magnifico et glorifico regem caeli, quia opera eius vera et viae eius iudicia, et gradientes in superbia potest humiliare».

Tyrannos vero quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio vel ad infimum statum reducere, secundum illud Sapientis «Sedes ducum superborum destruxit Deus et sedere fecit mites pro eis». Ipse est qui videns afflictionem populi sui in Aegypto et audiens eorum clamorem, Pharaonis tyrannidem deiecit cum exercitu eius

[68] Flavio Josefo, *De bello iudaico* 11,80; 93,111; Eusebio de Cesarea, *Chronicorum* II: MG 19,531n; Pedro Comestor, *Historia Scholastica* In Ev. XXIV: ML 198,1550; Vicente de Beauvais, *Speculum Historiale* VI 103. Tal vez Santo Tomás lo tome de la *Glossa ordinaria* In Matth. 11, 22: ML 114,78; cf. *Catena Aurea* In Matth. 11, 10; *In Mt.* 11, 4.

58,1), de modo que no pueda ahora liberar de la tiranía a su pueblo. Porque prometió a su pueblo, a través de Isaías (14,3; 58,1), que le haría descansar del trabajo, la confusión y la dura esclavitud con la que antes había servido. Y dice por medio de Ezequiel: *Libraré mi rebaño de sus fauces* (Ez 34,10), o sea, de los pastores que se apacientan a sí mismos. Pero, para que el pueblo merezca conseguir de Dios este beneficio, debe abstenerse de pecar, pues para castigo del pecado los impíos toman el poder por concesión divina[69], como dice el Señor por Oseas: *En mi indignación te daré un rey* (13,11); y como se añade en Job: *Por los pecados del pueblo hace reinar sobre aquél a un hombre hipócrita* (34,30). Luego hay que evitar el pecado para que cese la plaga de tiranos.

Capítulo 7

[El honor mundano o la gloria no son premio suficiente para ser rey][70]

Como, según lo expuesto anteriormente, es propio del rey buscar el bien de la mayoría, parece demasiado pesada la carga si él mismo no consigue con ello algún beneficio. Luego necesitamos considerar cuál es el premio que conviene a un buen rey.

Pareció a algunos que el premio del rey era solamente el honor y la gloria, por lo cual Tulio, en su libro de la *República*[71], observa que el príncipe de la ciudad debe ser estimulado por la gloria, y la razón de esto parece señalarla Aristóteles en la *Ética*[72], diciendo que, como al

in mare. Ipse est qui memoratum Nabugodonosor prius superbientem, eiectum non solum de regni solio sed etiam de hominum consortio, in similitudinem bestiae commutavit. Nec est abbreviata manus eius, ut populum suum a tyrannis liberare non possit: promittit enim per Ysaiam populo suo requiem se daturum «a labore et concussione et servitute dura» qua antea servierat; et per Ezechielem dicit «Liberabo gregem meum de ore eorum», scilicet pastorum qui pascunt se ipsos. Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente Domino per Oseae «Dabo tibi regem in furore meo»; et in Iob dicitur quod «regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi». Tollenda est igitur culpa ut cesset a tyrannorum plaga.

Capitulum septimum

[Quod mundanus honor seu gloria non sunt sufficiens praemium regis]

Quoniam autem secundum praedicta regis est bonum multitudinis quaerere, nimis videtur onerosum regis officium nisi ei aliquod proprium bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare quale sit boni regis conveniens praemium.

---

[69] San Gregorio Magno, *Moralia* l.25 16: ML 76,344; San Isidoro de Sevilla, *III Sent.* c.48 n.11: ML 83,720; Santo Tomás, *In Sent.* 2 d.33 q.1 a.2 ad 5; *Summa* 2-2 q.108 a.4 ad 1.

[70] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.8.

[71] Cicerón, *De republica* V 7 9. Cf. San Agustín, *De Civ. Dei* V c.13.

[72] Aristóteles, *Ethic. Nich.* V 10 (BK 1134b6-8); S. Tit., *In Eth. Nich.* 5 lect.11.

príncipe no le basta el honor y la gloria, acaba por convertirse en un tirano. Porque en el ánimo de todos late el deseo de buscar el propio bien. Luego si el príncipe no se conforma con el honor y la gloria, busca el placer y las riquezas y se dedica a robar e injuriar a sus súbditos.

Pero, si admitimos esta teoría, tropezaremos con muchos inconvenientes. Pues, en primer lugar, dañaría a los reyes el hecho de padecer ellos tantos trabajos y desvelos por una recompensa tan efímera. Pues en los asuntos humanos nada parece haber tan efímero como la gloria y el honor del pavor de los hombres, ya que dependen de sus opiniones y palabras, que es lo más cambiante en la vida humana y por lo cual el profeta Isaías denomina *flor de heno* (40,6-8) a este tipo de gloria; además la ambición de gloria humana está reñida con la grandeza de ánimo. Quien busca agradar a los hombres ha de plegarse necesariamente, en cuanto habla o hace, a lo que ellos quieran, y, al intentar complacer a todos, se hace esclavo de cada uno de ellos. Por eso mismo Tulio, en el libro *De los deberes*[73], dice que hay que precaverse contra la ambición de gloria. Y roba la libertad de ánimo, a la cual todos los varones magnánimos deben tender. Pues nada es tan indispensable para el príncipe que se dispone a realizar grandes empresas como la grandeza de ánimo. Luego no conviene a la dignidad real el premio de la gloria humana.

Es, por otra parte, nocivo para la mayoría que tal premio sea otorgado al príncipe; y conviene a su dignidad de buen varón despreciar la gloria y otros bienes temporales. Pues propio de un alma virtuosa y valiente es despreciar la gloria y la vida por la justicia, por lo que se hace algo admirable, de manera que, como la gloria se consigue por actos de virtud, y la misma gloria es despreciada por la virtud, se convierta en un hombre digno de gloria a través del desprecio de ésta, como observa

Quibusdam igitur visum est non esse aliud quam honorem et gloriam, unde et Tullius in libro De republica diffinit principem civitatis esse alendum gloria; cuius rationem Aristotiles in libro Ethicorum assignare videtur, quia princeps cui non sufficit honor et gloria consequenter tyrannus efficitur. Inest enim animis omnium ut proprium bonum quaerant; si ergo contentus non sit princeps gloria et honore, quaerit voluptates et divitias, et sic ad rapinas et subditorum iniurias convertitur.

Sed si hanc sententiam receperimus, plurima sequuntur inconvenientia. Primo namque hoc esset regibus dispendiosum, si tot labores et sollicitudines paterentur pro mercede tam fragili: nihil enim videtur in rebus humanis fragilius gloria et honore favoris hominum, cum dependeat ex opinionibus hominum et verbis eorum, quibus nihil mutabilius in vita hominibus; et inde est quod Ysaias propheta huiusmodi gloriam nominat florem foeni. Deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert: qui enim favorem hominum quaerit, necesse est ut in omni quod dicit aut facit eorum voluntati deserviat, et sic dum placere hominibus studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius, in libro De officiis, cavendum dicit esse gloriae cupidinem: «Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio». Nihil autem principem qui ad magna peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo; est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium.

Simul etiam est multitudini noxium, si tale praemium statuatur principibus. Pertinet enim ad boni viri officium ut contemnat gloriam sicut et alia temporalia bona:

---

[73] CICERÓN, *De officiis* I 20,68: cf. VALERIO MÁXIMO, *Somnum Scipionis* (Ed. Ziegler, Teubner 1915) 130, 25-131.

Fabio al decir[74]: *Conseguirá la verdadera gloria quien la desprecie.* Y según lo dicho por Salustio sobre Catón[75]: *Cuanto menos buscaba la gloria, tanto más la obtenía,* y los discípulos del mismo Cristo se presentaban *como ministros de Dios a pesar de la gloria o la bajeza de la infamia o de la buena fama* (cf. 2 Cor 6,8). Luego no conviene a un buen varón el premio de la gloria despreciada por los buenos. Luego si éste es el único premio que se concede a los príncipes, se deduce que los varones honestos no deben aceptar el principado o, si lo aceptaron, no deben ser recompensados.

Por otro lado, surgen graves males de la ambición de gloria. Pues muchos, mientras buscaban la gloria en las guerras sin moderación alguna, encontraron la propia perdición y la de sus ejércitos, habiendo perdido la libertad de la patria bajo el yugo hostil. Por eso el príncipe Torcuato Romano, *con el deseo de evitar este problema a su hijo, que provocado por el enemigo luchó contra su poder con juvenil ardor, lo mandó matar, a pesar de haber vencido, para que su ejemplo de presunción no acarrease mayores males que beneficios a causa de su gloria por la matanza de enemigos*[76]. La ambición de gloria tiene, además, un vicio que le es muy familiar, a saber, la hipocresía. Pues, así como sucede que difícilmente pocos consiguen las virtudes auténticas, a los únicos que se debe honrar, así también muchos, ambicionando la gloria, disimulan poseer virtudes. Por eso mismo señala Salustio[77]: *La ambición obliga a volverse malos o falsos a muchos. Ocultan una cosa en su corazón, revelan otra con la lengua, tienen más apariencia que cualidades naturales.* Y nuestro Salvador llama hipócritas y falsos a quienes realizan buenas obras para ser vistos por los hombres (Mt 6,5). Luego así como constituye un peligro para la mayoría el que el príncipe busque el placer y las riquezas

virtuosi enim et fortis animi est pro iustitia contemnere gloriam sicut et vitam. Unde fit quoddam mirabile, ut quia virtuosos actus consequitur gloria ipsaque gloria virtuose contemnitur, ex contemptu gloriae homo gloriosus reddatur, secundum sententiam Fabii dicentis «Gloriam qui spreverit, veram habuit». Et de Catone dixit Salustius «Quo minus petebat gloriam, tanto magis assequebatur illam»; ipsique Christi discipuli se sicut Dei ministros exhibebant «per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam». Non est igitur boni viri conveniens praemium gloria quam contemnunt boni. Si igitur hoc solum praemium statuatur principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint impraemiatos esse.

Amplius, ex cupidine gloriae periculosa mala proveniunt. Multi enim dum immoderate gloriam in rebus bellicis quaerunt, se ac suos exercitus perdiderunt, libertate patriae sub hostium servitute redacta; unde Torquatus Romanus princeps, in exemplo huius vitandi discriminis, filium, qui contra imperium suum ab hoste provocatus ab hoste iuvenili ardore pugnavit, licet vicisset occidit, ne plus mali esset in praesumptionis exemplo quam utilitatis in gloria hostis occisi. Habet etiam cupido gloriae aliud sibi familiare vitium, simulationem videlicet. Quia enim difficile est paucisque contingit veras virtutes assequi, quibus solis honor debetur et gloria, multi gloriam cupientes virtutum simulatores fiunt; propter quod, sicut Salustius dicit, «ambitio multos mor-

---

[74] Posiblemente la fuente inmediata de esta sentencia sea un Florilegio, de los tantos que corrieron en la Edad Media; véase en LYVI, *Ab Urbe condita,* 4 vols. (Conway-Walters, Oxford 1914-1934) XXII 39,20.

[75] *Bellum Catilinae* 54, 6; SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.12.

[76] SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.18.

[77] *Bellum Catilinae* 10,5.

como premio, de modo que se convierta en un saqueador habitual, también supone un peligro que se limite al premio de la gloria de manera que se vuelva un presuntuoso y un hipócrita.

Pero, por lo que se deduce de la intención de los sabios doctores, no admitieron el honor y la gloria como premio del príncipe por la razón de que la intención del buen rey debe dirigirse principalmente hacia ello, sino porque es más tolerable si busca la gloria que si desea el dinero o persigue el placer. Y este vicio se acerca tanto a la virtud ya que la gloria que los hombres buscan nada es, que Agustín la define[78] como *juicio de los hombres que opinan bien sobre los hombres.* Luego la ambición de gloria tiene cierto vestigio de virtud, al menos mientras busque la aprobación de los buenos y se niegue a desagradarlos. Como pocos alcanzan la virtud verdadera, resulta más admisible que para el gobierno sea preferido quien, acaso por temer el juicio de los hombres, se aleja al menos de los peligros evidentes.

Unos ambicionan la gloria o *el verdadero camino, o sea, mediante obras virtuosas*[79] para ser alabados por los hombres, o intentan conseguirla mediante engaños y supercherías. Otros, por el contrario, desean dominar si, careciendo de ambición de gloria, no temen desagradar a los que juzgan rectamente; generalmente intentan cuanto aprecian mediante crímenes a plena luz del día *y por eso superan a las bestias en cuanto al vicio de la crueldad o de la lujuria*[80], como se puede apreciar en el César Nerón, del cual Agustín dice lo siguiente[81]: *Fue tan grande su lujuria que pensaba que nada vil había de temer y tanta su crueldad que no creía tener nada delicado.* La idea se halla suficientemente aclarada en las siguientes palabras de la *Ética* de Aristóteles[82] al señalar que el varón magnánimo no busca el honor y la gloria como algo grande que constituya un premio

tales falsos fieri coegit: aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque vultum quam ingenium bonum habere». Sed et Salvator noster eos qui bona opera faciunt ut ab hominibus videantur, hypocritas, id est simulatores, vocat. Sicut igitur periculosum est multitudini si princeps voluptates et divitias quaerat pro praemio, ne raptor et contumeliosus fiat, ita periculosum est si ei determinetur gloriae praemium, ne praesumptuosus et simulator existat.

Sed quantum ex dictorum sapientium intentione apparet, non ea ratione honorem et gloriam pro praemio principi decreverunt tanquam ad hoc principaliter ferri debeat boni regis intentio, sed quia tolerabilius est si gloriam quaerat quam si pecuniam cupiat vel voluptatem sectetur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est, cum gloria quam homines cupiunt nihil aliud sit, tu Augustinus diffinit, quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido igitur gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus, tolerabilius videtur si praeferatur ad regimen qui, vel iudicium hominum metuens, saltem a malis manifestis retrahitur. Qui enim gloriam cupit, aut vera via, id est per virtutis opera, nititur ut ab hominibus approbetur, vel saltem dolis ad hoc contendit atque fallaciis. Qui vero dominari desiderat, si cupiditate gloriae carens non timeat bene iudicantibus displicere, «etiam per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit»; unde bestias superat sive crudelitatis sive luxuriae

[78] San Agustín, *De Civ. Dei* V c.12: ML 41,156.
[79] *Bellum Catilinae* c.11; cf. San Agustín, *De Civ. Dei* V c.19.
[80] Ibid.
[81] Ibid.
[82] Aristóteles, *Ethic. Nich.* IV 7 (BK 1124a16-17); S. Th., *In Eth.* 4 lect.9.

adecuado a su virtud, sino que nada, excepto aquello, exige de los hombres. Pues la mejor de las cosas terrenas parece ser que los hombres testimonien la virtud de otros hombres.

Capítulo 8

[El premio del rey ha de esperarse de Dios][83]

Como el honor mundano y la gloria de los hombres no constituyen un premio adecuado a los afanes de un rey, queda por averiguar cuál es la recompensa digna de él.

Conviene que el rey espere su premio y su retribución de Dios. Porque el servidor espera un premio del Señor por su servicio; el rey, al gobernar a su pueblo, es un servidor de Dios, como dice el Apóstol al señalar *que todo poder proviene del Señor Dios y que el servidor de Dios venga su ira en quien actúa mal* (Rom 13,14), y en el libro de la Sabiduría (6,5) se advierte que los reyes son servidores del reino de Dios. Luego los reyes deben esperar de Dios el premio por su gobierno.

Ciertamente Dios remunera a los reyes sus servicios de vez en cuando con bienes temporales; pero tales recompensas se conceden tanto a los buenos como a los malos; por eso dice el Señor a Ezequiel: *Nabucodonosor, rey de Babilonia, impuso un fuerte gravamen a su ejército contra Tiro, y por lo de Tiro no se le ha concedido ninguna recompensa ni a él ni a su ejército; por el servicio que me prestó contra esa ciudad* (Ez 29,18), o sea, por el servicio por el que el poder, según el Apóstol, *se convierte en servidor de Dios, venga su ira en quien actúa mal* (Rom 13,4); y después añade sobre el premio: *Por tanto, esto dice el Señor Dios: he aquí que yo concederé a Nabucodonosor, rey de Babilonia, la tierra de*

vitiis, sicut in Nerone Caesare patet, cuius, ut Augustinus dicit, «fuit tanta luxuria ut nihil putaretur ab eo virile metuendum, tanta crudelitas ut nihil molle habere putaretur». Hoc autem satis exprimitur per id quod Aristotiles de magnanimo in Ethicis dicit, quod non quaerit honorem et gloriam quasi aliquid magnum quod sit virtutis sufficiens praemium, sed nihil ultra hoc ab hominibus exigit. Hoc enim inter omnia terrena videtur esse praecipuum, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.

Capitulum octavum

[Quod sufficiens praemium regis est a Deo expectandum]

Quoniam ergo mundanus honor et hominum gloria regiae sollicitudinis non est sufficiens praemium, inquirendum restat quale sit eius sufficiens praemium.

Est autem conveniens ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino; rex autem populum gubernando minister Dei est, dicente Apostolo quod omnis potestas a Domino Deo est, et quod est «Dei minister vindex in iram ei qui male agit»; et in libro Sapientiae reges regni Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine praemium expectare a Deo.

Remunerat autem Deus reges pro suo ministerio interdum temporalibus bonis, sed talia praemia sunt bonis malisque communia; unde Dominus ad Ezechielem dicit «Nabugodonosor rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus

[83] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.9.

Egipto y saquearé sus riquezas, que serán la recompensa de sus tropas (Ez 29,19). Luego si Dios a los reyes inicuos que luchan contra sus enemigos no con la intención de servirle, sino para aplacar sus odios y ambiciones, los recompensa tan copiosamente que les atribuye la victoria sobre los enemigos, subyuga sus reinos y les ofrece la posibilidad de saquear sus riquezas, ¿qué no hará con los reyes buenos que gobiernan el pueblo de Dios con intención honesta y atacan a sus enemigos? No les promete una recompensa terrena sino eterna, no concedida por otro sino por Él mismo, como dice Pedro a los pastores del pueblo de Dios: *Apacentad los rebaños del Señor que están a vuestro cuidado para que cuando venga el Príncipe de los pastores,* o sea, Cristo, rey de reyes, *recibáis una corona inmarcesible de gloria* (1 Pe 5,2.4), sobre la que dice Isaías: *El Señor será la guirnalda de alegría y la diadema de gloria para su pueblo* (28,5).

La razón lo señala. Pues el premio de la virtud se halla impreso en la mente de todos los racionales y consiste en la felicidad. Porque la virtud de cada cosa se describe como aquello[84] que *hace bueno a quien lo tiene y convierte en buena su obra.* Por eso quien se esfuerza en obrar bien llega a lo que considera como su mayor deseo; consiste esto en ser feliz, cosa que nadie puede no querer[85]. Luego se espera ese digno premio de la virtud porque hace al hombre feliz. Si conviene a la virtud obrar bien, también conviene al rey gobernar rectamente a sus súbditos, pues ello constituirá el premio que lo hará feliz. Averigüemos ahora en qué consiste esto[86]. Llamamos felicidad a la consecución de todas las cosas deseadas. Pero el movimiento que supone el deseo no es infinito; pues el deseo natural se convertiría en vano al no poder atravesar el infinito. Y, como el deseo de la naturaleza intelectual tiene por objeto el

Tyrum, et merces non est reddita ei nec exercitui eius de Tyro pro servitute qua servivit mihi adversus eam», ea scilicet servitute qua potestas, secundum Apostolum, «Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit». Et postea de praemio subdidit «Propterea haec dicit Dominus Deus: Ecce ego dabo Nabugodonosor regem Babylonis in terra Aegypti, et diripiet spolia eius et erit merces exercitui eius». Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non intentione serviendi Deo sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede Dominus remunerat ut eis de hostibus victoriam tribuat, regna subiiciat et spolia diripienda proponat, quid faciet bonis regibus qui pia intentione populum Dei regunt et hostes impugnant? Non quidem terrenam sed aeternam eis mercedem promittit, nec in alio quam in se ipso, dicente Petro pastoribus populi Dei «Pascite qui in vobis est gregem Domini, ut cum venerit Princeps pastorum», id est rex regum Christus, «percipiatis immarcescibilem gloriae coronam»; de qua dicit Ysaias «Erit Dominus sertum exultationis et dyadema gloriae populo suo».

Hoc autem ratione manifestatur. Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum virtutis praemium beatitudinem esse; virtus enim uniuscuiusque rei esse describitur "quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit". Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle: hoc igitur praemium virtutis convenienter expectatur quod hominem facit beatum. Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit praemium regis quod eum faciet beatum. Quid autem hoc sit, hinc considerandum est.

[84] ARISTÓTELES, *Ethic. Nich.* II 6 (BK 1106a15); SANTO TOMÁS, *In Eth.* 2 lect.6; *Summa* 1-2 q.55 a.3.

[85] Cf. *Summa* 1.2 q.1 a.6.7.

[86] Cf. S. TH., *Cont. Gent.* III c.27-37; *Summa* 1-2 q.2.

bien universal, solamente puede hacer verdaderamente feliz al hombre este bien, alcanzado el cual no queda ningún bien que pueda desearse con más vehemencia[87]; por ello la felicidad es llamada bien perfecto, como si integrara en sí misma todo lo deseable. Evidentemente ese bien no es un bien terreno; pues quienes poseen riquezas, desean todavía más, quienes disfrutan de los placeres aún quieren disfrutar en mayor medida, y lo mismo sucede en las restantes cosas. Y si no buscan más bienes o placeres, sí desean, por el contrario, conservarlos o sustituir unos por otros. Nada duradero se encuentra en las cosas terrenas, luego nada terreno puede saciar los deseos. Luego nada terreno puede dar tanta felicidad que pueda constituir el premio digno de un rey.

Por otra parte, la perfección final y el completo bien de cualquier cosa dependen de algo superior, porque hasta las mismas cosas corporales se vuelven mejores por su fusión con otras mejores, y peores al mezclarse con otras peores; como cuando se mezcla oro con plata mejora ésta, mientras que si se mezcla con plomo resulta de peor calidad. Consta que todo lo terreno es inferior a la mente humana. La felicidad, pues, constituye la perfección final y el bien completo del hombre, al que todos desean llegar; y no hay nada terreno que pueda hacer feliz al hombre, y, por tanto, el premio digno de un rey tampoco es algo terreno. *Porque*, como dice Agustín[88], *no consideramos felices a los príncipes cristianos porque reinaron durante más tiempo o porque dejaron a sus hijos en el trono después de una muerte plácida, o porque debilitaron a los enemigos del Estado, o por haber podido ponerse en guardia y aplastar a los ciudadanos que se levantaron contra ellos; más bien llamamos felices a quienes reinan con justicia, prefieren sojuzgar antes a sus propias pasiones que a cualquier tipo de gente; cuanto realizan lo hacen no por buscar el esplendor de una gloria fugaz, sino por la claridad de la felicidad eterna. A tales*

Beatitudinem quidem enim dicimus ultimum desideriorum finem; neque enim desiderii motus in infinitum procedit, esset enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturae sit universalis boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit; unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens. Tale autem non est aliquod bonum terrenum; nam qui divitias habent amplius habere desiderant, qui voluptatibus perfruuntur amplius perfrui desiderant, et simile patet in caeteris. Et si ampliora non quaerant, desiderant tamen ut ea permaneant, vel alia in locum eorum succedant: nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis; nihil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquod beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens praemium.

Adhuc, cuiuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adiunctione meliorum, peiora vero si deterioribus misceantur; sicut argento si misceatur aurum, argentum fit melius, quod ex plumbi admixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam; beatitudo autem est hominis finalis perfectio et bonum completum ad quod omnes pervenire desiderant: nihil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere, neque igitur terrenum aliquod est praemium regis sufficiens. «Non enim, ut Augustinus dicit, christianos principes felices dicimus quia diutius imperarunt, vel imperantes filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicae diminuerunt, vel cives

[87] ARISTÓTELES, *Ethic. Nich.* I 1 (BK 1094a22).
[88] SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.24: ML 41,170.

gobernantes cristianos los denominamos felices, ahora en esperanza, y después, cuando llegue lo que esperamos, en la misma realidad. Pero ninguna cosa creada hace feliz al hombre, ni puede otorgarse al monarca como premio. Pues cualquier cosa, por naturaleza, busca el principio por el que su ser es causado. La causa de la mente humana no puede ser otra sino Dios, que la modeló a su imagen. Por consiguiente, únicamente Dios puede saciar el deseo humano, hacer feliz al hombre y constituir el premio digno de un rey.

Además, la mente humana conoce el bien universal a través del entendimiento y lo desea por medio de la voluntad; el bien universal únicamente se encuentra en Dios. Luego nada hay que pueda hacer feliz al hombre, saciando su ansiedad, más que Dios, de quien se dice en el Salmo: *El que sacia con sus bienes tu ansiedad* (102,5); y en esto debe el rey cifrar su recompensa. Pensando en lo anterior exclamaba el rey David: *¿Qué tengo yo en el cielo y qué te he pedido en la tierra?* (Sal 71,25.28). A esta pregunta responde posteriormente: *Mi bien consiste en unirme a Dios y poner en Dios mi esperanza.* Él mismo es el que da salud a los reyes, no únicamente la temporal, con la que salva de igual modo a los hombres y a los jumentos, sino aquella otra de la que se dice en Isaías: *Mi salvación durará siempre* (51,6), y por ella salva a los hombres haciéndolos iguales a los ángeles.

Luego puede señalarse en tal sentido que la recompensa de un rey es el honor y la gloria. Mas, ¿qué honor mundano y caduco puede asemejarse al honor de ser el hombre *ciudadano de los santos y familiar de Dios* (Ef 2,19) y que, al ser contado entre los hijos de Dios, alcance juntamente con Cristo la herencia del reino de los cielos? De este honor que deseaba y admiraba decía el rey David: *Demasiado honrados son tus amigos, Dios mío* (Sal 138,17). ¿Y qué gloria procedente de alabanza humana puede compararse a la gloria que no canta la falaz lengua de los

adversum se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt; sed felices eos dicimus si iuste imperant, si malunt cupiditatibus potius quam gentibus quibuslibet imperare, si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae. Tales imperatores christianos dicimus esse felices, interim spe, postea re ipsa futuros cum id quod expectamus advenerit». Sed nec aliquid aliud creatum est quod hominem beatum faciat et possit regi decerni pro praemio. Tendit enim uniuscuiusque rei desiderium in suum principium a quo suum esse causatur; causa vero mentis humanae non est aliud quam Deus qui eam ad suam imaginem facit: solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum et esse regi conveniens praemium.

Amplius, mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum et desiderativa per voluntatem; bonum autem universale non invenitur nisi in Deo, nihil igitur est quod possit hominem beatum facere eius implendo desiderium nisi Deus, de quo dicitur in Psalmo «Qui replet in bonis desiderium tuum»; in hoc ergo rex suum praemium statuere debet. Hoc igitur considerans David rex dicebat «Quid mihi est in caelo et a te quid volui super terram?»; cui quaestioni postea respondens subdit «Mihi adhaerere Deo bonum est et ponere in Deo spem meam». Ipse enim est qui dat salutem regibus, non solum temporalem qua communiter salvat homines et iumenta, sed etiam eam de qua per Ysaiam dicit «Salus autem mea in sempiternum erit», qua homines salvat eos ad aequalitatem angelorum perducens.

Sic igitur verificari potest quod regis praemium sit honor et gloria. Quis enim mundanus et caducus honor huic honori similis esse potest, ut homo sit civis sanctorum et domesticus Dei, et inter Dei filios computatus haereditatem regni caelestis assequatur

aduladores ni la equivocada opinión de los hombres, sino que brota del interior de la conciencia y es confirmada por el testimonio de Dios, que promete a quienes le confiesen que les confesará también en la gloria del Padre, delante de los ángeles de Dios? (Mt 10,32; Lc 12,8). Quienes buscan esta gloria la encuentran, y consiguen la gloria de los hombres aunque no la deseen, como se ve en el ejemplo de Salomón, que no solamente recibió del Señor la sabiduría que anheló, sino que también fue ensalzado sobre todos los demás reyes (cf. 3 Re 10,23).

Capítulo 9

[Qué grado de felicidad obtendrán los reyes en la otra vida][89]

Falta considerar por fin que quienes digna y laudablemente ejercen el cargo de rey obtendrán un grado sublime y eminente de felicidad en el cielo.

Pues, si la felicidad del virtuoso es su premio, a mayor virtud se dará por consiguiente un mayor grado de felicidad. Porque la principal virtud es aquella por la que cualquier hombre no solamente se autogobierna, sino que puede también regir a otros[90] y tanto más cuanto mayor sea el número de los gobernados, puesto que respecto a la fuerza corporal a uno se le considera más fuerte cuanto a más hombres puede vencer o

cum Christo? Hic est honor quem concupiscens et admirans rex David dicebat «Nimis honorati sunt amici tui, Deus». Quae insuper humanae laudis gloria huic gloriae comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientiae testimonio prodit et Dei testimonio confirmatur qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei? Qui autem hanc gloriam quaerunt eam inveniunt, et quam non quaerunt gloriam hominum consequuntur, exemplo Salomonis qui non solum sapientiam quam quaesivit accepit a Domino, sed factus est supra reges alios gloriosus.

Capitulum nonum

[Quem gradum in beatitudine obtinebunt reges beati]

Considerandum autem restat ulterius, quod sublimen et eminentem obtinebunt caelestis beatitudinis gradum qui officium regium digne et laudabiliter exequuntur. Si enim beatitudo virtutis est praemium, consequens est ut maiori virtuti maior gradus

---

[89] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.10. Según la doctrina de este capítulo el grado de nuestra bienaventuranza esencial es el de nuestra caridad: «qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit et beatior erit». Si el rey, por su posición eminente, bajo la moción de la gracia divina, encuentra ocasión de ejercer actos siempre más fervientes de esta caridad teologal que ama a Dios por Dios, y todas las cosas por Él, se prepara a un mayor grado de bienaventuranza esencial. Pero, por debajo de esa bienaventuranza esencial, habrá lugar para privilegios accidentales, que corresponderán a la diversidad de obras exteriores ejercidas bajo el impulso de la gracia: martirio, confesión de la verdad, virginidad, etc. A estas obras excelentes podemos comparar la prudencia monárquica; cf. *Summa* 1 q.12 a.16; 2-2 q.24 a.3 ad 2; 3 q.55 a.1 ad 3. La distinción entre *praemium essentiale* y *praemium accidentale* se encuentra en 3 q.89 a.5 ad 3. Compárese también el capítulo con *In Eth.* 5 lect.2.

[90] Aristóteles, *Ethic. Nich.* V 3 (BK 1129b31); *Rhet.* I 9 (BK 1366b3); Ps. Dionisio, *De caelesti hierarchia* 2: MG 3,165b; S. Th., *In Eth.* 5 lect.2.

levantar más peso. Y, como se precisa mayor virtud para gobernar a la propia familia que para autogobernarse, igualmente se precisará mayor virtud para gobernar una ciudad o un reino. Luego constituye una excelente virtud el ejercer convenientemente el cargo de rey; luego debe corresponderle un premio superior en felicidad[91].

Por otra parte, en todos los actos[92] y situaciones son más dignos de alabar quienes dirigen a los demás correctamente que quienes actúan con corrección bajo dirección ajena. En las ciencias especulativas ocupa una posición superior quien enseña la verdad a los otros que el que puede aprenderla porque le es enseñada. En los oficios también se considera más importante y recibe mayor salario el arquitecto que realiza los planos del edificio que el albañil que los ejecuta según las órdenes de aquél; y en las guerras alcanza mayor gloria, con la victoria, la sagacidad del jefe que la valentía del soldado. De igual manera, el líder de la multitud se comporta respecto a lo que ha de hacer cada uno de acuerdo con su valor, como el doctor con su disciplina, el arquitecto con los edificios y el general en las batallas. Luego el rey es digno de mayor recompensa si gobierna bien a sus súbditos que cualquier súbdito si se comporta correctamente bajo la dirección del rey.

Además, si es propio de la virtud el que la obra humana se convierta en buena por aquélla, parece ser propio de una virtud mayor el que alguien realice un bien mayor. Porque el bien de la mayoría es mayor y más sagrado que el de una sola persona[93] y por ello se impone un mal a uno cuando se convierte en bien de muchos, como se ejecuta al ladrón para conservar la paz general[94]. El mismo Dios no permitiría el mal en el mundo a no ser que de él hiciera surgir un bien para utilidad y belleza del universo[95]. Luego pertenece al oficio de rey procurar con

beatitudinis debeatur. Est autem virtus praecipua qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest, et tanto magis quanto plurium est regitiva, quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest aut pondera plura levare. Sic igitur maior virtus requiritur ad regendum domesticam familiam quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen civitatis et regni. Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere: debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium.

Adhuc, in omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene dirigunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim maius est veritatem aliis docendo tradere, quam ab alio traditam capere posse; in artificiis etiam maior aestimatur maiorique conducitur pretio architector qui aedificium disponit, quam artifex qui secundum eius dispositionem manualiter operatur; et in rebus bellicis maiorem gloriam de victoria consequitur prudentia ducis quam militis fortitudo. Sic autem se habet rector multitudinis in hiis quae sunt a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis et architector in aedificiis et dux in bellis. Est igitur rex maiori praemio dignus si bene subiectos gubernaverit, quam aliquis subditorum si sub rege bene se habuerit.

Amplius, si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur quod maius bonum per eam aliquis operetur. Maius autem et divinius est

---

[91] Cf. *Summa* 2-2 q.31 a.3; *Cont. Gent.* III 17.

[92] Aristóteles, *Ethic. Nich.* I 1 (BK 1094a9); *Metaphys.* I 1 (BK 987a30); *Phys.* II 10 (BK 194a36); S. Th., *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.4, sol.1 in 3; *Summa* 1-2 q.15 a.4 ad 1.

[93] Aristóteles, *Ethic. Nich* I 2 (BK 1094b7); S. Th., *In Ethic.* 1 lect.2.

[94] Cf. *Summa* 1-2 q.19 a.10.

[95] Cf. *Cont. Gent.* III 71; III 46.

diligencia el bien de todos. Por consiguiente, se debe dar una recompensa mayor al rey por su buen gobierno que al súbdito por actuar correctamente.

Esto quedará más claro si alguien lo piensa con mayor detenimiento. Pues los hombres alaban a cualquier persona privada, y Dios se lo computa como premio, que socorra al necesitado, apacigüe a quienes pelean, libre al oprimido del opresor, o finalmente que preste a alguien del modo que sea ayuda y consejo para su salvación. Luego, ¿cuánto más ha de ser alabado por los hombres y premiado por Dios quien regocija a toda una provincia con la paz, contiene las violencias, guarda la justicia y dispone lo que han de hacer sus hombres tanto por leyes como por preceptos?

Aquí se observa que la grandeza del valor del rey se asemeja mucho a la de Dios[96], puesto que el rey hace en su reino lo que Dios en el mundo; por eso en el *Éxodo* se llama dioses a los jueces del pueblo (22,8.9.28); y en Roma también eran considerados dioses los emperadores. Cualquier cosa será más aceptada por Dios cuanto más fielmente le imite; por eso el Apóstol avisa: *Imitad a Dios como sus hijos más queridos* (Ef 5,1). Pero si, según la sentencia del Sabio, *todo animal ama a su semejante* (Eclo 23,9), en cuanto las mismas causas tienen similitud con lo causado, consiguientemente los buenos reyes serán muy aceptados por Dios y muy dignos de ser premiados por él.

De igual manera recordamos las palabras de Gregorio[97]: *¿Qué es la grandeza del rey más que una tempestad marina?*[98]. Porque con el mar en calma hasta el menos preparado gobierna bien la nave, pero, cuando se alborota, incluso el marinero avezado se encuentra a merced del oleaje de

bonum multitudinis quam unius; unde et interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studiose procuret; maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro recta actione.

Hoc autem manifestius fiet si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quaevis privata persona et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordantes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem et consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, iustitiam servat, et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et praeceptis.

Hinc etiam magnitudo regiae virtutis apparet quod praecipue Dei similitudinem gerit, dum hoc agit in regno quod Deus in mundo: unde et in Exodo iudices multitudinis dii vocantur; imperatores etiam apud Romanos divi vocabantur. Tanto autem est aliquid magis Deo acceptum, quanto magis ad eius imitationem accedit; unde et Apostolus monet «Estote imitatores Dei sicut filii charissimi». Sed si secundum Sapientis sententiam, «omne animal diligit simile sibi», secundum quod causae aliqualiter

---

[96] JUAN STOBEO, *Anthologium,* 4 vols. (ed. C. Waschsmuth - O. Hense, Berlín 1884-1912).

[97] SAN GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis* I 9: ML 77,22b.

[98] Hay aquí una deformación en la transmisión del texto latino. R. Spiazzi y otros escriben: «Quid est, *tempestas maris,* nisi tempestas mentis?».

la tempestad; por eso muchas veces en las cuestiones de gobierno el mismo que actúa con sosiego pierde también la costumbre de practicar las buenas obras. Es muy difícil que, como dice Agustín[99], *no sean alabados por quienes ruegan de palabra con excesiva humildad y quienes ofrecen sus presentes demasiado humildemente, si no recuerdan su condición humana.* Y en el Eclesiástico se dice que *feliz es el rico que no anduvo tras el oro ni puso su esperanza en el dinero ni en los tesoros, quien pudo pecar impunemente y no pecó, hacer mal y no lo hizo* (21,8.10). Con lo anterior casi se prueba la condición del fiel por las obras de la virtud, como se desprende del proverbio de Biante[100]: *El poder prueba la virilidad.* Muchos que llegaron a la cima del poder carecen de virtud y son quienes parecían virtuosos mientras pertenecían a la clase más baja. Luego la misma dificultad que acecha a los príncipes para obrar bien los hace dignos de mayor recompensa y, si a veces pecaron por debilidad, son más excusables para los hombres y más fácilmente perdonados por Dios, siempre que, como observa Agustín[101], *no descuiden inmolar a Dios con recto corazón un sacrificio de humildad, perdón y oración por sus pecados.* Tenemos el ejemplo de Acab, rey de Israel, que había pecado mucho, por el que el Señor dijo a Elías: *Porque Acab se humilló, no enviaré un castigo durante sus días* (3 Re 21,29).

Pero no solamente se demuestra con la razón que a los reyes se les debe dar un premio extraordinario, sino que puede afirmarse también por la autoridad divina. Pues se dice en Zacarías (12,8) que en el día de dicha en el que Dios proteja a cuantos habitan en Jerusalén, o sea, con la visión de la paz eterna, la casa de los demás será como la casa de David, pues todos los reyes reinarán con Cristo, como los miembros con su cabeza; y la casa de David será como la casa de Dios, pues, así como gobernando fielmente cumplió el oficio encomendado por Dios para con

similitudinem habent causata, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime praemiandos.

Simul etiam, ut Gregorii verbis utar, quid est [potestas culminis] nisi tempestas mentis? Quieto autem mari recte navem et imperitus dirigit, turbato autem mari tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit; unde plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur. Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, «inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extollantur, sed se homines esse meminerint». Et in Ecclesiastico beatus dicitur «dives qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris; qui potuit impune transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit»: ex quo quasi in virtutis opere probatus, invenitur fidelis. Unde secundum Biantis proverbium «principatus virum ostendit»: multi enim ad principatus culmen pervenientes a virtute deficiunt, qui dum in statu essent infimo virtuosi videbantur. Ipsa igitur difficultas quae principibus imminet ad bene agendum, eos facit maiori praemio dignos; et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur et facilius a Deo veniam promerentur, si tamen, ut Augustinus dicit, «pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt». In cuius rei exemplum de Achab rege Israel, qui multum peccaverat, Dominus ad Helyam dixit «Quia humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus eius».

---

[99] SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.24.
[100] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nich.* V 3 (BK 1130a1-2).
[101] SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei* V c.24.

su pueblo, así también permanecerá más cerca de Dios como premio. Esto fue incluso soñado por los gentiles en alguna ocasión, porque juzgaban que los dirigentes y guardianes de las ciudades se transformaban en dioses.

Capítulo 10

[Si los bienes pierden a los tiranos, los reyes no deben caer en ello] [102]

Como se ofrece tan gran premio en la felicidad celeste a los reyes, si se conducen rectamente en el gobierno, deben procurar con sumo cuidado que ellos mismos no caigan en la tiranía. Porque nada les puede ser más querido que, por el honor real al que son elevados en la tierra, sean conducidos a la gloria del reino de los cielos. Y, al contrario, los tiranos, que por algunas comodidades terrenas abandonan la justicia, se ven privados, por tanto, del premio que podían obtener gobernando justamente. Nadie que no sea necio o infiel ignora que es una tontería perder las recompensas máximas y eternas por estos bienes pequeños y temporales.

Se debe añadir que hasta las comodidades temporales por las que los tiranos abandonan la justicia resultan de mayor ventaja para los reyes que obran con justicia. En primer lugar, porque ninguno de los bienes mundanos parece preferible a una digna amistad. Pues esta misma es la que une a los virtuosos, conserva la virtud y la promueve; y ella misma, de la que todos necesitan para triunfar en todos los negocios, ni se interfiere inoportunamente en la prosperidad, ni abandona en la adversidad. Ella produce las mayores satisfacciones, tanto que sin amigos cualquier placer

Non solum autem ratione ostenditur quod regibus excellens praemium debeatur, sed etiam auctoritate divina firmatur. Dicitur enim in Zacharia quod in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantium in Ierusalem, id est in visione pacis aeternae, aliorum domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in praemio Deo propinquius inhaerebit. Hoc etiam fuit apud Gentiles aliqualiter somniatum, dum civitatum rectores atque servatores in deos transformari putabant.

Capitulum decimum

[Quae bona perdant tyranni quae regibus exhibentur]

Cum igitur regibus tam grande in caelesti beatitudine praemium proponatur si bene se in regendo habuerint, diligenti cura se ipsos observare debent ne in tyrannidem convertantur. Nihil enim eis acceptabilius esse potest quam quod, ex honore regio quo sublimantur in terris, in caelestis regni gloriam transferantur. E contra vero tyranni, quia propter quaedam terrena commoda iustitiam deserunt, tanto privantur praemio quod adipisci poterant iuste regendo. Quam autem stultum sit pro huiusmodi parvis et temporalibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus nisi stultus aut infidelis ignorat.

Addendum est autem quod etiam haec temporalia commoda, propter quae tyranni iustitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant. Primo

[102] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.11.

se convierte en hastío. El amor, además, hace fáciles y llevaderas cualesquiera cargas pesadas, por lo que no hay tirano tan cruel al que no le deleite la amistad. Así, a Dionisio[103], tirano de Siracusa, al querer matar a uno de los dos amigos llamados Damón y Pitias, el que iba a ser ejecutado le pidió un plazo para marchar a su casa y ordenar sus asuntos; el otro amigo se entregó entonces como rehén del tirano para fianza de la vuelta del primero. Al acercarse el día y no volver aquél, cada cual denotaba la necedad del fiador. Pero él advertía que nada temía de la constancia de su amigo. Y en la misma hora fijada para ser ejecutado volvió. Admirándose el tirano de la amistad de ambos, condonó el suplicio por la fiel amistad, pidiendo además que lo recibieran a él como tercer amigo. Pero los tiranos no pueden conseguir el bien de la amistad, aunque lo desean.

Pues, mientras no busquen el bien común sino el suyo propio, surge una pequeña o nula unión común con sus súbditos. Y toda amistad se funda sobre cierta unión común[104]. Vemos que cuantos concuerdan en parentesco, o en costumbres semejantes, o en unión común por la sociedad, consiguen la mutua amistad. Luego pequeña o ninguna es la amistad entre el tirano y su súbdito; y, al mismo tiempo, mientras los súbditos son oprimidos por la injusticia del tirano y no se sienten amados sino despreciados, de ningún modo pueden amar. Pues hay mayor virtud en amar a los enemigos y hacer bien a los perseguidores que en lo que hace el vulgo; y tampoco tienen los tiranos de qué quejarse de sus súbditos si no son amados por ellos, porque tampoco los primeros se muestran de tal modo con ellos que deban ser amados.

Los reyes buenos, por el contrario, al buscar afanosamente el resultado general y observar sus súbditos que consiguen muchas cosas por sí

namque inter mundana omnia nihil est quod amicitiae dignae praeferendum videatur. Ipsa enim est quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est qua omnes indigent in quibuscumque negotiis exequendis, quae nec prosperis importune se ingerit, nec deserit in adversis. Ipsa est quae maximas delectationes affert, in tantum ut quaecumque delectabilia in taedium sine amicis vertantur; quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor. Nec est alicuius tyranni tanta crudelitas ut amicitia non delectetur. Dionysius enim quondam Syracusanorum tyrannus cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is qui occidendus erat inducias impetravit ut domum profectus res suas ordinaret; alter vero amicorum obsidem se tyranno pro eius reditu dedit. Appropinquante autem praefixo die nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiae arguebat; at ille nihil se de amici constantia metuere praedicabat. Eadem autem hora quae fuerat praefixa, occidendus rediit. Admirans autem amborum animum, tyrannus supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiae gradu.

Hoc autem amicitiae bonum quamvis desiderent tyranni, consequi non possunt. Dum enim commune bonum non quaerunt sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subditos; omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conveniunt vel per naturae originem vel per morum similitudinem vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi; parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi. Simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur et se amari non sentiunt sed contemni, nequaquam amant. Est enim maioris virtutis inimicos diligere et persequentibus benefacere quam quod a multitudine

[103] VALERIO MÁXIMO IV 7 Extr.1; VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum Doctrinale* V 84.

[104] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nich.* VIII 12 (BK 1161b11); S. TH., *In Eth.* 8 lect.12; *In Sent.* 3 d.29 q.6; *De perfec. vitae spirit.* XIII; *Summa* 2-2 q.23 a.5.

preocupación, son estimados por muchos al tiempo que demuestran que los súbditos se aman mutuamente. Porque también esto supone mayor malicia que la que practica el vulgo cuando se tienen amigos por el odio y se paga a los benefactores mal por bien. De este amor proviene la estabilidad del régimen de los buenos reyes, pues los súbditos no se niegan a exponerse por ellos a cualquier clase de peligros, cuyo ejemplo se ve en Julio César, de quien Suetonio [105] refiere que *tanto amaba a sus soldados que, al oír la muerte de algunos no se cortaba el cabello ni se afeitaba hasta que no los vengase; de esta manera los transformó en soldados adictos a sí mismo y valientes, de modo que la mayoría de ellos, habiendo caído prisioneros y perdonándoseles la vida a condición de que quisieran guerrear contra César, no lo aceptaban.* Y el mismo Octavio Augusto [106], que utilizó el poder con gran mesura, era tan amado por sus súbditos que muchas veces, a punto de morir, mandaban inmolar las víctimas que habían prometido a los dioses para que lo dejasen sobrevivir. No es fácil, por tanto, que se vea perturbado el reinado del príncipe al que el pueblo ama con tanta unanimidad. Por ello dice Salomón: *El rey que juzga a los pobres con justicia, afianzará su trono para siempre* (Prov 29,14).

El reinado de los tiranos, por el contrario, no puede ser duradero, pues se vuelve odioso a la mayoría. Porque no puede conservarse largo tiempo lo que repugna a los deseos de muchos. Pues, apenas es traspasado el umbral de la vida presente por alguno, padece ciertas adversidades. Y no puede faltar ocasión en el tiempo de que haya una insurrección contra el tirano; y, si hay ocasión, no faltará [la insurrección] por mucho tiempo aunque uno no la aproveche. El pueblo sigue con devoción al insurgente y no carecerá de oportunidad de fácil éxito porque combate con el favor de la multitud. Apenas es, pues, posible que el reinado del tirano dure largo tiempo.

observatur, nec habent unde de subditis conquerantur si ab eis non diligantur, quia nec ipsi se tales eis exhibent ut diligi debeant.

At boni reges dum communi profectui studiose intendunt et eorum studio subditi plurima commoda se consequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant; quia et hoc etiam est maioris malitiae quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit quod bonorum regum regimen sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant. Cuius exemplum in Iulio Caesare appareret, de quo Suetonius refert quod milites suos usque adeo diligebat ut, audita quorumdam caede, capillos et barbam ante non dempserit quam vindicasset; quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddidit, ita quod plerique eorum capti concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Caesarem vellent, recusarent. Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis, ut plerique morientes victimas quas devoverant immolari mandarent quia eum superstitem reliquissent. Non est ergo facile ut principis perturbetur dominium quem tanto consensu populus amat; propter quod Salomon dicit «Rex qui iudicat in iustitia pauperes, thronus eius in aeternum firmabitur».

Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum; non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat. Vix enim a quoquam praesens vita transigitur quin aliquas adversitates patiatur; adversitatis autem

[105] SUETONIO, *Vitae Caes.*, Iulius c.67-68.
[106] Ibid., Augustus c.59.

Lo anterior aún es más patente si se piensa en cómo se mantiene el poder del tirano. No se mantiene por amor, puesto que la amistad entre el tirano y la multitud esclavizada por él es pequeña o nula, como puede observarse por lo dicho antes. El tirano no ha de confiar en la fidelidad de los súbditos. Pues no hay tan gran virtud de la sociedad que pueda mantenerse por la virtud de la fidelidad, de modo que no sacuda el yugo de la indebida esclavitud, si le es posible. Acaso ni siquiera sea considerado contrario a la fidelidad, por muchos[107], el librarse de cualquier modo de la maldad de la tiranía. Luego hace falta que el régimen se apoye únicamente en el temor al tirano, por lo que ellos procuran con todos sus medios ser temidos por los súbditos. Pero el temor constituye un débil cimiento. Pues quienes se someten por temor, si surge una ocasión en la que puedan hallar impunidad, se levantan contra quienes presiden y con mayor ardor cuanto más hayan sido cohibidos contra su voluntad por el temor exclusivamente. Como el agua represada violentamente, cuando encuentra paso, fluye más impetuosamente. Además tampoco carece el propio temor de peligro, pues muchos se desesperan por existir demasiado temor. Y quienes desesperan de obtener salvación se precipitan audazmente a buscar cualquier cosa. Luego no puede ser duradero el reinado del tirano.

Eso se ve tanto con ejemplos como con razones. Si alguien repasa las gestas de los antiguos y los sucesos modernos[108], apenas encontrará un caso en el que haya habido un reinado duradero de un tirano. Aristóteles demuestra en su *Política*[109] que el reinado de todos los muchos tiranos enumerados por él se había acabado en breve tiempo; algunos de ellos

tempore occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi, et si adsit occasio, non deerit ex multis vel unus qui occasione non utatur. Insurgentem autem populus votive prosequitur, nec de facili carebit effectu quod cum favore multitudinis attentatur. Vix ergo potest contingere quod tyranni dominium protendatur in longum.

Hoc etiam, manifeste patet, si quis consideret unde tyranni dominium conservetur. Non enim conservatur amore, cum parva vel nulla sit amicitia subiectae multitudinis ad tyrannum, ut ex praehabitis patet. De subditorum autem fide tyrannis confidendum non est: non enim invenitur tanta virtus in multis, ut fidelitatis virtute comprimantur ne indebitae servitutis iugum si possunt excutiant. Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicae nequitiae qualitercumque obvietur. Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile firmamentum; nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra praesidentes insurgunt eo ardentius quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur, sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit impetuosius fluit. Sed nec ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem inciderunt; salutis autem desperatio audacter ad quaelibet attentanda praecipitat. Non potest igitur tyranni dominium esse diuturnum.

---

[107] Q. MANEGOLDO DE LAUTENBACH, *Manegoldi ad Gebehardum liber* (ed. K. Franke), en MGH, *Libelli de lite* (Hannover 1891) 1 p.365; C. H. MCILWAIN, *The Growth of Political Thought in the West* (Nueva York 1932) 210. Para otros autores de la época, cf. R. W. y A. J. CARLYLE, *History of Mediaeval Political Theory in the West*, III (Edimburgo 1903-1936) 130ss.

[108] Cf. cap.5.

[109] ARISTÓTELES, *Pol.* V 12 (BK 1315b11-39).

gobernaron más tiempo porque no se excedían mucho en su tiranía, sino que imitaban bastante la modestia de un rey.

Todavía queda más claro el asunto comentado con la consideración del juicio divino. Como se dice en el libro de Job: *Hace reinar a un hombre hipócrita por los pecados del pueblo* (34,30). Y nadie puede ser llamado hipócrita con más verdad que quien asume el cargo de rey y se muestra como un tirano. Pues se dice hipócrita a quien representa a la persona de otro, como se acostumbró a hacer en el teatro. Luego Dios permite que tomen el mando los tiranos para castigar los pecados de sus súbditos. Tal castigo se llamó normalmente en las Escrituras ira de Dios. Por eso dice el Señor por Oseas: *En medio de mi indignación te concederé un rey* (13,11). Infeliz el rey que sea concedido a un pueblo en medio de la indignación divina. Pues no puede ser estable su poder, porque *Dios no se olvidará de apiadarse ni contendrá sus misericordias con su ira* (Sal 76,10); además se dice por Joel: *Es paciente, de gran misericordia y magnánimo para la maldad* (2,13). Luego no permite Dios que los tiranos reinen mucho tiempo, sino que, desencadenada la tempestad contra el pueblo por medio de ellos, le devuelve la tranquilidad al ser arrojados del poder. Por eso dice el Sabio: *Dios destruyó los tronos de los jefes soberbios e hizo sentarse en su lugar a los humildes* (Eclo 10,17).

Ya parece probado que los reyes consiguen más riquezas con la justicia que los tiranos con la rapiña. Pues, como el poder de los tiranos desagrada a la multitud esclavizada [110], aquéllos necesitan tener una gran escolta con la que se consiga su seguridad contra los súbditos, y precisan regalar mucho más de lo que les roban. Si, por el contrario, gobiernan reyes, como agradan a los súbditos, los tienen a todos por escolta y no precisan regalarles nada, sino que obsequian espontáneamente a sus reyes, cuando lo necesitan, con más dones de los que los tiranos puedan dila-

Hoc etiam non minus exemplis quam rationibus apparet. Si quis enim antiquorum gesta et modernorum eventus consideret, vix inveniet tyranni alicuius dominium diuturnum fuisse; unde Aristotiles in sua Politica multis tyrannis enumeratis, omnium monstrat dominium brevi tempore fuisse finitum, quorum tamen aliqui diutius praefuerunt, quia non multum in tyrannide excedebant sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam.

Adhuc autem, hoc magis fit manifestum ex consideratione divini iudicii. Ut enim in Iob dicitur, «regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi». Nullus autem verius hypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum; nam hypocrita dicitur qui alterius repraesentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem punitio in Scripturis ira Dei consuevit nominari; unde per Oseae Dominus dicit «Dabo vobis regem in furore meo». Infelix autem rex qui populo in furore Dei conceditur: non enim eius stabile potest esse dominium, quia «non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira misericordias suas»; quinimmo, ut per Ioelem dicitur, «est patiens, multae misericordiae et praestabilis super malitia». Non igitur diu permittet Deus regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum deiectionem tranquillitatem inducet; unde Sapiens dicit «Sedes ducum superborum destruxit Dominus et sedere fecit mites pro eis».

Experimento etiam apparet quod reges per iustitiam magis adipiscuntur divitias, quam per rapinam tyranni. Quia enim tyrannorum dominium subiectae multitudini displicet, opus habent tyranni multos habere satellites per quos contra subditos tuti

[110] Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* III 14 (BK 1285a24-29).

pidar; así se cumple lo que dice Salomón: *Unos*, o sea, los reyes, *reparten sus propios bienes* (Prov 11,24), haciendo el bien a sus súbditos, *y se hacen más ricos. Otros*, los tiranos, *roban lo ajeno y siempre están necesitados.* Por eso sucede, por justo juicio de Dios, que quienes reúnen riquezas injustamente las dilapidan inútilmente, o incluso les son quitadas con justicia. Como afirma Salomón: *El avaro no se saciará de dinero, y quien ame las riquezas no les sacará fruto* (Ecl 5,9); como se dice en otra ocasión: *Altera su casa quien se deja llevar por la avaricia* (Prov 15,27). Y, mientras los reyes buscan la justicia, les son aumentadas asimismo sus riquezas por Dios, como sucedió a Salomón (cf. 3 Re 3,9-13) que, mientras buscó la sabiduría para juzgar rectamente, recibió la promesa de abundantes riquezas (2 Crón 1,10-12).

Parece superfluo hablar de la reputación. ¿Quién dudará de que los buenos reyes viven en cierto sentido en las alabanzas de los hombres y son deseados no solamente en vida, sino incluso después de la muerte, mientras que el nombre de los perversos o desaparece al momento o, si fue muy grande su maldad, se recuerda detestándolos? Por ello dice Salomón: *La memoria del justo se recordará con alabanzas, mientras que el nombre de los impíos se pudrirá,* porque o falta o permanece con hedor (Prov 10,7; 3 Re 3,9-13).

Capítulo 11

[De los suplicios que sufren los tiranos][111]

Ha quedado ya claro que los reyes consiguen más fácilmente que los tiranos sus deseos de estabilidad en el poder, riquezas, honor y fama, a

reddantur, in quibus necesse est plura expendere quam a subditis rapiant. Regum autem dominium quia subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habent, in quibus expendere opus non habent, sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant quam tyranni diripere possint: et sic impletur quod Salomon dicit «Alii», scilicet reges, «dividunt propria benefaciendo subiectis, et ditiores fiunt; alii», scilicet tyranni, «rapiunt non sua et semper in egestate sunt». Similiter etiam iusto Dei contingit iudicio, ut qui divitias iniuste congregant inutiliter eas dispergant, aut etiam iuste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit, «avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis»; quinimmo, ut alibi dicit, «conturbat domum suam qui sectatur avaritiam». Reges vero dum iustitiam quaerunt, divitiae ipsis adiiciuntur a Deo, sicut Salomoni qui, dum sapientiam quaesivit ad faciendum iudicium, promissionem de abundantia divitiarum accepit.

De fama vero superfluum videtur dicere. Quis dubitet bonos reges non solum in vita, sed magis post mortem quodammodo laudibus hominum vivere, in desiderio haberi, malorum vero nomen aut statim deficere, vel, si excellentes in malitia fuerint, cum detestatione ipsorum rememoratur. Unde Salomon dicit «Memoria iusti cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet», quia vel deficit, vel remanet cum foetore.

Capitulum undecimum

[Quae supplicia sustinebunt tyranni]

Ex hiis ergo manifestum est quod stabilitas potestatis, divitiae, honor et fama magis regibus quam tyrannis ad votum proveniunt, propter quae tamen indebite adipiscenda

[111] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.12.

pesar de que para alcanzar éstas indebidamente algunos príncipes se desvíen hacia la tiranía. Pero nadie se aparta de la justicia si no es movido por la ambición de alguna ventaja. Se ve además privado el tirano de la mayor felicidad que se da como premio a los reyes y, cosa más grave aún, se gana las penas del mayor tormento. Pues, si alguien roba a un hombre o lo reduce a la esclavitud o lo mata, merece la máxima pena, o sea, la muerte en el juicio de los hombres y la condenación eterna en el de Dios; ¡cuánto más se ha de juzgar que el tirano merece los peores suplicios, puesto que roba a todos por cualquier medio, actúa contra toda libertad de la comunidad, hace matar a alguno por capricho de su voluntad! Éstos rara vez hacen penitencia, hinchados como están por el pavoneo de la soberbia, abandonados de la ayuda que Dios presta a los pecadores y perfumados por las adulaciones de los hombres, y más raramente pueden satisfacer dignamente sus culpas. ¿Cuándo, pues, restituirán todo lo que llevaron consigo que excede de lo debido en justicia, para cuya restitución nadie duda que ellos son sus poseedores? ¿Cuándo recompensarán a quienes oprimieron y dañaron injustamente de cualquier modo?

Añádase a su falta de penitencia el que estiman lícito para sí mismos todo lo que pudieron llevar a cabo impunemente sin resistencia alguna; y, por tanto, no solamente no se preocupan de enmendar el mal hecho, sino que, apoyándose en la autoridad según su costumbre, transmiten a su posteridad la audacia de pecar, y así no solamente se les imputan ante Dios sus propios crímenes, sino incluso los de aquellos a los que dieron ocasión de pecar.

Aún es más grave su pecado por la dignidad del cargo asumido. Así como un rey terreno castiga más gravemente a sus ministros si observa que se oponen a él, también Dios castigará más a quienes hizo ministros y ejecutores de su gobierno y actúan malvadamente, pues convierten la justicia de Dios en fuente de amargura. Por eso se advierte a los reyes inicuos en el libro de la Sabiduría: *Puesto que cuando erais ministros de*

declinant in tyrannidem principes: nullus enim a iustitia declinat nisi cupiditate alicuius commodi tractus. Privatur insuper tyrannus excellentissima beatitudine quae regibus debetur pro praemio et, quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in poenis: si enim qui unum hominem spoliat vel in servitutem redigit vel occidit maximam poenam meretur, quantum quidem ad iudicium hominum mortem, quantum vero ad iudicium Dei damnationem aeternam, quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium communem libertatem laborat, pro libito voluntatis quoscumque interficit. Tales insuper raro poenitent, vento inflati superbiae, merito peccatorum a Deo deserti et adulationibus hominum delibuti, et rarius digne satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia quae praeter iustitiae debitum abstulerunt, ad quae tamen restituenda nullus dubitat eos teneri?. Quando recompensabunt eis quos oppresserunt et iniuste qualitercumque laeserunt?

Adicitur autem ad eorum impoenitentiam quod omnia sibi licita aestimant quae impune sine resistentia facere potuerunt; unde non solum emendare non satagunt quae mala fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus peccandi occasionem reliquerunt.

Aggravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii. Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros si invenit eos sibi contrarios, ita Deus magis puniet eos quos sui regiminis executores et ministros fecit, si nequiter agant Dei iudicium in amaritudinem convertentes. Unde et in libro Sapientiae ad reges iniquos dicitur «Quo-

su reino no juzgasteis con rectitud, ni guardasteis la ley de la justicia, ni caminasteis según la voluntad de Dios, Él se os aparecerá rápidamente con horror, porque juzgará muy duramente a los que están presentes. Se concede misericordia al pequeño, pero los que tienen poder padecerán graves tormentos (6,5-7). Y Nabucodonosor dice a través de Isaías: *Eres precipitado al infierno, a lo más profundo del lago. Quienes te vieren se inclinarán hacia ti y te mirarán* (14,15s), como si estuvieses sumergido en las más duras penas.

Capítulo 12

[Recapitulación de este primer libro] [112]

Luego si los reyes consiguen en abundancia bienes temporales y Dios les reserva un alto grado de felicidad, los tiranos, por el contrario, se decepcionan muchas veces con los bienes temporales que desean, exponiéndose además a muchos peligros temporales y, lo que es más, quedan privados de los bienes eternos, siendo castigados con penas gravísimas: han de buscar con vehemencia quienes asumen la tarea de gobernar que se den los súbditos a sí mismos reyes y no tiranos.

Ya hemos dicho muchas veces qué es el rey y por qué conviene a la mayoría tener un rey, además de que es ventajoso para el que gobierna mostrarse a la multitud regida como rey y no como tirano.

niam cum essetis ministri regni illius non iuste iudicastis, neque custodistis legem iustitiae, neque secundum voluntatem Dei ambulastis, horrende et cito apparebit vobis quoniam iudicium durissimum in hiis qui praesunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur». Et ad Nabugodonosor per Ysaiam dicitur «Ad infernum detraheris in profundum laci. Qui te viderint, ad te inclinabuntur teque prospicient», quasi profundius in poenis submersum.

Capitulum duodecimum

[Recapitulatio huius primi libri]

Si igitur regibus abundanter temporalia bona proveniunt et excellens beatitudinis gradus praeparatur a Deo, tyranni autem et a temporalibus bonis quae cupiunt plerumque frustrantur, multis insuper periculis subiacentes, et, quod est amplius, bonis aeternis privantur ad poenas gravissimas reservati, vehementer studendum est hiis qui regendi susceperunt officium ut reges se subditis praebeant, non tyrannos.

De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere, adhuc autem quod praesidenti expediat se regem multitudini exhibere subiectae, non tyrannum, tanta a nobis dicta sint.

---

[112] Según los manuscritos Vaticano lat. 807, 773, y París, Sainte Geneviève 238, este capítulo pone fin al libro primero. En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es un fragmento del capítulo anterior, con el que forma parte.

LIBRO SEGUNDO

Capítulo 1

[Cuál sea el oficio del rey] [113]

Siguiendo lo dicho, consideraremos cuál es el oficio del rey y qué conviene que el rey sea[114].

Puesto que el arte imita a la naturaleza[115], por la que sabemos cómo podemos obrar según la razón, parece lo mejor tomar la pauta del régimen natural para explicar la tarea del rey[116]. Se observa en las cosas naturales un régimen universal y otro particular. El universal, en cuanto todo se halla sujeto al gobierno de Dios, que lo rige con su providencia. El régimen particular, muy similar al divino, se encuentra en el hombre, que se llama por ello microcosmos[117], porque en él se observa la forma del régimen universal. Pues como toda criatura corpórea y todas las virtudes espirituales se subordinan al régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las restantes potencias del alma son regidas por la razón y así también se observa la razón en el hombre como Dios en el mundo.

Pero, puesto que, como ya señalamos, el hombre es un animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija las demás

LIBER II

Capitulum primum

[Quid sit regis officium]

Consequens autem ex dictis considerare quid sit regis officium et qualem oporteat esse regem.

Quoniam vero ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare: universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur qui sua providentia universa gubernat; particulare autem regimen, maxime quidem divino regimini simile, invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.

Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit caeteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius

---

[113] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.13 del Lib.1.

[114] Cf. Proemio.

[115] Cf. Aristóteles, *Physic.* II 2 (BK 194a21-22); S. Th., *In Phys.* 2 lect.4.

[116] Compárese con *Summa* 2-2 q.47 a.10-12; véase *Bulletin Thomiste* VI n.2 p.576 (M. D. Chenu).

[117] Aristóteles, *Physic.* VIII 2 (BK 252b26); San Gregorio Magno, *Homil. in Evangelia* 11,29: ML 76,1214; cf. B. J. Müller-Thym, *The Establishment of the Universality of Being in the Doctrine of Meister Eckhart* (Nueva York 1939) 14. Cf. S. Th., *In Phys.* VIII lect.4; *Summa* 1 q.96 a.2. Véase *Summa* 1-2 q.17 a.8 obi.2 y ad 2; q.101 a.1 ad 2.

partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey, mientras que también en algunos animales que viven en sociedad puede observarse cierta similitud con este régimen, como en las abejas, en las que se dice que también hay reinas, no porque su régimen se fundamente en la razón, sino porque se les revistió de un instinto natural por el sumo gobernador, autor de la naturaleza.

Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el del alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo. Si observase esto con diligencia, se encendería en él, por un lado, el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercerla en su reino en lugar de Dios; por otro, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia al juzgar a cada uno de los que se hallan bajo su gobierno como miembros propios.

Capítulo 2

[Qué cosas pertenecen al oficio del rey en la fundación de la ciudad o reino] [118]

Conviene considerar qué hace Dios en el mundo; pues de esta manera quedará claro qué está obligado a hacer el rey.

Hay que subrayar de modo general dos obras de Dios en el mundo. Una por la que formó el mundo, la otra por la que lo gobierna ya formado. El alma tiene estas dos obras en el cuerpo. Porque primero el cuerpo se forma por una fuerza del alma, después el cuerpo se gobierna

hominis regitur multitudo; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente qui est auctor naturae.

Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo; quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium in regno exerceat, ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit dum reputat singulos qui suo subsunt regimini sicut propria membra.

Capitulum secundum

[Quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni]

Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum.

Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpus: nam primo quidem virtute animae formatur corpus, deinde vero per

[118] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.14 del Lib.I. Los cap. 2 y 3 fueron objeto de estudio de E. Hugueny, «L'Etat et l'individu»: *Mélanges Thomistes* (Bibl. thomiste III) (Le Saulchoir, Kain, Bélgica 1923) 341-360; cf. *Bull. Thomiste* 1 (1924) 168s n.161 (A. Michel).

y se mueve por el alma[119], lo segundo pertenece evidentemente con más propiedad a la tarea del rey. Por eso el gobierno pertenece a todos los reyes y precisamente se toma el nombre de rey de la administración del gobierno. La primera obra no pertenece a todos los reyes. Porque no todos ellos fundan el reino o la ciudad en la que reinan, sino que gastan sus fuerzas en el gobierno de un reino o ciudad ya fundados.

Hay que pensar, sin embargo, que, a no ser que les hubiese precedido quien fundó la ciudad o el reino[120], no habría lugar al gobierno de aquél; por tanto, la fundación de una ciudad o reino se incluye también en la tarea real. Muchos fundaron ciudades para reinar en ellas, como Nino, Nínive, y Rómulo, Roma. También pertenece a la tarea de gobierno conservar lo gobernado y usar de ello conforme al fin para el que fue fundado. Luego no podrá conocerse plenamente la tarea de gobierno si se ignora la razón de su formación.

La razón de la fundación de un reino hay que tomarla del ejemplo de la formación del mundo, en el que en principio se considera la producción de las mismas cosas y después la distinta ordenación de las partes del orbe. Posteriormente han de verse las diversas especies de las cosas distribuidas en cada parte del mundo, como las estrellas en el cielo, las aves en el aire, los peces en las aguas, los animales en la tierra, y, finalmente, parece que Dios proveyó a aquello con abundancia de cuanto precisa. Moisés describió con agudeza y diligencia la razón de la formación. Pues, en primer lugar, expone la producción de las cosas diciendo: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gén 1,1s); después señala que todas ellas fueron distribuidas por Dios según un conveniente orden, distingue el día de la noche, lo inferior de lo superior, el mar de la tierra. Y describe entonces el cielo con sus lumbreras, el aire con sus aves, el mar con sus peces, la tierra con sus animales, asignando por último a los

animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium; unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit: non enim omnes regnum aut civitatem instituunt in quo regnant, sed regno aut civitati iam institutis regiminis curam impendunt.

Est tamen considerandum quod nisi praecessisset qui instituerat civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni; sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni: nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninivae et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet ac eis utatur ad quod sunt constituta; non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit si institutionis ratio ignoretur.

Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est: in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversae rerum species distributae videntur, ut stellae caelo, volucres aeri, pisces aquae, animalia terrae; deinde singulis ea quibus indigent abundanter divinitus provisa videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit. Primo enim rerum productionem proponit dicens «In principio creavit Deus caelum et terram»; deinde secundum convenientem ordinem omnia divinitus distincta esse denuntiat, videlicet diem a nocte, a superioribus inferiora, mare ab arida. Hinc caelum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatam refert, ultimo assignatum hominibus animalium terraeque

[119] ARISTÓTELES, *De anima* II 7 (BK 318ss); I 14 (BK 206).
[120] Cf. CICERÓN, *Pro Marcello* 27.

hombres el dominio de los animales y la tierra. Advierte que, por mandato divino, el uso de las plantas es común tanto a los hombres como a los restantes animales.

El fundador de una ciudad o reino no puede realmente crear los hombres ni los lugares habitables ni las demás cosas precisas para la vida, sino que debe utilizar necesariamente los que ya existen en la naturaleza; así como las demás artes toman de la naturaleza la materia precisa para su obra, como el herrero el hierro, el constructor la madera y la piedra, los toman para usarlos en el arte. Por tanto, es necesario que el fundador de una ciudad o de un reino elija en principio un lugar apropiado que conserve la salud de sus habitantes, posea suficiente fertilidad para su sustento, deleitable por su belleza, y que los mantenga seguros contra el enemigo por medio de sus fortificaciones. Si falta alguna de las condiciones señaladas, el lugar será tanto más conveniente cuanto más o mejor se cumplan las premisas necesarias. Por fin se precisa que al lugar elegido por el fundador de una ciudad o de un reino se le distinga por la exigencia de cuanto requiere la perfección de la ciudad o del reino. Como, por ejemplo, si se va a fundar un reino, es preciso cuidar de qué lugar es apto para construir las ciudades, las aldeas, las fortalezas, dónde han de ubicarse los centros de estudio, los campos de entrenamiento militar, los mercados de los negociantes y, en general, los lugares de cuanto la perfección del reino requiere. Si se comienzan las obras de fundación de una ciudad, es preciso prever cuál será el lugar sagrado, cuál el de administrar justicia, cuál el de los diversos gremios. Después se precisa reunir a los hombres, distribuyéndolos según sus oficios en los lugares adecuados. Finalmente hay que proveer a que se encuentre lo necesario a disposición de cada uno, de acuerdo con la condición y el estado de cada persona; de lo contrario, no podría un reino o ciudad sobrevivir.

Esto es, aunque en resumen, lo que pertenece a la tarea del rey en la fundación de una ciudad o reino, tomado en comparación con la formación del mundo.

dominium; usum vero plantarum tam ipsis quam animalibus caeteris ex providentia divina denuntiat.

Institutor autem civitatis et regni de novo quidem producere homines et loca ad inhabitandum et caetera vitae subsidia non potest, sed necesse habet hiis uti quae in natura praeexistunt; sicut et caeterae artes operationis suae materiam a natura accipiunt, ut faber ferrum, aedificator autem ligna et lapides in artis usum assumunt. Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amoenitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior quanto plura vel magis necessaria de praemissis habebit. Deinde necesse est ut locum electum institutioni civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit: puta si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus sit aptus urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exercitia militum, ubi negotiatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera detur, providere oportet quis locus sit sacris, quis iuri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscuiusque conditionem et statum: aliter enim nequaquam posset regnum vel civitas commanere.

Haec igitur sunt, ut summarie dicatur, quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni ex similitudine institutionis mundi assumpta.

Capítulo 3

[El orden de gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino] [121]

Así como la fundación de una ciudad o de un reino se compara con la formación del mundo, también el orden de gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino.

Hay que hacer la consideración previa de que gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin. Así, se dice que una nave es gobernada mientras es conducida ilesa al puerto, mediante la pericia del piloto por un itinerario normal. Luego si algo se ve ordenado a un fin exterior a sí mismo [122], como la nave al puerto, corresponderá a la tarea de gobierno no solamente conservar la cosa ilesa, sino incluso conducirla después hasta su fin. Si por el contrario hubiese algo cuyo fin no estuviera fuera de ello mismo, la tarea del gobernador consistiría únicamente en conservar aquella cosa ilesa y perfecta. Y, aunque no se encuentre nada con estas características en las cosas, excepto el mismo Dios que constituye el fin de todo, fuera de aquella que sin embargo está ordenado a un fin extrínseco, su cuidado es llevado a cabo [123] de diversos modos por distintas formas, pues acaso uno cuidará de que la cosa se conserve en su propio ser; otro de que llegue a su última perfección, como sucede claramente en la misma nave con el que recibe el nombre de capitán [124]. Y el calafate procura restaurar lo que se hubiera deteriorado en la nave, mientras el piloto cuida de que la nave llegue al puerto; lo mismo sucede en el hombre. Porque el médico cuida de que se conserve la vida del hombre;

Capitulum tertium

[Quod ratio gubernationis ex divina gubernatione sumenda est]

Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex divina gubernatione sumenda est.

Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere: sic enim navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducat. Si vero aliquid esset cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum tenderet gubernatoris intentio ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesam. Et quamvis nihil tale esse inveniatur in rebus praeter ipsum Deum qui est omnibus finis, erga id tamen quod ad finem extrinsecum ordinatur multipliciter cura impeditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur, alius autem ut ad ultiorem perfectionem perveniat, ut in ipsa navi, unde gubernationis ratio assumitur, manifeste apparet. Faber enim lignarius curam habet restaurandi si quid fuerit collapsum in navi, sed nauta sollicitudinem gerit ut navem perducat ad portum. Sic etiam contingit in homine: nam medicus curam gerit

---

[121] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.15 del Lib.I. El término *ratio* con que comienza el capítulo tiene aquí el sentido preciso que los escolásticos dan cuando quieren expresar no la facultad intelectual del hombre, sino la idea que el artista se hace de su obra o, como aquí, el orden o el plan según el cual quien gobierna dirige a quienes le están encomendados (cf. *Summa* 1 q.9 a.15 ad 1; 1-2 q.9 a.93 ad 1).

[122] Aristóteles, *Metaph.* XII 10 (BK 1075a11); S. Th., *In Metaph.* 12 lect.12.

[123] Claude Roguet, en su edición de París 1931 p.VII n.1 propone leer *impenditur.*

[124] En latín tenemos: *gubernare, gubernator, guberna, gubernaculum,* todos ellos términos náuticos: pilotar, piloto...

el administrador, de que no falte lo necesario para el sustento; el doctor, de que conozca la verdad; y el preceptor de costumbres, de que viva según la razón. Si el hombre no estuviese ordenado a algún bien exterior, le serían suficientes los cuidados interiores.

Pero hay un bien extrínseco al hombre, incluso cuando se encuentra en la vida mortal, o sea, la felicidad última que se espera alcanzar con la visión de Dios después de la muerte, porque, como dice el Apóstol: *Mientras habitamos en el cuerpo, peregrinamos lejos de Dios* (2 Cor 5,6). Por eso el hombre cristiano cuya felicidad ha sido comprada por la sangre de Cristo, y que recibe la señal del Espíritu Santo para conseguirla, necesita otro cuidado espiritual por medio del cual se dirija al puerto de la salvación eterna; este cuidado es mostrado a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo.

Asimismo debiera ser el mismo el fin de cada hombre y el de la multitud [125]. Pues si el fin último del hombre consiste en cualquier bien que exista en él mismo, también el último fin para gobernar a la multitud consistirá en lo mismo, de modo que ésta lo adquiriese y permaneciese en él; y, si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esa tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor. Parece, pues, que el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente [126].

Porque los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es, pues, la que se lleva según la virtud, luego la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana.

ut hominis vita conservetur, oeconomus ut suppetant necessaria vitae, doctor autem curam gerit ut veritatem cognoscat, institutor autem morum ut secundum rationem vivat.

Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficerent homini curae praedictae; sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo quae in fruitione Dei expectatur post mortem, quia, ut Apostolus dicit, «quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino». Unde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita et qui pro ea consequenda Spiritus Sancti arrham accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur.

Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur finis ultimus hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis ultimus finis esset ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret. Et si quidem ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis vita et sanitas corporis, medici esset officium; si vero ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomus rex quidam multitudinis esset; si vero bonum veritatis cognoscendae tale quid esset ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium.

Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est quae est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae. Huius autem signum est, quia hii

[125] ARISTÓTELES, *Pol.* VII 2 (BK 1324a4); ibid. VII 3 (BK 1325b15.31).
[126] ARISTÓTELES, *Pol.* I 2 (BK 1252b30); ibid. III 9 (BK 1280b33).

La señal de lo dicho está en que éstos solos son partes de la multitud reunida que se comunica entre sí para vivir rectamente. Luego si los hombres llegan a un acuerdo únicamente por vivir, también los animales [127] constituirían, según eso, parte de la sociedad civil [128]. Sucede como si, para adquirir riquezas, todos los hombres de negocios pertenecieran al mismo tiempo a una sola ciudad; ahora vemos que únicamente pueden computarse como miembros de una sociedad quienes son dirigidos a vivir rectamente por las mismas leyes y el mismo régimen. Pero como el hombre que viva virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina, como ya dijimos, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual. Y no es, por tanto, el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa [129].

Puesto que el hombre puede llegar a este fin por virtud de la naturaleza humana, sería necesario que correspondiese a la tarea del rey dirigir los hombres a tal fin. Suponemos que entonces se llamaría rey a quien consiguiese un gobierno perfecto en los asuntos humanos. Y un régimen es tanto más sublime cuanto se ordena a un fin más alto. Pues siempre se encuentra aquel en el que el último fin consiste en mandar a los que obran todo cuanto se ordene al fin último [130]; como el capitán, al que pertenece dirigir la navegación, manda al que hace la nave qué tipo debe construir para que sea apta para la navegación; el civil, que debe usar las armas, manda al armero qué armas debe fabricar. Pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, como dice el Apóstol : *La vida eterna es una gracia de Dios,* no pertenece al régimen humano, sino al divino, conducirlo a su último fin (Rom 6,23).

soli partes sunt multitudinis congregatae qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent. Nunc autem videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum.

Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina ut supra iam diximus, oportet autem eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius, non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.

Siquidem igitur ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem: hunc enim regem dici supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur: semper enim invenitur ille ad quem pertinet ultimus finis imperare operantibus ea quae in finem ultimum ordinantur; sicut gubernator, ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei qui navem constituit qualem navem navigationi aptam facere debeat; civilis qui debet uti armis, imperat fabro qualia fabricet arma. Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam sed virtute divina, secundum illud Apostoli «Gratia Dei vita aeterna», perducere ad illum ultimum finem non est humani regiminis sed divini.

---

[127] La edición de R. Spiazzi añade y lee: «*et servi* essent pars aliqua *congregationis* civilis».

[128] Cf. *Summa* 1-2 q.98 a.6 ad 2.

[129] Cf. *Summa* 1-2 q.6 pról.

[130] ARISTÓTELES, *Eth. Nich.* I 1 (BK 1094a10); S. TH., *In Ethic.* 1 lect.1; *Cont. Gent.* III 64; III 76.

Un régimen de este tipo es propio de aquel rey que no es solamente un hombre, sino Dios, o sea, el Señor Jesucristo, que, convirtiendo a los hombres en hijos de Dios, los introduce en la gloria del cielo. Y este gobierno le fue dado de modo que no se corrompa, pues se le llama en las Sagradas Escrituras no solamente sacerdote, sino también rey, como dice Jeremías: *Reinará como rey, y será sabio* (23,5); por eso de él se deriva el sacerdocio real. Y, lo que es más, todos los fieles en Cristo, en cuanto miembros suyos, son llamados reyes y sacerdotes [131].

Luego así el ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno [132], ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice, del que todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos [133], como del mismo Señor Jesucristo [134]. Así pues, como ya se afirmó, aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección de imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin [135].

Como todo el culto divino de los sacerdotes gentiles se dedicaba a adquirir bienes temporales, que se adscribían en su totalidad al bien común de la sociedad del rey al que le incumbía su cuidado, evidentemente los sacerdotes de los gentiles se sometían a los reyes. Incluso en la Ley Antigua se prometía la concesión de bienes terrenos al pueblo religioso, no por los demonios [136], sino por el verdadero Dios [137]; también

Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia «Regnabit rex et sapiens erit»; unde ab eo regale sacerdotium derivatur, et quod est amplius, omnes Christi fideles in quantum sunt membra eius reges et sacerdotes dicuntur.

Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis spiritualia essent discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos sicut ipsi Domino Iesu Christo. Sic enim, ut dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.

Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et in Veteri lege promittebantur bona terrena, non a daemonibus sed a Deo vero, religioso populo exhibenda; unde et in Veteri lege sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in

---

[131] Ap 1,6; 5,10; 20,6; cf. GELASIO PAPA, *Tomus*: ML 59,109.

[132] GELASIO PAPA, o.c.; GRACIANO, *Decretum* D.96 c.6.

[133] *Cont. Gent.* IV 76: «populus christianus»; *In Sent.* 2 d.44 exp. text.; JUAN DE PARÍS, *De potestate Regia et Papali* c.3 (ed. Leclercq) 180.

[134] PS. CIRILO DE ALEJANDRÍA, «(Romano Pontifici) primates mundi tanquam ipsi Domino Iesu Christo obediunt», en *Cont. Impugn. relig.* 3; *In Sent.* 4 d.24 a.3 a.2 sol.2; *Cont. errores graec.* 2. Compárese con BONACURSIUS, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* 1 156.159; cf. *In Sent.* 2 d.44 exp. text.; *In Sent.* d.37; *Cont. Gent.* IV 76; *Summa* 2-2 q.60 a.6 ad 3. Véase la interpretación de E. GILSON, *Dante* p.183, 206; ID., *La philosophie au MA* p.570.

[135] Cf. c.3.

[136] Tesis maniquea y valdense.

[137] Cf. Lev 26; Dt 28; S. TH., *In Rom.* 9 lect.1; *Summa* 1-2 q.114 a.10.

en la Ley Antigua puede leerse que los sacerdotes habían estado sometidos a los reyes [138]. Pero en la Nueva Ley es más elevado su sacerdocio, puesto que por él los hombres son conducidos a los bienes celestiales; por eso en la ley de Cristo los reyes deben someterse a los sacerdotes [139].

La divina providencia hizo que en Roma, a la que Dios había dispuesto como principal sede futura del sacerdote de Cristo, arraigase poco a poco la costumbre de someterse los dirigentes de la ciudad a los sacerdotes. Como advierte Máximo Valerio [140]: *Nuestra ciudad estimó que todo ha de ser colocado siempre después de la religión, incluso aquello en que pudo verse el honor de la suprema majestad. Por eso no dudaron en poner los imperios al servicio de lo sagrado, de modo que el gobierno de las cosas humanas habrá de apreciarse en cuanto aquéllas se encuentren sometidas al poder divino total y constantemente.* Como había de suceder que en la Galia tendría gran vigencia la religión cristiana, Dios habrá previsto que entre los galos los sacerdotes paganos, llamados druidas, fijarían el derecho de toda la Galia, como señala Julio César en su obra la *Guerra de las Galias* [141].

Capítulo 4

[Para que el rey ejerza bien su oficio debe intentar que vivan bien sus súbditos] [142]

Del mismo modo que la vida en la que los hombres viven rectamente se ordena a la vida feliz, que esperamos en el cielo, como a su fin,

Nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia; unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti.

Unde mirabiliter ex divina providentia factum est ut in Romana urbe, quam Deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret ut civitatis rectores sacerdotibus subderentur. Sicut enim Maximus Valerius refert, «omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summae maiestatis conspici decus voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata». Quia etiam futurum erat ut in Gallia christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est provisum ut etiam apud Gallos gentiles sacerdotes, quos druides nominabant, totius Galliae ius diffinirent, ut refert Iulius Caesar in libro quem De bello Gallico scripsit.

Capitulum quartum

[Ad hoc regis studium oportet intendere qualiter multitudo bene vivat]

Sicut autem ad vitam quam in caelo speramus beatam ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt, ita ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad

[138] Cf. Gregorio IX, *Decretales* I 33 6 (c. Solitae Benignitatis) (Friedberg p.197).

[139] La sumisión del poder civil al poder eclesiástico no debe entenderse como una absorción del Estado por la Iglesia. En la perspectiva tomista el orden de la gracia no destruye el orden de la naturaleza. Como estudios especializados sobre este tema, véanse: Charles Journet, *La juridiction de l'Église sur la Cité* (Desclée de Brouwer, París 1931); Id., *L'Église du Verbe incarné* (Desclée de Brouwer, Brujas 1941) 216ss; J. Maritain, *Questions de conscience* (Desclée de Brouwer, Brujas 1938) 157ss.

[140] Valerio Máximo I 1 9.

[141] Julio César, *De bello gallico* VI 13 5.

[142] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.16 del Lib.I.

igualmente se ordenan como a su propio fin, para la vida correcta de la multitud, cuantos bienes particulares intenta el hombre conseguir, como las riquezas, las ganancias, la salud, la facilidad de palabra o la erudición. Luego si, como se dijo, quien cuida de la consecución del último fin debe ser superior a los que se preocupan de los elementos ordenados a ese fin y los dirigen con su poder, por cuanto se ha dicho queda claro que el rey debe someterse al gobierno que es ejercido por sacerdotes, como se somete al Señor; debe su cargo ser superior a todas las tareas humanas y ordenarlas con el poder de su gobierno.

Aquel a quien le incumbe perfeccionar algo que se ordena a otra cosa como a su fin debe tender a que su obra se adecue al fin. Como el armero hace la espada de modo que sirva para la lucha y el constructor debe distribuir el espacio de la casa de forma que sea habitable. Luego, como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey por tal motivo procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como por ejemplo ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible [143].

Se conoce por la ley divina el camino a la verdadera felicidad y sus impedimentos, y este conocimiento o doctrina es tarea de los sacerdotes, como dice Malaquías: *Los labios de los sacerdotes guardan la ciencia y en su boca se ha de buscar la ley* (Mal 2,7). Y de nuevo ordena el Señor en el Deuteronomio: *Cuando se haya sentado el rey en el trono de su reino, dictará para su uso una segunda parte (Deuteronomio) de esta ley en un volumen, siguiendo el ejemplo del sacerdote de la tribu de Leví, lo tendrá consigo y lo leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor su Dios y mantener sus palabras y sus ritos, prescritos en la ley* (17,18s).

finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet hiis qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut divino regimine quod administratur per sacerdotum officium subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare.

Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini: sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitae qua hic in praesenti bene vivimus finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicat.

Quae autem sit ad veram beatitudinem via et quae sint impedimenta eius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachiae «Labia sacerdotum custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore eius». Et ideo in Deuteronomio Dominus praecepit «Postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine, accipiens exemplar a sacerdotibus Leviticae tribus; et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut discat timere Dominum Deum suum et custodire verba et caeremonias eius quae in lege praecepta sunt».

[143] Cf. *Summa* 1-2 q.96 a.2.

Luego, instruido en la ley divina, debe cifrar todo su afán en cómo vivirá virtuosamente la multitud a él sometida; esta cuestión puede dividirse en tres etapas: en primer lugar instituirá una vida virtuosa para sus súbditos, conservará en segundo lugar la establecida y, por fin, promoverá la vida conservada hacia metas más elevadas.

Dos cosas se requieren para vivir virtuosamente un solo hombre: la principal, que obre virtuosamente; por la virtud se vive virtuosamente [144]; la secundaria e instrumental consiste en la suficiencia de los bienes corporales [145], cuyo uso se necesita para obrar virtuosamente. Pero la misma unidad del hombre es causada por la naturaleza, mientras que la unidad de la sociedad, llamada paz, ha de ser lograda mediante la diligencia del dirigente. Luego se precisan tres requisitos para que la sociedad viva correctamente. El primero es que la sociedad viva unida por la paz. El segundo es que la sociedad, unida por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien; pues así como el hombre nada puede hacer bien, excepto si se presupone la unidad de sus partes, así la mayoría de los hombres, si carece de la unidad de la paz, se encuentra impedida para obrar bien, cuando se ataca a sí misma. En tercer lugar, se requiere que, por la diligencia del dirigente, haya suficiente cantidad de lo necesario para vivir rectamente.

Luego si se ha logrado una vida perfecta en la sociedad por la actividad del rey, éste consiguientemente debe tender a su conservación. Tres impedimentos se oponen a la duración del bien público, uno de los cuales proviene de la naturaleza. Pues el bien de una sociedad no debe establecerse para cierto tiempo solamente, sino como si fuese perpetuo en algún sentido. Aunque los hombres, al ser mortales, no pueden perdurar perpetuamente, ni tampoco conservan el mismo vigor mientras viven,

Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium oportet intendere qualiter multitudo sibi subdita bene vivat. Quod quidem studium in tria dividitur: ut primo quidem in subiecta multitudine bonam vitam instituat, secundo ut institutam conservet, tertio ut conservatam ad meliora promoveat.

Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale quod est operatio secundum virtutem, virtus enim est qua bene vivitur; aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia quorum usus est necessarius ad actum virtutum. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas quae pax dicitur est per regentis industriam procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur; secundo ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum: sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum se ipsam impugnat, impeditur a bene agendo; tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.

Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat. Sunt autem tria quibus bonum publicum permanere non sinitur, quorum unum quidem est a natura proveniens: non enim bonum multitudinis ad unum tantum tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum; homines autem cum sint mortales in perpetuum durare non possunt, neque dum vivunt

[144] San Agustín, *De libero arbitrio* II 19: ML 32,1268.

[145] Aristóteles, *Eth. Nich.* I 8 (BK 1099b1.28); *S. Th., In Eth.* 1 lect.14. Para Santo Tomás la causa de la paz es la caridad, el amor entre hermanos; cf. *Summa* 2-2 q.29 a.3 ad 3.

porque la vida humana está sujeta a múltiples cambios y, por tanto, no hay hombres capaces de ejecutar las tareas humanas de modo uniforme durante toda su vida. Otro impedimento para la conservación del bien público que proviene del interior de la sociedad consiste en la maldad de las voluntades, cuando o se muestran despreocupados para hacer lo que los asuntos públicos precisan, o incluso dañan la paz de la sociedad, y cuando perturban la paz pública transgrediendo la justicia de la paz. El tercer impedimento para conservar el Estado se origina en el exterior, cuando la paz es destruida por la guerra del enemigo y por ello el reino o la ciudad fundados son aniquilados.

Contra los tres males anteriores se precisa una triple cura por parte del rey. Debe ocuparse, en primer lugar, de la sucesión y sustitución de los hombres que llevarán a cabo las diversas tareas, como lo previó el divino gobierno en las cosas corruptibles, que no pueden perdurar siempre, para que por generación unas ocupen el lugar de otras, de modo que se conserve totalmente la integridad del universo[146], así como de conservarse mediante el cuidado del rey el bien de la gente a él sometida, cuidando con toda diligencia de cómo otros ocupen el lugar de los que faltan. Debe cuidar, en segundo lugar, de apartar de la maldad a sus súbditos con leyes y preceptos, penas y premios, y conducirlos a obrar virtuosamente, tomando el ejemplo de Dios que legisló para los hombres, premiando a quien las cumple y castigando a quien las infringe. En tercer lugar debe cuidar el rey de que sus súbditos permanezcan seguros contra sus enemigos exteriores. Pues ningún provecho se obtendría de evitar los peligros interiores si no pudiera defenderse de los exteriores.

Otro deber del rey respecto a la buena marcha de la sociedad consiste en poner especial solicitud en su tarea, cosa que hace cuando, en cada una de las cosas anteriormente dichas, corrige el desorden, suple la

semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subiicitur, et sic non sunt homines ad eadem officia peragenda aequaliter per totam vitam idonei. Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens in perversitate voluntatum consistit, dum vel desides ad ea peragenda quae requirit res publica, vel insuper sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo iustitiam aliorum pacem perturbant. Tertium autem impedimentum rei publicae conservandae ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur et interdum regnum aut civitas funditus dissipatur.

Igitur contra tria praedicta triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum et substitutione illorum qui diversis officiis praesunt; ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provisum est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur subiectae multitudinis bonum, dum sollicite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis, homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens qui hominibus leges dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus poenas retribuens. Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur: nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset.

Sic igitur bonae multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus: quod fit dum in singulis quae praemissa sunt si quid

[146] Cf. *Cont. Gent.* IV 97; *De pot.* 5 lect.5.

deficiencias, procura perfeccionar lo que puede hacerse mejor. Por eso el Apóstol advierte a los fieles que deben aspirar a los mejores carismas (1 Cor 12,31).

Estos son los deberes del rey, de los cuales conviene tratar individualmente enseguida [147].

Capítulo 5

[Al oficio regio pertenece la fundación de la ciudad] [148]

Interesa comenzar a exponer, en primer lugar, la tarea del rey en la fundación de una ciudad o reino. Pues, como señala Vegecio [149], *las más poderosas naciones y los príncipes alabados ninguna gloria juzgaron mayor que la de fundar nuevas ciudades o transmitir con su nombre las ya fundadas por otros, después de ampliarlas;* y esto concuerda con las citas de la Sagrada Escritura. Pues dice el Sabio en el Eclesiástico que *quien edifique una ciudad, afirmará su nombre* (Eclo 40,19). Pues hoy se desconocería el nombre de Rómulo si no hubiera fundado Roma.

Para la fundación de una ciudad o de un reino, si hay posibilidad, debe elegirse en primer lugar una región que conviene sea templada [150]. Pues los habitantes de una región templada obtienen muchas ventajas. Primero porque del buen clima de la región los hombres consiguen salud para el cuerpo y longevidad de vida. Pues como la salud consiste en cierta temperatura de humores, aquélla se conservará en un lugar

inordinatum est corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest studet perficere. Unde et Apostolus monet fideles ut semper aemulentur charismata meliora.

Haec igitur sunt quae ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet.

Capitulum quintum

[Quod ad officium regis spectat institutio civitatis]

Primum igitur incipere oportet exponere regis officium ab institutione civitatis aut regni. Nam, sicut Vegetius dicit, «potentissimae nationes et principes commendati nullam maiorem gloriam putaverunt quam aut fundare novas civitates, aut ab aliis conditas in nomen suum sub quadam amplificatione transferre»; quod quidem documentis sacrae Scripturae concordat: dicit enim Sapiens in Ecclesiastico quod «aedificatio civitatis confirmabit nomen». Hodie namque nomen Romuli nesciretur nisi quia condidit Romam.

In institutione autem civitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio eligenda, quam temperatam esse oportet: ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem vitae. Cum enim sanitas in quadam temperie

---

[147] Cf. proemio.

[148] Las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi comienzan aquí el Lib.II c.1. Compárese con *In Eth.* 7 lect.5.

[149] Vegecio, *Instit. rei militaris* IV pról. (Vegetius, Flavi Vegeti Renati, *Epitome rei militaris* ed. C. Lang, Leipzig 1885).

[150] Cf. S. Th., *In Pol.* VII 1 (BK 1357b19).

templado[151]; pues lo semejante se conserva por su semejante[152]. Cuando, en cambio, hace mucho calor o mucho frío, es necesario que la temperatura del cuerpo varíe según la de la atmósfera; por eso ciertos animales emigran en invierno a lugares cálidos por un instinto natural, y vuelven de nuevo en verano a los parajes frescos[153], para conseguir una temperatura adecuada por medio de una utilización de los lugares contraria a la estación del año.

Además, como los animales viven por el calor y la humedad[154], si hiciese un calor intenso, rápidamente se secaría la humedad natural y cesaría la vida[155], como la lámpara se extingue rápidamente si el aceite vertido en ella se consume pronto por la extensión de la llama. Por eso se cuenta que los hombres no viven más allá de los treinta años[156] en algunas regiones muy calurosas de Etiopía[157]. En las regiones excesivamente frías, por el contrario, la humedad natural se hiela con facilidad y el calor natural se extingue al instante. Además, la temperatura de la región importa muchísimo en las situaciones bélicas, en las que la sociedad humana ha de quedar protegida. Pues, como observa Vegecio[158], *se dice que todas las naciones cercanas al sol, resecadas por el excesivo calor, saborean más las cosas pero poseen menos sangre y, por ello, no tienen constancia ni confianza en la lucha cuerpo a cuerpo, pues temen las heridas desde que supieron que tenían poca sangre. Los pueblos septentrionales, por el contrario, más irreflexivos, se encuentran apartados de los ardorosos rayos solares, pero al tener sobreabundancia de sangre se hallan muy*

humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas: simile namque suo simili conservatur. Si vero fuerit excessus caloris, vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur; unde quadam naturali industria animalia quaedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursum tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci temporis temperiem consequantur.

Rursus, cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exsiccatur et deficit vita, sicut lucerna cito extinguitur si humor infusus cito propter ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Aethiopum regionibus homines ultra triginta annos non vivere perhibentur; in regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur et calor naturalis extinguitur. Deinde ad opportunitates bellorum quibus tuta redditur humana societas, regionis temperies plurimum valet. Nam, sicut Vegetius refert, «omnes nationes quae vicinae sunt soli, nimio calore siccatae, amplius quidem sapere sed minus sanguinem habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt vulnera qui modicum sanguinem se habere noverunt. Contra, septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo

---

[151] ARISTÓTELES, *Physic.* VII 3 (BK 246b4); S. TH., *In Phys.* 7 lect.5; *Summa* 1-2 q.49 a.2 ad 1. Véase F. H. GARRISON, *An Introduction to the History of Medicine* 2.ª ed. (Filadelfia-Londres 1917) 77.

[152] ARISTÓTELES, *De longitudine et brevitate vitae* 1 (BK 465a7); cf. SAN ALBERTO MAGNO, *De morte et vita* II 1 (*Opera* t.IX p.351); ID., *De natura locorum* II 2 (*Opera*, IX, p.560).

[153] Cf. ARISTÓTELES, *Historia animalium* VIII 12 (BK 596b20).

[154] ARISTÓTELES, *De long. et brev. vitae* 5 (BK 466a20); ALFREDO DE SARESHEL, *De motu cordis* XIII 3 64; SAN ALBERTO MAGNO, *De morte et vita* II 4; IX 357.

[155] Cf. S. TH., *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2.3; *Summa* 1 q.119 a.1.

[156] *Aethiopum regionibus:* por extensión, toda África, según la interpretación de Alberto Magno, de quien lo toma Santo Tomás.

[157] San Alberto relata estos hechos en el *De natura locorum* II 3; IX 563.

[158] VEGECIO, *Instit...*, o.c. I c.2.

dispuestos para la guerra. A quienes habitan en países templados y gozan de abundante sangre como para despreciar las heridas y la muerte no les falta la prudencia precisa para la disciplina en los campamentos, sirviéndoles bastante en las batallas y en las deliberaciones políticas.

Finalmente, la región templada tiene suma importancia para la actividad política. Como dice Aristóteles en su *Política*[159]: *Las gentes que habitan en zonas frías tienen gran coraje, pero carecen en mayor medida de inteligencia y de arte, por lo cual perduran más tiempo en libertad. Pero no viven en comunidad política ni pueden dominar a sus vecinos por falta de prudencia. Quienes, por el contrario, habitan en zonas cálidas son más inteligentes y preparados para la ciencia, pero sin coraje, razón por la que se encuentran sujetos a otros y perseveran sirviéndolos. Las gentes que, finalmente, habitan las zonas intermedias tienen coraje e inteligencia, y por eso continúan libres, pueden vivir en comunidad política y saben cómo imponerse a los demás.*

Luego para la fundación de una ciudad o de un reino ha de ser elegida una región templada.

Capítulo 6

[La ciudad debe tener una atmósfera saludable][160]

Después de elegir la región, conviene escoger el paraje idóneo para fundar una ciudad, y parece que lo primero que se requiere es la pureza de la atmósfera. Pues, antes que cualquier cuestión, importa la vida natural que se conserva sana por la salubridad de la atmósfera. El paraje

sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. Hiis autem qui in temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad vulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit quae modestiam servet in castris et non parum prodest in dimicatione consiliis».

Demum temperata regio ad politicam vitam non modicum valet. Ut enim Aristotiles dicit in sua Politica, «Quae in frigidis locis habitant gentes sunt quidem plenae animositate, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod libere perseverant magis: non vivunt autem politice et vicinis propter imprudentiam principari non possunt. Quae autem in calidis locis sunt, intellectivae quidem sunt et artificiosae secundum animam, sine animositate autem, propter quod subiectae quidem et servientes perseverant. Quae autem in mediis locis habitant et animositatem et intellectum habent, propter quod et libere perseverant et maxime politice vivere possunt, et sciunt aliis principari».

Est igitur eligenda regio temperata ad institutionem civitatis vel regni.

Capitulum sextum

[Quod civitas habeat aerem salubrem]

Post electionem autem regionis, oportet civitati construendae idoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi namque civili praeiacet naturalis vita, quae per salubritatem aeris servatur illaesa. Locus autem salu-

[159] Aristóteles, *Pol.* VII 7 (BK 1327b23-32); cf. H. L. Kimble, *Geography in the Middle Ages* (Londres 1938) 176.

[160] En las ediciones de J. Perrier y R. Spiazzi es el c.2 del Lib.II.

más saludable es, como advierte Vitruvio[161], *elevado, sin nieblas, sin nieves, y abierto a diversas zonas celestes, ni demasiado caluroso ni demasiado frío, situado por último lejos de pantanos.* La altura del lugar suele conllevar la salubridad de la atmósfera, porque un paraje elevado padece la embestida de los vientos, con los cuales se purifica aquélla, e incluso los vapores que se disipan por la fuerza del rayo solar en la tierra y en las aguas se esparcen más en los valles y lugares de escasa altura que en los elevados. Finalmente en parajes elevados se encuentra un aire más penetrante. De esta manera la penetración del aire, que ayuda mucho a respirar libre y descansadamente, es impedida por las nieblas y las nieves, que suelen darse en abundancia en los lugares muy húmedos; por eso los lugares de este tipo son contrarios a la salud. Y, como las zonas pantanosas son excesivamente húmedas, conviene que el paraje elegido para fundar la ciudad se encuentre alejado de lagos. *Pues, cuando la brisa matutina llega a aquel lugar al salir el sol y se le suman las nieblas surgidas de los pantanos, esparcirán el aliento de las venenosas bestias que los habitan, mezclados con las nieblas, y provocarán la pestilencia del lugar*[162]. *Con todo, si las murallas hubieran sido construidas junto a los pantanos o cerca del mar, si miran al norte o zonas cercanas, y estos pantanos se encontrasen más elevados que el litoral marino, parece que habrán sido construidas con razón. Pues el agua tiene salida hacia el mar por los fosos directamente, y el mar, al salirse por las mareas y rellenar los pantanos, impide que nazcan esos animales de los lagos. Y, si llegan algunos animales de los lugares más altos, morirán por no estar acostumbrados a la sal*[163].

Conviene también que el lugar destinado a ciudad se encuentre bien situado respecto al calor y al frío, según el sentido de los distintos cambios de situación atmosférica. Pues, si los muros construidos muy

berrimus erit, ut Vitruvius tradit, «excelsus, non nebulosus, non pruinosus, regionesque caeli spectans, neque aestuosas neque frigidas, demum paludibus non vicinus». Eminentia quidem loci solet ad aeris salubritatem conferre, quia locus eminens ventorum perflationibus patet quibus redditur aer purus; vapores etiam, qui virtute radii solaris resolvuntur a terra et aquis, multiplicantur magis in convallibus et in locis demissis quam in altis. Unde in locis altis aer subtilior invenitur.

Huiusmodi autem subtilitas aeris quae ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas quae solent in locis multum humidis abundare; unde loca huiusmodi salubritati inveniuntur esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate abundant, oportet locum construendae urbi electum a paludibus esse remotum. «Cum enim aurae matutinae sole oriente ad locum ipsum pervenient, et eis ortae a paludibus nebulae adiungentur, flatus bestiarum palustrium venenatarum cum nebula mixtos spargent et locum facient pestilentem». «Si tamen moenia constructa fuerint in paludibus quae fuerint prope mare spectentque ad septentrionem, vel circa, haeque paludes excelsiores fuerint quam littus marinum, rationabiliter videbuntur esse constructa. Fossis enim ductis exitus aquae patebit ad littus, et mare tempestatibus auctum in paludes redundando non patietur animalia palestria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis advenerint, inconsueta salsedine occidentur».

---

[161] VITRUVIO, *De architectura* I c.4 (VITRUVIUS, *On Architecture* 2 vols, ed. and transl. by F. S. Granger, The Loeb Classical Library, Londres 1931-1934).

[162] Ibid.

[163] Ibid.

cerca del mar están orientados hacia el sur, no serán sanos. Porque los parajes de estas características en la mañana serán fríos por no darles el sol, mientras que al mediodía serán calurosos por caerles el sol de plano; los que miran a occidente se van enfriando al salir el sol e incluso se hielan, a mediodía son calurosos, por la tarde acaso hierven por la continuidad del calor y la perspectiva del sol. Pero, si los muros están dirigidos hacia oriente, por la mañana se calentarán moderadamente por encontrarse frente al sol; al mediodía no crecerá mucho el calor, porque el sol no da de plano al lugar, mientras que por la tarde esos parajes se refrescarán, pues los rayos del sol marchan en dirección opuesta. Y se dará la misma o similar temperatura si la situación de la ciudad se orienta hacia el cierzo. Podemos conocer experimentalmente que, a mayor calor, las cosas se convierten en menos sanas. Los cuerpos transportados desde regiones frías hasta zonas cálidas no pueden durar, sino que se deshacen porque el calor, al absorber la humedad, destruye las defensas naturales. Por eso, incluso en zonas sanas los cuerpos enferman en verano [164].

Para saber si es sano el lugar elegido para fundar la ciudad, hay que tener en cuenta o examinar la calidad de alimentos que produce su suelo; calidad que conocían los antiguos a través de los animales que se crían en un suelo determinado. Pues siendo común a los hombres y a los animales el sustentarse de las cosas que la tierra produce, y siendo de capital importancia el uso de alimentos sanos para conservar la salud, cuando se halla sano el interior de los animales que se matan, es buena señal de que el paraje es sano y apto para que gocen de buena salud los hombres que lo habitan; mientras que, si el interior de los animales revela que no estaban sanos, es de temer que los moradores del lugar tampoco estarán sanos.

Oportet etiam locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas caeli diversas. «Si enim moenia maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria: nam huiusmodi loca mane quidem erunt frigida quia non respiciuntur a sole, meridie vero erunt ferventia propter solis respectum. Quae autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt vel etiam frigent, meridie calent, vespere fervent» propter caloris continuitatem et solis aspectum. Si vero ad orientem spectabunt moenia, mane quidem propter solis oppositionem directam temperate calescent; nec multum in meridie calor augebitur, sole non directe spectante ad locum, vespere vero totaliter radiis solis adversis loca frigescent. Eademque vel similis temperies erit si ad aquilonem locus urbis respiciat. Experimento autem cognoscere possumus quod in maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur: «quae enim a frigidis regionibus corpora traducuntur in calidas non possunt durare sed dissolvuntur», quia calor sugendo vaporem naturales virtutes dissolvit; unde etiam in salubribus locis corpora aestate infirma redduntur.

Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus plurimum confert, oportet loci salubritatem qui constituendae urbi eligitur, etiam ex conditione ciborum discernere qui nascuntur in terra; quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum hiis quae nascuntur in terra, consequens est ut, si occisorum animalium viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubriter possint nutriri. Si vero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabiliter accipi potest quod nec etiam hominibus illius loci habitatio sit salubris.

---

[164] La edición de J. Perrier termina aquí el texto genuino de Santo Tomás, que considera imperfecto e inacabado: «Hucusque genuinum opus S. Thomae quod imperfectum reliquit» (p.267 n.54).

Y así como hay que procurar fundar la ciudad en lugares de aire sano, así también hay que procurar que sea saludable el agua. Pues, si bien la salud del hombre depende en gran parte de lo que la respiración nos trae adentro de nosotros mismos cada momento, también depende, tanto como de los alimentos, de la misma agua, que de ella usamos muy a menudo no sólo como bebida, sino mezclada a las cosas que nos sirven de alimento; de suerte que, después de la pureza del aire, lo más importante en lo que toca a la salubridad de un lugar es que las aguas sean salubres.

Otra de las señales para conocer si es sano un lugar consiste en examinar a sus moradores y ver si tienen buen color, cuerpo robusto y proporcionado; ver además si hay muchos jóvenes y si son agudos, como también si abundan ancianos. Pues el aspecto ruin de los hombres, sus cuerpos débiles y enfermos, la poca abundancia de jóvenes y la inexistencia de viejos nos revelarían que el lugar habitado es pestilente.

Capítulo 7

[Que la ciudad tenga abundancia de víveres] [165]

Conviene, pues, que el lugar sobre el cual hay que emplazar una ciudad no sólo sea a propósito para conservar la vida de los futuros habitantes, sino que por su fertilidad sea capaz de sustentarlos [166]; porque no es posible que more una multitud de habitantes en un lugar de escasa producción de alimentos. Refiere Vitruvio [167] que, cuando Dinócrates [168],

Sicut autem aer temperatus, ita et aqua salubris est requirenda: ex hiis enim maxime dependet sanitas corporum quae sacpius in usum hominum assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quod continue ipsum respirando introrsum attrahimus usque ad ipsa vitalia; unde principaliter eius salubritas ad incolumitatem hominum confert. Inter alia vero quae assumuntur per modum nutrimenti, aqua saepissime utimur tam in potibus quam in cibis, unde nihil post aeris puritatem magis pertinet ad loci sanitatem quam aquarum salubritas.

Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas, si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratae apparent, robusta corpora et membra bene disposita, si pueri multi et vivaces, si senes multi reperiantur ibidem. E contrario vero, si facies hominum deformes appareant, debilia corpora, exinanita membra vel inordinate tumentia, si pauci et morbidi pueri et adhuc pauciores senes, dubitari non potest locum fore mortiferum.

Capitulum septimum

[Quod <civitas> habeat ubertatem propter victum]

Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit qui salubritate habitatores conservet, sed etiam ubertate ad victum sufficiat: non enim est possibile multitudinem hominum habitare ubi victualium non suppetit copia. Unde, Vitruvius

---

[165] En la edición de R. Spiazzi es el c.3 del Lib.II, y en la de J. Perrier forma parte de lo completado por Tolomeo de Lucca.

[166] Vitruvio, *De architectura* II praef.

[167] Idem.

[168] Las ediciones leen siempre *Xenocrates*. Pero los manuscritos Vaticano lat. 807, 4357 y 5088, nos dan el nombre correcto de Dinócrates, arquitecto macedonio empleado por Alejandro Magno en la construcción de la ciudad de Alejandría; cf. Pauly-Wissowa V 2392; y para la lectura paleográfica de Santo Tomás, véase Uccelli, *Due opusculi* p.11.

arquitecto de fama, indicó a Alejandro Magno un monte apto para la formación de una ciudad admirable [169], le preguntó Alejandro si los campos de los alrededores eran suficientes para abastecer la ciudad, y como fuera negativa la respuesta, replicó Alejandro que sería digno de vituperio quien intentara fundar la ciudad en semejante lugar. Pues, así como un niño recién nacido no puede criarse ni crecer sin la leche de la madre, así tampoco puede fundarse y desarrollarse una ciudad sin abundancia de alimentos.

De dos modos puede abastecerse una ciudad: el primero consiste en la abundancia de cosas que obtiene de la fertilidad de su suelo, que produce todo lo necesario para la vida de los hombres; el otro modo de abastecerse consiste en el comercio de productos importados, recibiendo de todos lados las cosas que son necesarias. El primer modo de abastecerse se revela más conveniente, porque una cosa es tanto mejor cuanto más se basta a sí misma, pues la que tiene necesidad de otros se manifiesta deficiente [170]. Por lo tanto, más cumplidamente tiene lo que precisa una ciudad que se abastece a sí misma con los productos que sus tierras producen, que la que tiene necesidad de recibirlos de otra parte. De suerte que será mejor o más perfecta la ciudad que tiene abundancia de todo en su propio territorio, que la que importa sus productos.

Además, es más seguro contar con lo que se posee; pues los acontecimientos de la guerra y los diversos peligros de los caminos interceptan a menudo el abastecimiento, corriendo el peligro de verse oprimida la ciudad por falta de víveres. Además, el abastecimiento propio reviste su utilidad para los propios ciudadanos; pues la ciudad que precisa de muchos mercaderes para obtener las cosas necesarias para el desarrollo de la misma obliga a sus ciudadanos a tratar con ellos, y este trato corrompe las

refert, cum Dinocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiae formae construi posse, interrogasse fertur Alexandrum si essent agri qui civitati possent frumentorum copiam ministrare. Quod cum deficere inveniret, respondit vituperandum esse si quis in tali loco civitatem construeret; sicut enim natus infans sine nutricis lacte non potest ali nec ad incrementum perduci, sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non potest.

Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere: unus qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis quae humanae vitae requirit necessitas; alius autem per mercationis usum, ex quo fit ut necessaria vitae ad civitatem ex diversis partibus adducantur. Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur: tanto enim aliquid dignius est quanto per se sufficientius invenitur, quia quod alio indiget deficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas cui circumiacens regio sufficit ad necessaria vitae, quam illa quae indiget ab aliis per mercationes accipere. Dignior igitur est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercationes abundet. Cum hoc etiam hoc videtur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina de facili potest impediri deportatio victualium et accessus mercatorum ad locum, et sic civitas per defectum victualium opprimetur.

Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercatorum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur; extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores,

---

[169] Monte Athos, por ejemplo.

[170] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nich.* I 5 (BK 1097b7-11); S. TH., *In Ethic.* 1 lect.9; ibid. 8 lect.6; *Summa* 2-2 q.188 a.8.

costumbres de los ciudadanos, pues, según doctrina de Aristóteles expuesta en su *Política*[171], es forzoso que los hombres de otras naciones criados bajo diferentes leyes y costumbres procedan de un modo diverso al que exigirían las costumbres de la ciudad; de suerte que las costumbres propias se deslucen por los ejemplos de mercaderes que las desconocen.

Además, el frecuente trato de los ciudadanos con los mercaderes abre la puerta a muchos vicios, pues toda la preocupación del hombre de negocios suele cifrarse en la ganancia[172], la cual siembra la codicia en los corazones de los ciudadanos; de suerte que el frecuente trato con los mercaderes crea la mentalidad de que todas las cosas son objeto de compraventa, en detrimento de la buena fe y del bien común, pues por este camino llegan los ciudadanos a codiciar solamente el bienestar particular aun a costa de fraudes. Mengua también el amor a la virtud cuando ven los ciudadanos que el honor, que es el premio que pertenece a la virtud, se reparte por igual a todos, en detrimento de las costumbres de los ciudadanos.

Los asuntos mercantiles son también contrarios a los ejercicios militares[173], pues los hombres de negocios suelen vivir a la sombra gozando de regalos y deleites; y, por lo tanto, sus cuerpos débiles no sirven para afrontar con valor los esfuerzos que requiere la guerra; por este motivo prohíbe el *Derecho civil*[174] los negocios a los soldados. Finalmente, una ciudad suele ser tanto más pacífica cuanto menos se reúnen los ciudadanos dentro de sus murallas, pues el frecuente concurso de hombres en reuniones suele brindar ocasión a las disensiones y sediciones; de suerte que, según la doctrina de Aristóteles[175], es preferible que los ciudadanos se ocupen y trabajen fuera de la ciudad, que no se reúnan dentro de sus

secundum Aristotilis doctrinam in sua Politica, quia necesse est evenire ut homines extranei, aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores; et sic dum cives eorum exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur.

Rursus, si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium radicatur; ex quo contigit ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto proprio commodo quisque deserviet; deficiet virtutis studium, dum honor virtutis divitibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi.

Est autem negotiationis usus nocivus quam plurimum exercitio militari: negotiatoribus namque, dum umbram colunt, a laboribus vacant et fruuntur deliciis, mollescunt animi et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta; unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius congregatur minusque intra urbis moenia resident: ex frequenti namque hominum concursu datur occasio litibus, et seditionibus materia ministratur. Unde, secundum Aristotilis doctrinam, utilius est quod populus civitatis exerceatur in agris quam quod intra civitatis moenia iugiter commoretur. Si autem civitas sit mer-

---

[171] ARISTÓTELES, *Pol.* V 3 (BK 1303a27); VII 6 (BK 1327a13-15).

[172] ARISTÓTELES, *Pol.* I 9 (BK 1257b22); *Ethic. Nich.* I 3 (BK 1096a3); S. TH., *In Pol.* 1 lect.7 y 8; *In Ethic.* 1 lect.5; *Summa* 1-2 q.2 a.1; 2-2 q.77 a.4. Cf. G. A. T. O'BRIEN, *An Essay on Mediaeval Economic Teaching* (Londres 1920) 136.

[173] Cf. VEGECIO, *De re militari* I 3.

[174] *Codex Iustiniani* I 12 34: «negotiatores ne militent».

[175] ARISTÓTELES, *Pol.* VI 4 (BK 1318b9-15).

murallas. En cambio, es preciso en una ciudad de muchos mercaderes o muy mercantil que los ciudadanos concurran a efectuar sus compras dentro del ámbito de la misma. Por consiguiente, es preferible que la ciudad coseche en sus propios campos la porción de cosas necesarias, que no se dedique total o ampliamente a la importación y a los negocios de productos extraños.

Pero no por eso han de estar del todo excluidos de la ciudad los mercaderes, porque no es fácil encontrar un lugar tan fértil y variado que produzca todas las cosas que reclama la existencia de la multitud; además, sería perjudicial a muchos el tener exceso de las cosas que poseen en abundancia, si la diligencia de los mercaderes no las hiciera circular a otra parte; de manera que es conveniente que la ciudad perfecta use moderadamente de los mercaderes.

Capítulo 8

[Que el lugar sea ameno] [176]

También tiene que procurar el rey, al elegir lugar para fundar una ciudad, que sea ameno, pues los hombres concurren con gusto a habitar los lugares amenos, mientras que se alejan con nostalgia de los mismos; porque la vida del hombre no sabe pasarse de cierta amenidad. Los lugares resultan amenos por la llanura de los campos, por la multitud de árboles, la vecindad de los montes, por los bosques agradables y por la abundancia de aguas.

Como quiera que la amenidad exagerada inclinaría a los hombres al apego de las delicias en detrimento de las virtudes ciudadanas,

cationibus dedita, maxime necesse est ut intra urbem cives resideant ibique mercationes exerceant. Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita.

Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessariis abundet, quod non indigeat aliquibus aliunde allatis. Eorumque quae in loco superabundant eodem redderetur inutilis copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non posset. Unde oportet quod perfecta civitas mercationibus moderate utatur.

Capitulum octavum

[Quod sit locus amenus]

Est etiam locus construendis urbibus eligendus qui amoenitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus in quo delectabiliter vivitur, neque de facili ad locum illum confluit habitantium multitudo cui deest amoenitas, eo quod absque delectatione hominum vita diu durare non possit. Ad hanc autem amoenitatem pertinet ut sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus.

Verum nimia loci amoenitas superflue ad delicias allicit homines, quod civitati plurimum nocet. Primo namque homines vacantes deliciis sensu hebetantur: immergit

[176] En la edición de R. Spiazzi es el c.4 del Lib.II; en la de J. Perrier es el c.14, pero de la parte completada por Tolomeo de Lucca.

conviene que usen moderadamente de la amenidad. En primer lugar, porque se entorpece el ingenio de los hombres entregados a los deleites, pues la suavidad de los placeres sujeta el alma a los sentidos hasta el punto de incapacitarla para juzgar libremente, pues, según sentencia de Aristóteles[177], *el deleite corrompe la prudencia del juicio*. En segundo lugar, los deleites superfluos apartan de la honestidad de la virtud, pues el deleite es la causa de todos los excesos que apartan por igual del justo medio que la virtud requiere. Esto se explica porque, siendo la naturaleza propensa al deleite, cuando se consigue el deleite aun moderado de alguna cosa honesta, pronto brota en el corazón el deseo de deleites torpes. Pues, como el deleite no sacia el apetito, agrava en el mismo la sed de nuevos deleites; y por este motivo la virtud exige de los hombres que se aparten de los deleites superfluos, para que, evitando los pequeños excesos, encuentren más fácilmente el término medio de la virtud; mientras que los pequeños excesos los colocan en la pendiente de suspirar sólo por las cosas agradables, volviéndose flojos y pusilánimes para intentar empresas arduas y para afrontar trabajos sin temor a los peligros.

De suerte que las delicias son también muy perjudiciales para los asuntos militares, pues según la sentencia de Vegecio[178]: *Teme menos la muerte el que ha tenido menos deleites en la vida*. Finalmente, los hombres delicados acaban por ser perezosos, pues, absorbidos por sus deleites, descuidan los deberes que les imponen sus negocios, y una vez que han consumido lo que otros acumularon, no resignándose a vivir pobremente y a despojarse de sus vicios, acaban por caer en hurtos y robos con que saciar sus apetitos desordenados. Por lo tanto es perjudicial a las ciudades el brindar a sus habitantes abundancia de deleites superfluos, tanto por su misma situación como con cualquier otro motivo.

enim earum suavitas sensibus animam, ita quod de rebus delectabilibus liberum iudicium habere non possunt; unde secundum Aristotilis sententiam, prudentiae iudicium per delectationem corrumpitur. Deinde delectationes superfluae ab honestate virtutis homines deficere faciunt: nihil enim facilius perducit ad immoderatum augmentum per quod medium virtutis corrumpitur, quam delectatio; tum quia natura delectationis est avida, et sic modica occasione sumpta praecipitatur homo in turpium delectationum illecebras, sicut ligna sicca ex modico igne accenduntur; tum etiam quia delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit. Unde ad virtutis officium pertinet ut homines se a delectationibus abstrahant: sic enim superfluitate vitata facilius ad medium virtutis pervenitur.

Consequenter etiam deliciis superflue dediti mollescunt animo et ad ardua quaeque attentanda necnon ad tolerandos labores et pericula subeunda pusillanimes fiunt; unde et ad bellicum usum deliciae plurimum nocent, quia, ut Vegetius dicit in libro De re militari, «minus timet mortem qui minus deliciarum se novit habuisse in vita». Demum deliciis resoluti plerumque pigrescunt et, praetermissis necessariis studiis et negotiis debitis, solis deliciis adhibent curam, in quas quae prius ab aliis fuerant congregata profuse dispergunt; unde ad paupertatem deducti, dum consuetis deliciis carere non possunt, se furtis et rapinis exponunt ut habeant unde possint suas voluptates explere. Est igitur noxium civitati, vel ex loci dispositione vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis abundare.

---

[177] ARISTÓTELES, *Eth. Nich.* VI 5 (BK 1140b11-21); S. TH., *In Eth.* 6 lect.4.
[178] VEGECIO, *De re militari* I c.3.

También es conveniente que tenga lugares amenos para que la comunidad civil se recree con moderación [179].

Opportunum est autem in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animi hominum recreentur.

---

[179] Aquí termina, según la tradición manuscrita, el texto auténtico de Santo Tomás y da comienzo el texto de Tolomeo de Lucca; cf. ALFRED O'RAHILLY, en *Irish Eccles. Rev.* XXXI 406.

CARTA A LA DUQUESA DE BRABANTE

INTRODUCCIÓN Y TRADUCCIÓN DE

LAUREANO ROBLES CARCEDO

INTRODUCCIÓN

Aunque este texto de Santo Tomás viene siendo conocido tradicionalmente con los títulos *De regimine iudaeorum*, y también con el *De regimine subditorum*, e incluso con el *De sortibus*, se trata más bien de una carta, *Epístola;* tal como acaba de ser publicada últimamente en la edición crítica leonina. Ya en 1927, Uccelli había señalado que, mejor que un opúsculo, debería llamarse *Carta*, contestación a unas consultas que le hicieran[1].

Si, en este caso, tenemos el texto de Tomás de Aquino, sólo conocemos las preguntas que le hacen por la respuesta que aquél nos da. No se conoce el original de quien escribe a Tomás de Aquino. No parece incluso que lo hiciera sólo una vez. Por la respuesta del Aquinate podemos pensar que quien le escribe le escribió en varias ocasiones: «Excellentie vestre recepi *litteras*», leemos en el texto de Tomás.

1. Destinataria y fecha de composición

De la autenticidad del texto no se puede dudar. El llamado *Catálogo oficial* de los escritos de Santo Tomás, compuesto para el proceso de su canonización (1319), lo menciona como un escrito dirigido *ad ducissam Brabantiae*[2]; que repiten los catálogos posteriores, salvo el de Tolomeo de Luca (antes de 1327) que reza: *ad comitissam Flandriae*. Adviértase, no obstante, que Flandes era más conocido en Francia que el ducado de Brabante, y que Tolomeo escribió en Avignon.

¿Quién era esa Duquesa, cuyo nombre se calla Tomás de Aquino, y a la que contesta en la carta que le escribe? Para los historiadores Quétif-Echard y De Rubeis[3], Tomás de Aquino escribió su carta a Margarita de Constantinopla, condesa de Flandes de 1244 a febrero de 1286. La tradición manuscrita, sin embargo, así como los catálogos de las obras de Tomás la dedican a la *ducissa Brabantie.*

Se trata de Aleyda (Aleydis), en latín Alix, conforme al uso admitido por los historiadores de la familia de los Brabante[4], y tras la muerte de su marido Enrique III, ocurrida el 28 de febrero de 1261.

Aleyda había sido hija del duque Hugo IV de Borgoña y se había casado en 1253 con el duque de Brabante, Enrique III. Desde el si-

---

[1] P. A. Uccelli, «Intorno a due opusculi di S. Tommaso d'Aquino sul governo dei subditi al re di Cipro e alla duchessa di Fiandra», en *La Scienza e la Fede* 76 (1870) 109. Aparte, s.l., s.f. (Nápoles 1870) 21 pp.

[2] P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* 2.ª ed. (Friburgo 1910) p.30.

[3] Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I p.337.

[4] B. M. de Rubeis, *Dissertationes criticae* XXII c.4 n.4 (Edit. Leonina t.1 p.CCLXIII).

glo XVI, los historiadores venían mencionando la correspondencia de la Duquesa con Tomás de Aquino. Tal vez haya sido el primero en hacerlo Adriano Barlandus († 1539), haciéndose eco de la tradición de los dominicos de Lovaina[5]; aspecto que repetirán luego Juan Molanus[6], Justo Lipse[7], F. Haraeus[8] y el padre dominico B. de Jonghe[9] que pasará luego a la posteridad.

A causa de ciertas estipulaciones testamentarias del Duque, su esposa, Aleyda, se encontró con varias dificultades en la administración financiera. Enrique III había dejado en su testamento, días antes de morir, que su esposa lo ejecutara. La Duquesa, muy unida a los dominicos de Lovaina, acudió —sin duda— a consultarlos con fr. Tomás de Aquino, hijo —como es sabido— de los condes de Aquino y de Ricchetti, primos carnales del emperador alemán. Aparte de estar enfrascado también en disputas teológicas con uno de los canónigos de Lovaina, Siger de Brabante, emparentado con ella.

Entre otras medidas drásticas, Enrique III imponía a su viuda que expulsara de las tierras del Condado a los judíos y cohorsinos, si no negociaban «como los demás mercaderes», renunciando a las prácticas usurarias.

Por otro lado, los vínculos de los Duques de Brabante con los dominicos de Lovaina están demostrados a partir de una donación hecha por la Duquesa al Prior de la comunidad el 2 de abril de 1263, en cuya iglesia había sido enterrado su esposo[10]; como lo sería más tarde la Duquesa a su muerte, ocurrida el 3 de octubre de 1273[11].

Los dominicos se habían establecido en Lovaina en 1228, recibiendo del Duque en 1258 unos terrenos al borde del río Dyle para que construyeran su convento e iglesia[12]. Él mismo les costeó las vidrieras de la iglesia[13], y dos frailes dominicos fueron sus albaceas testamentarios[14]. Aleyda siguió los pasos de su esposo. En 1263 construyó también una residencia al lado del convento, que luego les cede[15]. Años más tarde fundó Auderghem, cerca de Bruselas, aún conocido con el nombre de Hertoginnedael o Val Duchesse[16]. Los dominicos, en agradecimiento a

---

[5] A. D. BARLANDUS, *Chronica Brabantie* c.48, en FEYERABEND, *Annales sive historiae rerum belgicarum* t.II p.12 (Fráncfort 1580).

[6] J. MOLANUS, *Historiae Lovaniensium libri XIV*, edic. P. de Ram (Bruselas 1861) p.248.

[7] JUSTE LIPSE, *Lovanium, id est oppidi et academiae ejus descriptio, libri tres* (Amberes 1610) p.86.

[8] F. HARAEUS, *Annales ducum seu principum Brabantie totiusque Belgii* t.I (Amberes 1623) p.271.

[9] B. DE JONGHE, *Belgium Dominicanum* (Bruselas 1719) p.131.

[10] «In qua (domo) pro tempore vacaremus nobis et absconderemus nos a tumultuosis curis et occupationibus mundi hujus, visitaremus quoque interdum tumbam illius et sepulcrum, quem sicut viventem super omnem in Deo dileximus creaturam, sic eum in nostra memoria jugiter bajulamus mortuum, et defunctum». MIRAEUS, *Opera diplomatica* t.I p.426; citado por Pirenne p.197 n.2.

[11] Cf. RAM, «Recherches sur les sépultures des ducs de Brabant», en *Nouveaux Mémoires de l'Académie* XIX (1845) p.20.

[12] MIRAEUS, *Opera diplomatica* t.I p.426.

[13] Ib.

[14] Ib. p.207.

[15] Ib. p.426.

[16] B. DE JONGHE, *Belgium Dominicanum* p.357.

la devoción que la duquesa les había tenido, hicieron inscribir en su sepultura: «Ordinis totius Praedicatorum benigna amatrix» [17]. El propio Tomás de Aquino dejó escrito en la Carta que editamos: «devotam dilectionem quam habetis ad fratres nostri Ordinis».

No es de extrañar, por tanto, que, en estas circunstancias, la Duquesa acudiera a los dominicos pidiendo consejo en torno a los problemas que le planteaba el testamento de su marido. E incluso, que le escribiera las cartas algún dominico que conociese a Tomás de Aquino. Los historiadores Adriano Barlandus, Feyerabend y Justo Lipse, ya citados, hablaron de las relaciones epistolares entre la duquesa y Santo Tomás. Tal vez el *Quodlibeto VI* pueda relacionarse con el testamento de Enrique III; pues las cuestiones 13 y 14 dicen así: «Utrum mortuus aliquod detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynae quas mandavit fieri retardantur». Y «Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur» [18].

Según la tradición dominicana, Tomás de Aquino se hospedó en el convento de Lovaina en su viaje a Colonia para estudiar con Alberto Magno. Aunque no se conoce el contenido de las cartas que la Duquesa escribiera al Santo, podemos reconstruirlas por la contestación que éste la dio; carta que debió estar escrita en la primavera de 1261, poco después del fallecimiento del esposo de Aleyda.

No es correcto que la Carta continúe llamándose *De regimine judaeorum*. Sería inexacto, ya que la consulta que Aleyda hace al Santo no se refiere únicamente al problema de los judíos, como advirtieron ya algunos Catálogos de las obras de Tomás de Aquino, *Determinatio quorundam casuum o quarundam quaestionum* [19].

En la carta, Aleyda solicita de Tomás consejo sobre los ocho puntos siguientes: 1.° ¿Es lícito imponer tributos a los judíos temporalmente?, y en qué cantidad. 2.° ¿Se puede castigar con penas pecuniarias al judío que practica la usura? 3.° ¿Es lícito aceptar dinero o regalos del judío? 4.° ¿Qué ha de hacerse con el dinero sobrante cuando se recibe de los judíos más de lo que los cristianos exigen? 5.° ¿Es lícito vender los cargos públicos o recibir, en préstamo, hasta que se resarzan por el desempeño de las funciones, los que así lo compraron? 6.° ¿Es lícito poner impuestos a los cristianos? 7.° ¿Qué hacer con los oficiales que extorsionan a los súbditos para conseguir algo? 8.° Finalmente, ¿es bueno obligar a los judíos a que lleven una señal que les distinga de los cristianos? Tomás de Aquino contestó someramente. Las múltiples ocupaciones no le permitieron extenderse en demasía con las respuestas que da. Sería conveniente que la Duquesa consultara con personas más expertas en la materia, «magis in talibus peritorum, absque preiudicio sententie melioris».

A su parecer, le dirá a la Duquesa, no le está permitido apropiarse de los bienes de los judíos, ni quedarse con los que obtuvieron por extorsión sus oficiales; aparte de desaconsejarla la venta de los cargos públicos.

H. Pirenne publicó hace años un minucioso trabajo, a cuya lectura remito, en donde nos da una relación pormenorizada del estado finan-

---

[17] MIRAEUS p.207.
[18] *Quodl.* VI q.13-14.
[19] MANDONNET, o.c. p.62.94.

ciero del ducado durante el mandato de Aleyda. Desgraciadamente no sabemos en qué medida la Duquesa estuvo conforme con los consejos que le dio Santo Tomás. Nada sabemos de su administración financiera. Por una carta de su hijo Juan, del 29 de junio de 1267, sabemos que la ciudad de Lovaina permitía a los judíos que se establecieran en ella bajo las mismas condiciones que los establecidos en Bruselas[20]. Ello permite conjeturar que, con anterioridad, habían sido expulsados de la villa, en donde Aleyda tenía su residencia habitual.

Frente a esta tesis defendida por H. Pirenne, y seguida por J. Perrier[21], está luego la de Mons. Glorieux, según la cual, Tomás de Aquino escribió su carta a la joven Margarita de Francia, casada con el duque Juan en 1270; tesis que comparte también Grabmann[22], que juzgaron probable C. Vansteenkiste[23] e I. T. Eschmann[24], y últimamente, J. A. Weisheipl[25].

H.-I. Dondaine, responsable de la edición crítica leonina, se entretuvo en toda una serie de minuciosas lecturas paleográficas, colación de variantes del texto que lo único que aportan son la corrupción y deformación del mismo a través de las copias que de él se hicieron. No usó la heurística, ni señaló la ubicación de los diferentes manuscritos hoy existentes (¿y los que han desaparecido?), ni precisó datos históricos que apoyaran una u otra tesis.

Para los seguidores de la segunda tesis, el texto de Tomás de Aquino estaría compuesto hacia 1270, y su destinataria no fue otra que la joven Margarita de Francia, primera esposa de Juan I de Brabante. Pertenecería, por tanto, al segundo periodo de la docencia de Tomás en París.

El manuscrito de París (B.N. Lat. 16297), que nos da toda una serie de notas compuestas día a día, *et sur place*, por Godofredo de Fontaine, entonces estudiante en artes, escribe, en los folios 102d-103d, el *De regimine Iudaeorum* con esta breve indicación: «fr. tho. ducisse Brab.». Margarita de Francia, en virtud de su matrimonio en febrero de 1270 con el duque Juan I, pasó a ser Duquesa de Brabante.

La confusión de todo ello nos viene, a mi modo de ver, de que los amanuenses, y tras ellos los que han escrito posteriormente, no han diferenciado bien el destinatario de un texto y la dedicatoria de la copia de un manuscrito.

2. Título y ediciones

Como advirtiese H.-I. Dondaine, cada vez que Tomás de Aquino da una respuesta, ésta se convierte en un opúsculo, al que los editores ponen luego un título: *Epístola, responsio, solutio quaestionum...*

---

[20] J.-F. Willems, *Les gestes des ducs de Brabant* t.I p.665.

[21] J. Perrier, *S. Thomae Aquinatis... Opuscula philosophica* (París 1949) p.212.

[22] M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster Westf. 1949) p.338-340.

[23] C. Vansteenkiste, en *Bull. Thomiste* 8 (1947) p.30.

[24] I. Th. Eschmann, «A Catalogue of St. Thomas' Works», en E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Nueva York 1956) p.422.

[25] J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino* (Nueva York 1974) p.398.

Los incunables que hoy se conocen y reseñados por la edición crítica, son los siguientes:

1. Colonia 1471-75, f.6v-10r: «Tractatus Thome de iudeis ad petitionem comitisse flandrie».
2. Ulm 1473, f.4r-7r: «Epistola sancti Thome de iudeis ad petitionem comitisse flandrie».
3. Ulm 1474, 8ff. Igual que la edición anterior.
4. Bâle, hacia 1474, f.15r-18r: «Tractatus Thome de iudeis ad petitionem comitisse flandrie».
5. Basilea, hacia 1474. El mismo contenido que la edición anterior.
6. Ulm, hacia 1575. El mismo contenido que las ediciones 1-3.
7. Ulm, hacia 1476. El mismo contenido que 1-3 y 6.
8. Estrasburgo, hacia 1483: «...Secundus vero de iudeis ad petitionem comitisse flandrie».
9. Ausburgo, hacia 1488. El mismo contenido que las ediciones 1-3, 6-7.

Los primeros incunables editaron el texto *Ad ducissam Brabantiae* a continuación del *De periculis contingentibus circa sacramentum eucharistiae.*

Entre las ediciones posteriores[26] están:

1. Venecia 1593 (Piana): «Opera omnia» t.XVII, fol.192v-193v.
2. Parma t.XVI 292 (1860).
3. Vivès t.XXVII 413 (1871). Reimpreso por Jos. Methis. «Divi Thomae Aquinatis De Regimini Principorum ad regem Cypri et De Regimini Judaeorum ad ducissam Brabantiae», Turín 1924.
4. Mandonnet t.I 488 (1927).
5. Marietti (edit. sep. 2 curante Mathis) 1948 p.99-101.
6. Perrier en «Opuscula omnia» t.I (París, Lethielleux 1949) p.213-219.

Sólo conozco una traducción castellana. Es la publicada en Valencia (1931) por el P. Luis Alonso Getino, O.P.; forma parte de la «Biblioteca de Tomistas Españoles», vol. V y está a continuación de la traducción que él mismo hizo del *Regimiento de Príncipes* (sic) 251ss.

Nuestra edición bilingüe es la primera de esta índole. Reproduce el texto latino de la edición leonina sin el aparato crítico. En materia jurídica, Tomás de Aquino sigue el derecho de la Iglesia. Su pensamiento se ajusta a él, allí donde éste existe.

3. Bibliografía

DEPPING, G.-B., *Les Juifs dans le Moyen Âge* (París 1844).
GLORIEUX, P., «Le De Regimine Judaeorum. Hypothèses et précisions»: *Divus Thomas* 39 (Piacenza 1936) 153-160.

[26] Lista completa de ediciones en: J. ARONIUS, *Regentem zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273* (Berlín 1892) n.669.

HOENEN, *Geschiedenis der Joden in Nederland* (Utrecht, 1843). Traducción al neerlandés de la Carta.

PIRENNE, H., «La duchesse Aleyde de Brabant et le "De regimine judaeorum" de Saint Thomas d'Aquin»: *Revue néo-scholastique de philosophie* 30 (Lovaina 1928) 193-205; cf. M. C. en *Bulletin Thomiste* VII/5 (sept. 1930) 154-155 n.° 100.

REIFFENBERG, «De l'état politique des Juifs aux Pays-Bas principalement pendant le Moyen Âge»: *Archives pour servir à l'histoire civile et littéraire des Pays-Bas,* IV (1829) 117. Traducción parcial del texto.

UCCELLI, P. A., «Intorno a due opusculi di S. Tommaso d'Aquino sul governo de'subditi al re di Cipro e alla duchessa di Fiandra»: *La Scienza e la Fede* 76 (1870) 109. Aparte, s.l., s.f. (Nápoles 1870).

WIEN NATIONALBIBLIOTHEK, serie nueva 12-7110, fol.187va: *Epistola Sancti Thome de Aquino ad dominam ducissam Brabantie fundatricem monasterii Vallis ducisse,* cf. «Historiologium Brabantinorum. Codex bibl. privatae Caesaris Austriaci 9365»: *Analecta Bollandiana* 14 (1895) 80-88.

CARTA A LA DUQUESA DE BRABANTE

Fray Tomás de Aquino, OP, saluda a la ilustre dama.

He recibido de Vuestra Excelencia las cartas por las que comprendí la piadosa inquietud que os embarga por el gobierno de vuestros súbditos, así como el aprecio y devoción que guardáis a los Religiosos de nuestra Orden, dando gracias a Dios por haber plantado en vuestro corazón semillas de tan grandes virtudes. Aunque en ellas me pedíais que os respondiese a algunas preguntas, no me ha sido fácil hacerlo, tanto por las obligaciones que me impone la enseñanza como porque me agradaría que pidieseis consejo sobre los mismos temas a otros más expertos en esas materias. Pero, como juzgué indecoroso que se me tildara de ayudante negligente hacia vuestra petición o de ingrato para con vuestro aprecio, he procurado responder a vuestras preguntas con la presente carta, sin perjuicio de consejo más acertado.

I

Preguntaba Vuestra Excelencia, en primer lugar, *si os era lícito imponer tributos a los Judíos durante algún tiempo y en qué cantidad.*

A esta pregunta, tan general, se puede responder que, aun cuando, según el derecho[1], los Judíos fueron condenados a esclavitud perpetua

EPISTOLA AD DUCISSAM BRABANTIAE

PROLOGUS

Illustri Dominae, etc., frater Thomas de Aquino Ordinis Fratrum Praedicatorum salutem, etc.

Excellentiae vestrae recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem quam habetis circa regimen subditorum vestrorum et devotam dilectionem quam habetis ad fratres nostri ordinis plenarie intellexi, Deo gratias agens qui vestro cordi tantarum virtutum semina inspiravit. Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique mihi difficile fuit, tum propter occupationes meas quas requirit officium lectionis, tum quia mihi placeret ut super his requireretis consilium aliorum magis in talibus peritorum. Verum, quia indecens reputavi ut vestrae sollicitudini negligens coadiutor inveniar aut dilectioni ingratus existar, super propositis articulis vobis ad praesentibus respondere curavi absque praeiudicio sententiae melioris.

I

Primo igitur vestra excellentia requirebat si liceat vobis aliquo tempore et quo exactionem facere in Iudaeos.

Ad quam quaestionem sic absolute propositam responderi potest quia quamvis, sicut iura dicunt, Iudaei merito culpae suae sint perpetuae servituti addicti, et sic eorum

---

[1] Cf. *Decretal.* V tit.6 c.13: «Etsi iudaeos, quos propia culpa submisit perpetuae servituti..., pietas Cristiana receptet» (Friedberg II 775).

para penitencia de su pecado, y por tanto los señores feudales pueden tomar sus bienes como propios —cosa que debe observarse con moderación, de modo que nunca se les sustraiga lo necesario para su vida, porque conviene que tratemos «honestamente incluso a quienes se encuentran fuera (de la Iglesia)» (cf. 1 Tes 4,11) para que no sea blasfemado el nombre del Señor (1 Tim 6,1), razón por la que el Apóstol advierte a los fieles con su ejemplo que *no ofendan a los Judíos, a los Gentiles ni a la Iglesia de Dios* (1 Cor 10,32s)—, parece que se ha de seguir la costumbre de, como imponen los ordenamientos jurídicos[2], no exigirles trabajos forzados que no acostumbraran a prestar en el pasado, porque lo insólito suele perturbar en mayor medida los ánimos de los hombres.

Siguiendo la señalada idea de moderación, podéis imponerles tributos a los Judíos según la costumbre de vuestros antecesores, si nada se opone a ello.

Parece, no obstante, que, por cuanto pude deducir de vuestras siguientes preguntas, vuestra duda giraba sobre todo en torno al hecho de que los Judíos de vuestro ducado nada parecen tener excepto lo adquirido por la depravada usura; por eso, preguntáis si no es lícito imponerles algún tributo especial, pues ha de restituirse lo usurariamente obtenido.

Parece que debe responderse a esto diciendo que, como los Judíos no pueden retener lícitamente cuanto obtuvieron con usura de otras personas, consiguientemente tampoco podrías vos retener lícitamente cuanto recibiereis de ellos, a no ser que se tratase por casualidad de bienes que también os hubiesen defraudado a vos o a vuestros antecesores. Pero si sus bienes fueron arrebatados a otros, debéis restituir el producto de su usura a quienes ellos mismos tenían obligación de restituir; por ello, si se encuentran determinadas personas a quienes defraudaron usurariamente, a ellos les deben ser restituidos; de lo contrario, deben gastarse

res terrarum domini possint accipere tanquam sua, hoc tamen servato moderamine ut necessaria vitae subsidia eis nullatenus subtrahantur, quia tamen oportet nos 'honeste ambulare etiam ad eos qui foris sunt', 'ne nomen Domini blasphemetur', et Apostolus monet fideles suo exemplo ut 'sine offensione sint Iudaeis et Gentibus et Ecclesiae Dei', hoc servandum videtur ut, sicut iura determinant, ab eis coacta servitia non exigantur quae ipsi praeterito tempore facere non consueverunt, quia ea quae sunt insolita magis solent animos hominum perturbare.

Secundum autem huiusmodi moderationis sententiam, potestis secundum consuetudinem praedecessorum vestrorum in Iudaeos facere exactionem, si tamen aliud non obsistat. Videtur autem, quantum conicere potui ex hiis quae subsequenter inquiritis, in hoc magis dubitationem vestram versari quod Iudaei terrae vestrae nihil habere videntur nisi quae acquirunt per usurariam pravitatem; unde consequenter inquiritis, si non liceat aliquid ab eis exigere, cui restituenda sint sic extorta.

Super hoc igitur taliter respondendum videtur quod, cum ea quae Iudaei per usuras ab aliis extorserunt non possint licite retinere, consequens est ut, si vos haec receperitis ab eis, nec vos licite retinere possitis, nisi forsitan essent talia quae a vobis vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent. Si qua vero habent quae extorserunt ab aliis, haec ab eis exacta illis debetis restituere quibus ipsi restituere tenebantur; unde si inveniuntur

[2] *Decretal.* V tit.6 c.9 Clemente III: «Neque aliqua ab eis coacta servitia exigat, nisi ea, quae ipsi tempore praeterito facere consueverunt» (Friedberg II 774).

en obras piadosas por decisión del Obispo diocesano o de otras personas honradas o en utilidad de todos o de Tierra Santa, si hay necesidad inminente, o de los pobres. No sería, pues, ilícito que exigierais de nuevo a los Judíos esos bienes con la intención de dedicarlos a obras piadosas, siguiendo la costumbre de vuestros predecesores.

II

Preguntabais, en segundo lugar, *si hay que castigar con penas pecuniarias al Judío que incumple la ley, cuando todos sus bienes los obtuvo por usura.*

Parece que se puede responder a esta cuestión con lo ya dicho, según lo cual conviene castigarle con penas pecuniarias, para que no obtenga provecho de su maldad. También me parece que debería ser castigado el Judío con mayor pena pecuniaria, o cualquier otro usurero, que otro en un caso semejante, puesto que se admite que el dinero que a él se le quita no le pertenece en absoluto. Asimismo puede sobreañadirse otra pena a la pecuniaria, para que no parezca suficientemente penado por dejar de poseer los bienes de propiedad ajena. El dinero de la pena impuesta a los denominados usureros no puede retenerse, sino que debe dedicarse a los fines ya señalados, si nada poseen más que lo obtenido usurariamente.

Si se dijera que así son perjudicados los señores de esos feudos, impútese este daño a ellos mismos, pues proviene de su negligencia. Mejor sería que obligasen a los Judíos a trabajar para ganarse el propio sustento, como hacen en algunas regiones de Italia, que dejarlos enriquecerse con la usura exclusivamente, viviendo ociosos, y dejarlos depredar sus dominios con sus intereses; pues de este modo los príncipes son defraudados por su culpa en sus propias rentas, siempre que permitan

certae personae a quibus extorserunt usuras, debet eis restitui. Alioquin debent in pios usus secundum consilium dioecesani episcopi et aliorum proborum, vel etiam in communem utilitatem terrae, si necessitas immineat vel exposcat utilitas, erogari: nec esset illicitum si etiam de novo a Iudaeis exigeretis talia, servata consuetudine praedecessorum vestrorum, hac intentione ut in pios usus expenderentur.

II

Secundo vero requirebatis, si peccaverit Iudaeus, utrum sit poena pecuniaria puniendus, cum nihil habeat praeter usuras.

Cui quaestioni respondendum videtur secundum praedicta quod expedit eum pecuniaria poena puniri, ne ex sua iniquitate commodum reportet; videtur etiam mihi quod esset maiori poena pecuniaria puniendus Iudaeus vel quicumque alius usurarius quam aliquis alius in simili casu, quanto pecunia quae ei aufertur minus ad eum noscitur pertinere. Potest etiam pecuniariae poenae superaddi alia poena, ne hoc ad poenam sufficere videatur quod pecuniam aliis debitam desinit possidere; pecunia autem poenae nomine ab usurariis ablata retineri non potest sed debet in usus praedictos expendi, si non habeant aliud quam usuras.

Si vero dicatur quod ex hoc principes terrarum damnificantur, hoc damnum sibi imputent utpote ex negligentia eorum proveniens: melius esset ut Iudaeos laborare compellerent ad proprium victum lucrandum, sicut in partibus Italiae faciunt, quam quod otiosi viventes de solis usuris ditentur, et sic eorum domini suis reditibus defraudentur. Ita enim et per suam culpam principes defraudarentur redditibus propriis si

enriquecerse a sus súbditos por medio del robo o del hurto exclusivamente. Porque estarían obligados a devolver cuanto les exigieran.

III

Preguntabais, en tercer lugar, *si es lícito aceptar dinero u otro regalo cuando se ofrezcan voluntariamente.*

Parece que debe responderse a ello que es lícito aceptarlo, pero conviene que el dinero así recibido se devuelva a quienes se les debe, o, en otro caso, como ya se advirtió, se destine a ciertas obras, si nada poseen más que lo adquirido usurariamente.

IV

Preguntabais, en cuarto lugar, *qué se ha de hacer con el dinero sobrante cuando recibís de los Judíos más de lo que los Cristianos les exigen.*

La respuesta se deduce de lo anterior. Pues que los Cristianos reclamen de menos a los Judíos, puede suceder de dos modos: uno, porque acaso el Judío poseía algo no obtenido por usura, caso en el que os es lícito retenerlo, guardando sin embargo la moderación que señalamos; lo mismo se dirá si aquellos a los que defraudaron con usura, lo donaron después a los Judíos con buena voluntad, cuando éstos se mostrasen decididos a devolver el producto de la usura. Puede suceder, del segundo modo, que aquellos de quienes recibieron los bienes, hayan desaparecido bien por su muerte, bien por residir en otros países, y en los dos casos deben restituirlos. Pero, si no aparecen las personas concretas a las que se esté obligado a devolver, parece que se debe actuar según lo anteriormente dicho.

permitterent suos subditos ex solo latrocinio vel furto lucrari: tenerentur nam ad restituendum quicquid ab eis exigerent.

III

Tertio quaerebatur, si ultro conferant pecuniam vel aliquod exenium, an recipere liceat. Ad quod respondendum videtur quod recipere licet, et expedit tu pecunia sic accepta reddatur hiis quibus debetur vel aliter, sicut praedictum est, expendatur si nihil aliud habeant quam usuras.

IV

Quarto quaeritis, si plus accipiatis a Iudaeo quam ab eo Christiani requirant, quid sit de residuo faciendum.

Ad quod apparet responsio ex praedictis. Quod enim Christiani a Iudaeo illud quod est amplius non requirunt, duobus modis potest contengere: uno modo quia forte Iudaeus aliqua habebat praeter usurarium lucrum, et in tali casu licet vobis retinere, servato moderamine supradicto; et idem dicendum videtur si illi a quibus extorserunt usuras eis bona voluntate postea donaverunt, cum tamen ipsi promptos se offerent ad restituendum usurae. Alio modo potest contingere quod illi a quibus acceperunt sunt subtracti de medio, vel per mortem vel in terris aliis commorantes, et tunc ipsi debent restituere; sed cum non apparent certae personae quibus restituere teneantur, procedendum videtur secundum modum supradictum.

Lo señalado sobre los Judíos debe entenderse también para los Cahorsinos[3] o cualesquiera otros que se dediquen a la malvada usura.

V

En quinto lugar, suscitabais la cuestión de *si os es lícito vender los cargos de ministros y oficiales o recibir de ellos, en préstamo, hasta que se resarzan por el desempeño de sus funciones, cierta cantidad.*

A esto parece que debe responderse que la pregunta incluye dos problemas, refiriéndose el primero a la venta de cargos. Sobre él me parece que ha de recordarse que el Apóstol dice que *hay muchas cosas lícitas, pero inconvenientes* (1 Cor 6,12). Pues, como no entregáis a vuestros ministros y oficiales más que el poder de desempeñar temporalmente el cargo, siempre que lo hagáis a quienes puede presumirse que son capaces de ejercerlos y mientras no se vendan por tan alto precio que no puedan resarcirse sin gravar a vuestros súbditos.

Sin embargo no parece conveniente tal venta en ningún supuesto. En primer lugar, porque sucede frecuentemente que los más idóneos para ejercer dichos cargos son pobres, de modo que no pueden comprarlos; y, si son ricos, los más capaces para desempeñarlos no los ambicionan ni codician para lucrarse en su desempeño. Luego se deduce que frecuentemente en vuestros dominios los asumirán los peores, ambiciosos y amantes del dinero; y es probable que éstos no solamente opriman a vuestros súbditos, sino que también no cuiden vuestros asuntos con fidelidad. Por eso, parece más conveniente que nombréis para tales car-

Quod autem de Iudaeis dictum est, idem intelligi debet de Cahorsinis vel quibuscumque aliis insistentibus usurariae pravitati.

V

Quinto requiritis de ballivis et officiatis vestris, si liceat vobis ipsis officia vendere vel mutuo ab eis accipere censum donec tantum recipiant in officiis sibi deputatis.

Ad quod respondendum videtur quod quaestio ista duas difficultates continere videtur, quarum prima est de officiorum venditione. Circa quam mihi considerandum videtur quod Apostolus dicit quod «multa licent quae non expediunt»; cum autem ballivis et officialibus vestris nihil committatis nisi temporalis officium potestatem, non video quare non liceat vobis huiusmodi officia vendere, dum talibus vendatis de quibus possit praesumi quod sint utiles ad huiusmodi officia exercenda, et non tanto pretio vendatur officium ut recuperare non possint sine vestrorum gravamine subditorum.

Sed tamen talis venditio omnino expediens non videtur. Primo quidem quia contingit frequenter quod illi qui magis essent idonei ad exercenda huiusmodi officia sunt pauperes, ut officium emere non possint; et si etiam sunt divites, illi qui meliores sunt huiusmodi officia non ambiunt nec inhiant ad lucra ex officio acquirenda. Sequitur igitur quod ut plurimum illi officia in terra vestra suscipiant qui sunt peiores, ambitiosi et pecuniae amatores; quos probabile est et subditos ipsos opprimere et vestra etiam commoda non ita fideliter procurare. Unde magis expedire videtur ut bonos homines

[3] Pienso que se refiere a ciertos comerciantes de Cahors (Francia), donde tuvo convento la Orden de Predicadores y de cuya ciudad fue oriundo el papa Juan XXII, fundador de su universidad en 1331.

gos hombres honrados e idóneos, aunque tengáis que obligarlos contra su voluntad, si fuese necesario; pues os será de mayor provecho, tanto a V. E. como a vuestros súbditos, su honradez y diligencia que cuanto pudierais obtener con dicha venta de los cargos. Porque este consejo dio Moisés a su suegro: *Elige,* dijo, *entre todo el pueblo varones sabios y temerosos de Dios, amantes de la verdad y enemigos de la avaricia; y nombra entre ellos tribunos, centuriones, jefes de cincuentena y decena, para que juzguen al pueblo en cualquier circunstancia* (Ex 18,21s).

La segunda duda de esta cuestión puede concretarse en el préstamo. Sobre ello parece que hay que responder que, si conceden el préstamo bajo la condición de recibir un cargo, sin duda el pacto es usurario, porque intercambian el poder del cargo por el préstamo; en eso les dais ocasión de pecar y ellos mismos están obligados a dimitir del cargo asumido. Si, por el contrario, les concedieseis los cargos gratuitamente y, posteriormente, recibieseis de ellos un préstamo que pudieron obtener en el desempeño de los mismos, esto puede hacerse sin pecado alguno.

VI

Preguntabais, en sexto lugar, *si os es lícito imponer tributos o cargas a vuestros súbditos Cristianos.* En esto debéis considerar que los príncipes de las naciones han sido instituidos por Dios no para conseguir su lucro personal sino el bien común del pueblo. Pues se reprende a ciertos príncipes con estas palabras de Ezequiel: *Sus príncipes están en medio de ella como lobos para arrebatar la presa, para derramar su sangre, perder sus almas y perseguir el lucro para saciar su avaricia* (Ez 22,25). Y en otro lugar dice el mismo profeta: *¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿No son los rebaños los que deben ser apacentados por los pastores? Os alimentáis de su leche y os vestís*

et idoneos ad officia eligatis, quos etiam invitos si necesse fuerit ad ea suscipiendacompellatis; quia per ipsorum bonitatem et industriam magis accrescent vobis et subditis vestris quam de praedicta officiorum venditione acquirere valeretis. Et hoc consilium Moysi dedit suus cognatus «Provide, inquit, de omni plebe viros sapientes et timentes Deum in quibus sit veritas et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos et centuriones et quinquagenarios et decanos, qui iudicent populum omni tempore».

Secunda vero dubitatio circa istum articulum esse potest de mutuo. Circa quod dicendum videtur quod si hoc pacto mutuum dant ut officium accipiant, absque dubio pactum est usurarium quia pro mutuo accipiunt officii potestatem; unde in hoc datis eis occasionem peccandi, et ipsi etiam tenentur resignare officium taliter acquisitum. Si tamen gratis officium dederitis et postmodum mutuum ab esi acceperitis quod de suo officio possent recipere, hoc absque omni peccato fieri potest.

VI

Sexto quaerebatis si liceat vobis exactiones facere vel precariam in vestros subditos Christianos. In quo considerare debetis quod principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem populi utilitatem procurent. In reprehensione enim quorundam principum dicitur in Ezechiele «Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam, ad effundendum sanguinem et ad perdendas animas et avara lucra sectantes». Et alibi dicitur per eundem Prophetam «vae pastoribus Israel qui pascebant semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus? Lac comedebatis et lanis operiebamini, quod crassum erat occidebatis; gregem autem meum non pasceba-

con su lana, matáis la res más gorda, pero no apacentáis mi rebaño (Ez 34,2s). Por eso, se crearon las rentas de la corona, para que los príncipes, al vivir de ellas, no exploten a sus súbditos. Y el Profeta citado dice, por orden del Señor, que *el príncipe tendrá una heredad en Israel y los príncipes no despojarán en adelante a mi pueblo* (Ez 45,8).

A veces, sucede que los príncipes con sus rentas no tienen lo preciso para defender el país y otros asuntos que pueden presentárseles de imprevisto. En tal circunstancia, la justicia obliga a que los súbditos demuestren cómo puede obtenerse lo necesario para utilidad pública. En este sentido, en algunos países los señores, siguiendo una antigua costumbre, imponen tributos que, si no son inmoderados, pueden exigirse sin pecar, pues según el Apóstol *nadie lucha a su propia costa* (1 Cor 9,7). Por eso el príncipe, que lucha por el bienestar común, también debe subsistir con los recursos de la comunidad y subvencionar las necesidades públicas bien por medio de impuestos fijos, bien por medio de extraordinarios, cuando los primeros sean insuficientes. La misma razón sirve para los casos de emergencia que exigen grandes gastos en pro de la utilidad común o de la conservación de la honestidad del príncipe, siempre que no sean suficientes las rentas propias o los impuestos ordinarios, por ejemplo, en el caso de que los enemigos invadan el país o surja alguna otra circunstancia similar. En estas situaciones los gobernantes pueden exigir a sus súbditos, además de los tributos acostumbrados, otros para utilidad común. Pero, si quieren exigir más de lo que ellos mismos impusieron, por su sola codicia o por sus gastos desordenados y exorbitantes, esto no les está permitido. Por eso, Juan el Bautista dijo a los soldados que se le acercaban: *No arruinéis a nadie ni calumniéis, sino contentaos con vuestra soldada* (Lc 3,14). Pues las rentas de los príncipes son como sus pagas y con ellas deben quedarse satisfechos y no exigir más, excepto en el caso expuesto por causa de utilidad común.

tis». Et ideo instituti sunt reditus terrarum principibus ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant; unde in eodem Propheta Domino mandante dicitur quod «principi erit possessio in Israel et non depopulabuntur ultra principes populum meum».

Contingit autem aliquando quod principes non habeant sufficientes reditus ad custodiam terrae et ad alia quae imminent rationabiliter principibus expendenda; et in tali casu iustum est ut subditi exhibeant unde possit eorum communis utilitas procurari. Et inde est quod in aliquibus terris ex antiqua consuetudine domini suis subditis tallias imponunt quae, si non sint immoderatae, absque peccato exigi possunt. Secundum Apostolum, nullus militat stipendiis suis; unde princeps qui militat communi utilitati debet etiam de communibus vivere et communitatis negotia procurare, vel per reditus deputatos vel, si huiusmodi desint aut sufficienter non fuerint, per ea quae a singulis colliguntur. Et similis ratio videtur si aliquis casus de novo emergat in quo oportet multa expendere pro utilitate communi vel pro honesto statu principis conservando, ad quae non sufficiant reditus proprii vel exactiones consuetae: puta si hostes terram invadant vel aliquis similis casus emergat; tunc etiam praeter solitas exactiones possunt licite terrarum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi. Si vero velint exigere ultra id quod est eis institutum, pro sola libidine habendi vel propter inordinatas et immoderatas expensas, hoc eis omnino non licet. Unde Ioannes Baptista militibus ad se venientibus dixit «Neminem concutiatis neque calumniam faciatis, et contenti estote stipendiis vestris»: sunt enim quasi stipendia principum reditus eorum, quibus debent esse contenti ut ultra non exigant nisi secundum rationem praedictam, causa utilitas communis.

VII

Preguntabais, en séptimo lugar, *qué debéis hacer si vuestros oficiales extorsionan a vuestros súbditos, sin ningún derecho, algo que venga a parar a vuestras manos.* La respuesta es fácil, pues, si llega a vuestras manos, debéis restituirlo a los perjudicados, si es posible, o dedicarlo a obras de misericordia, o al bienestar común si no podéis identificar a sus dueños. Si no llega a vuestras manos, debéis obligar a vuestros oficiales a igual devolución, aun cuando no conozcáis las personas perjudicadas, para que aquéllos no se lucren con la injusticia; además, habéis de castigarlos con mayor rigor para que otros no copien su conducta en el futuro, porque, como señala Salomón, *si se castiga al malvado, el necio se volverá cuerdo* (Prov 19,25).

VIII

Preguntáis, finalmente, *si es bueno obligar a los Judíos a que, en vuestro Ducado, lleven una señal que los distinga de los Cristianos.* La respuesta es clara, pues, según los Estatutos del Concilio General[4], los Judíos de uno y otro sexo deben distinguirse de los restantes pueblos con alguna vestimenta en cualquier país cristiano y en todo tiempo. Incluso su misma ley se lo manda[5], como, por ejemplo, adornar su indumentaria con orlas, por las que se les pueda distinguir.

VII

Septimo quaerebatis, si officiales vestri absque iuris ordine aliquid a subditis extorserint quod ad vestras manus devenerit, vel forte non, quid super hoc facere debeatis. De quo plana est responsio, quia, si ad manus vestras devenit, debetis restituere, vel certis personis si potestis, vel etiam in pios usus expendere sive pro utilitate communi, si personas certas non potueritis invenire. Si autem ad manus vestras non devenit, debetis compellere officiales vestros ad similem restitutionem, etiam si non fuerint vobis aliquae certae personae a quibus exegerint, ne a sua iniustitia lucrum reportent; quinimmo sunt a vobis super hoc gravius puniendi, ut ceteri a similibus abstineant in futurum, quia, sicut Salomon dicit, «pestilente flagellato stultus sapientior erit».

VIII

Ultimo quaeritis si bonum est ut per provinciam vestram Iudaei signum distinctum a Christianis cogantur deportare. Ad quod plana est responsio, quod, secundum statutum Concilii generalis, Iudaei utriusque sexus in omni Christianorum provincia et omni tempore aliquo habitu ab aliis populis debent distingui. Hoc etiam eis in lege eorum mandatur, ut scilicet faciant sibi fimbrias per angulos palliorum, per quas ab aliis discernantur.

---

[4] Conc. Lateran. IV cap.68: «In nonnullis provinciis a Christianis Iudaeos seu Sarracenos habitus distinguit diversitas..., statuimus, ut tales utriusque sexus in omni Christianorum provincia et omni tempore qualitas habitus publice ab aliis populis distinguantur» (Mansi 22,1055; *Decretal.* V tit.6 c.15: Friedberg II 776-777).

Éstas son, ilustre y piadosa Señora, las respuestas que puedo dar por el momento, y con ellas no quiero imponeros mi opinión sino más bien os aconsejo que tengáis en cuenta las de los expertos.

Siga bien Vuestra Señoría por largos años.

Haec sunt, illustris et religiosa Domina, quae vestris quaestionibus ad praesens respondenda occurrunt, in quibus vobis non sic meam sententiam ingero quin magis suadeam peritiorum sententiam esse tenendam.

Valeat Dominatio vestra per tempora longiora.

---

[3] Cf. Núm 15,38; Dt 22,12.

ÍNDICES DE LOS VOLÚMENES I Y II

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

En los índices se ofrecen las referencias del opúsculo o cuestión (en números romanos) y del artículo, capítulo o número y la página del volumen (en números arábigos). Los opúsculos y cuestiones se citan por las siguientes siglas:

Primer volumen:

I. Los principios de la naturaleza
II. El ser y la esencia
III. La eternidad del mundo
IV. De la unidad del entendimiento
V. De la verdad
VI. El maestro
VII. El bien
VIII. Cuestiones disputadas sobre el alma
IX. Las criaturas espirituales
API Apéndice I. Sobre la inmortalidad del alma
APII Apéndice II. ¿En el estado de unión se conoce el alma a sí misma por su esencia?

Segundo volumen:

X. Cuestión sobre la mente
XI. Cuestión sobre la razón superior e inferior
XII. Cuestión de la sindéresis
XIII. Cuestión de la conciencia
XIV. Cuestión sobre el apetito del bien
XV. Cuestión sobre la sensualidad
XVI. Cuestión del libre albedrío
XVII. Cuestión de la elección humana
XVIII. Cuestión sobre el mal
XIX. Cuestión sobre las virtudes en general
XX. Cuestión sobre las virtudes cardinales
XXI. La monarquía. Al rey de Chipre
XXII. Carta a la Duquesa de Brabante

ÍNDICE BÍBLICO

Las citas hacen referencia a la edición Vulgata que no es la que usó Santo Tomás. No recogemos las referencias a los diversos textos bíblicos que usó Santo Tomás, como hacen los volúmenes más recientes de la Edición Leonina.

Génesis

1,1ss XXI l.2 c.2 p.936
1,6-7 VIII q.19 p.632
1,26 IX a.10 p.804
1,31 VIII q.8 sed c. p.494
2,7 VIII q.9 obi.8 p.507; q.9 ad 8 p.517; IX a.10 p.803
4,7 XIV a.9 ad 6 p.351; XV a.4 p.419
4,13 XII a.3 sed c.2 p.256; XVIII a.5 obi.18 p.668
32,30 X a.11 obi.14 p.104
43,22 XIII a.1 p.266

Éxodo

3,14 X a.12 obi.10 p.113
18,21s XXII V p.970
19,13 XVI a.2 obi.6 p.469
21,29 XVI a.2 obi.6 p.469
33,20 X a.11 obi.2 p.101

Levítico

20,16 XVI a.2 obi.6 p.469

Números

12,8 X a.11 obi.1 p.101

Deuteronomio

5,21 XI a.4 ad 9 p.186
17,18s XXI l.2 c.4 p.943

1 Reyes

3,18 XXI l.1 c.4 p.907
13,14 XXI l.1 c.6 p.909

3 Reyes

21,29 XXI l.1 c.9 p.925

Job

9,11 X a.10 sed c.2 p.27
10,22 VIII q.18 obi.9 p.617
15,21 XXI l.1 c.3 p.904
19,27 VIII q.19 p.632
19,29 XVIII a.5 p.672
21,14 XIV a.2 obi.3 p.313
31,18 XIX a.8 obi.19 p.746; XX a.2 p.853
34,30 XXI l.1 c.6 p.914; l.1 c.10 p.930

Salmos

4,6 XII a.3 p.256
4,6-7 IX a.10 p.804
4,7 VIII q.5 p.460; XII a.3 p.256
8,1 XX a.2 p.855
9,10 XXI l.1 c.6 p.913
10,6 VIII q.21 ad 18 p.667
13,1 X a.12 sed c.1 p.113
18,1 VIII q.8 obi.11 p.494; IX a.6 obi.14 p.752
24,5 XVI a.15 p.575
24,17 XVI a.12 obi.7 p.544
33,15 XIX a.4 obi.9 p.712
38,7 XIV a.6 obi.2 p.334
42,3 XVI a.15 sed c.2 p.572
67,23 XVI a.11 sed c.2 p.536
71,25.28 XXI l.1 c.8 p.921
75,12 XIII a.5 obi.1 p.289
83,8 XX a.2 obi.18 p.851
83,23 XIV a.2 obi.3 p.312
84,5 XVI a.15 sed c.3 p.572; a.15 p.575
102,5 XXI l.1 c.8 p.921
138,17 XXI l.1 c.8 p.921
148,4 IX a.6 obi.14 p.752

Proverbios

8,17 X a.10 sed c.1 p.97
10,7 XXI l.1 c.10 p.931
10,28 XIII a.2 ad 8 p.277
11,14 XXI l.1 c.1 p.896
11,24 XXI l.1 c.10 p.931
15,27 XXI l.1 c.10 p.931
16,4 XIV a.2 sed c.2 p.313
18,3 XII a.3 obi.4 p.255
19,25 XXII VII p.972
20,26 XXI l.1 c.6 p.911
21,1 XIV a.7 obi.1 p.342; XXI l.1 c.6 p.913
26,14 XX a.1 p.839
28,12 XXI l.1 c.3 p.905
28,15 XXI l.1 c.3 p.905
28,28 XXI l.1 c.3 p.905
29,4 XXI l.1 c.3 p.903

29,12 XXI l.1 c.3 p.905
29,14 XXI l.1 c.9 p.928

Eclesiastés
1,5 XVIII a.3 obi.17 p.646
1,15 XIV a.9 ad 2 p.350
3,14 VIII q.14 ad 1 p.576
3,19 VIII q.14 obi.1 p.569
4,8 XXI l.1 c.1 p.899
4,9 XXI l.1 c.1 p.895
5,9 XXI l.1 c.10 p.931
7,23 XIII a.1 obi.7 p.261; a.1 p.266
9,1 X a.10 sed c.1 p.97
13,19 IX a.8 obi.5 p.766
31,10 XVI a.9 obi.5 p.514

Sabiduría
1,15 V a.5 obi.12 p.235; XX a.4 sed c.1 p.877
2,23 VIII q.14 sed c. p.572
5,7 XVIII a.4 obi.4 p.657
6,5-7 XXI l.1 c.10 p.933
7,25 XVI a.9 ad 2 p.517
8,1 XIV a.1 p.307
8,7 XIX a.10 sed c.2 p.772; XX a.4 sed c.2 p.877
8,21 XIX a.9 obi.4 p.755
9,14 XVI a.3 p.477
9,15 VIII a.2 obi.15 p.419; IX a.2 ad 7 p.707
11,17 VIII q.21 ad 21 p.668
12,10 XIX a.8 obi.16 p.745

Eclesiástico
9,18 XXI l.1 c.3 p.903
10,17 XXI l.1 c.6 p.913; l.1 c.10 p.930
15,14 XVII a.u. sed c.1 p.590
15,15 XVI a.1 sed c.1 p.455
17,1-3 VIII q.8 sed c. p.494
23,9 XXI l.1 c.9 p.924
23,29 V a.5 obi.10 p.235
24,8 IX a.6 obi.6 p.753
33,15 XVIII a.1 obi.2 p.619
40,19 XXI l.2 c.5 p.946

Isaías
1,19 XVI a.15 obi.4 p.572
5,20 XVIII a.2 obi.12 p.636
14,3 XXI l.1 c.6 p.913
14,15s XXI l.1 c.10 p.933
28,5 XXI l.1 c.8 p.919
41,23 VIII q.20 obi.4 p.643
43,25 VI a.1 obi.16 p.301
45,7 XVIII a.1 obi.1 p.619; a.3 obi.10 p.645
52,11 XVI a.12 sed c.11 p.549
55,9 XVII a.u. ad 5 p.599
59,2 XIX a.1 ad 5 p.697
66,24 XII a.3 sed c.1 p.255

Jeremías
2,16 XII a.2 obi.3 p.250
7,16 XVI a.11 obi.8 p.536
10,23 XVI a.1 obi.1 p.450; XVII a.u. obi.1 p.583
12,10 XXI l.1 c.2 p.901
23,5 XXI l.2 cap.3 p.941

Lamentaciones
5,21 XVI a.15 ad 1 p.575

Ezequiel
1,17 XII a.2 obi.1 p.249
22,25 XXII VI p.970
22,27 XXI l.1 c.3 p.903
29,18 XXI l.1 c.8 p.918
29,19 XXI l.1 c.8 p.919
34,2 XXI l.1 c.1 p.897
34,10 XXI l.1 c.6 p.914
34,24 XXI l.1 c.2 p.901
34,25 XXII VI p.971
37,24 XXI l.1 c.1 p.898
45,8 XXII VI p.971
46,22 XX a.3 sed c.4 p.865

Daniel
4,34 XXI l.1 c.6 p.913

Oseas
13,11 XXI l.1 c.6 p.914; l.1 c.10 p.930

Joel
2,13 XXI l.1 c.10 p.930

Amós
3,6 XVIII a.3 obi.10 p.645

Jonás
3 XVI a.2 obi.8 p.469

Zacarías
1,2 XVI a.15 obi.1 p.572
12,8 XXI l.1 c.9 p.9255

Malaquías
2,7 XXI l.2 c.4 p.943

2 Macabeos
1,4 XVI a.15 ad 2 p.575

Mateo
7,18 XVIII a.2 obi.6 p.635; a.3 obi.1 p.643
12,32 XVI a.11 obi.7 p.535
14,46 XVI a.10 p.524
22,30 VIII q.7 obi.10 p.477; XX a.4 obi.15 p.877
23,8 VI a.1 obi.1 p.297; a.1 sed c.3 p.302
25,41 VIII q.21 sed c. p.661

Lucas
3,14 XXII VI p.971
14,23 XIV a.9 obi.7 p.347
16,19 VIII q.18 sed c.10 p.622
16,25 VIII q.19 obi.16 p.634
20,26 IX a.10 p.804
22,30 VIII q.21 obi.22 p.661
24,49 XIX a.10 sed c.1 p.772

Juan
1,1-14 X a.13 obi.9 p.124
1,3 XVIII a.1 sed c.2 p.624
1,9 VI a.1 obi.9 p.300; a.3 obi.5 p.321; VIII q.4 obi.7 p.447; q.5 obi.6 p.454; q.5 p.457; IX a.10 obi.1 p.795
1,38 VI a.3 obi.8 p.321
6,44 XVI a.15 sed c.1 p.572
7,18 XVIII a.2 obi.6 p.635
8,34 XVI a.1 obi.7 p.451
15,5 XVI a.1 obi.9 p.452
16,2 XII a.2 obi.2 p.250; XIII a.2 sed c.1 p.274
17,3 VIII q.5 p.458; IX a.10 p.804

Hechos
17,28 V a.4 ad 8 p.231

Romanos
1,20 X a.6 ad 6 p.57; a.11 obi.4 p.101; a.12 sed c.2 p.114; a.13 obi.1 p.121
1,24 XVI a.1 obi.3 p.450
2,14 VI a.2 obi.5 p.316; XIX a.9 obi.3 p.743
2,15 XIII a.2 obi.6 p.273
5,5 XVI a.12 obi.16 p.545; a.12 ad sed c.11 p.561; XX a.2 p.854
5,15 XV a.7 obi.5 p.434
6,23 VIII q.17 obi.10 p.610; XIX a.9 obi.6 p.756; XXI l.2 c.3 p.940
7,5 XVII a.u. obi.22 p.589
7,15 XVI a.12 obi.1 p.542
7,18 XVI a.14 sed c.1 p.567
7,19 XV a.4 obi.1 p.417
7,23 XV a.4 obi.2 p.417; XX a.1 obi.6 p.837
9,1 XIII a.1 p.266
9,16 XVI a.14 sed c.2 p.567; XVII a. u. obi.2 p.583
12,3 XIX a.13 sed c. p.817
13,1 IX a.8 p.771
13,4 XXI l.1 c.8 p.918
13,14 XXI l.1 c.8 p.918
14,23 XIX a.9 obi.2 p.755

1 Corintios
2,11 XVI a.3 obi.2 p.476
3,11 XIX a.12 ad 24 p.811
6,12 XXII V p.969
6,17 XX a.3 obi.5 p.862
7,4 XI a.4 obi.14 p.180
9,7 XXII VI p.971
10,32s XXII I p.966
12,3 V a.8 sed c.1 p.259
12,4 XX a.2 obi.6 p.849
12,8 XX a.2 ad 6 p.858
12,31 XXI l.2 c.4 p.946
13,2 XIV a.11 sed c.1 p.359
13,4 XX a.2 p.855
13,8 XX a.4 obi.10 y 11 p.876
13,10 XIX a.12 obi.7 p.797
13,12 X a.11 ad 9 p.109; XVI a.9 obi.4 p.514
13,13 XIX a.5 obi.6 p.723; a.12 sed c. p.801; XX a.3 obi.1 p.861
15,24 XIII a.5 sed c. p.290
15,53 XVI a.8 sed c.2 p.509

2 Corintios
3,5 XVI a.14 sed c.4 p.567
3,18 X a.11 obi.7 p.102
5,6 XXI l.2 c.3 p.939
6,8 XXI l.1 c.7 p.916
12,2 X a.8 sed c.2 p.72; a.11 ad 2 p.107
12,7 XV a.7 ad 5 p.437
12,9 XVI a.13 sed c.1 p.563; XIX a.9 obi.19 p.758
13,7 XVI a.13 obi.1 p.562

Gálatas
5,2 XIII a.4 sed c.2 p.284
5,17 VIII a.2 obi.16 p.419

Efesios
2,3 XIX a.8 obi.16 p.745
2,8 XIX a.9 obi.2 p.755
2,19 XIX a.9 p.760
3,8 VI a.1 ad 9 p.311
3,17 XIX a.12 ad 24 p.811; XX a.1 ad 1 p.844
4,3 XXI l.1 c.2 p.899
5,1 XXI l.1 c.9 p.924

Filipenses
2,6 X a.11 obi.14 p.104
2,13 XIX a.1 obi.11 p.692

Colosenses
3,14 XX a.3 obi.3 p.862
3,21 XXI l.1 c.3 p.905

1 Tesalonicenses
4,11 XXII I p.966

1 Timoteo
1,5 XX a.3 obi.3 p.862
6,16 X a.11 sed c.1 p.104

2 Timoteo
1,11 VI a.1 sed c.1 p.302
3,14 VI a.1 sed c.2 p.302

Tito
1,15 XIII a.1 obi.2 p.260

Hebreos
1,14 VIII q.20 p.648
6,18 XIII a.2 obi.8 p.273
9,14 XIII a.1 obi.3 p.260
11,1 X a.13 sed c.1 p.124

Santiago
1,4 XX a.1 obi.14 p.839; a.4 obi.12 p.876
1,17 XIX a.9 obi.7 p.756
4,7 XVI a.12 obi.11 p.544; XIX a.7 obi.5 p.737

1 Pedro
2,2 XIX a.11 sed c.1 p.785
5,2.4 XXI l.1 c.8 p.919

2 Pedro
1,4 VIII q.7 ad 9 p.486

1 Juan
1,4 XVI a.12 obi.15 p.545
2,27 XX a.2 p.856
4,16 X a.10 sed c.2 p.97; XX a.2 p.853; a.3 obi.2 p.862
5,3 XVI a.14 obi.7 p.566
5,16 XVI a.11 obi.8 p.536

Apocalipsis
3,2 XVI a.15 obi.2 p.572
3,11 XVI a.12 obi.11 p.544
7,7 IX a.9 sed c.1 p.784
18,20 IX a.6 obi.14 p.752
21,16 XX a.3 sed c.1 p.865

ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS CITADAS POR SANTO TOMÁS

Agustín (San)

Retractationes (ML 32,583-656)

l.1 c.9 (595)	XIX a.5 obi.7 p.723; a.5 obi.10 p.723
l.1 c.9 (596)	XIV a.6 sed c.2 p.336
l.1 c.9 (597)	XX a.2 p.853
l.1 c.9 (598)	XIX a.1 obi.1 p.690; a.2 tit. p.700; a.5 obi.9 p.723
l.1 c.15 (608)	XI a.3 obi.3 p.170
l.1 c.15 (609)	XVI a.12 obi.12 p.544
l.2 c.24 (640)	VIII q.19 ad 6 p.639

Liber Confessionum (ML 32,659-868)

l.1 c.12 (670)	XVIII a.4 obi.2 p.657; a.4 ad 5 p.663
l.5 c.4 (708)	VIII q.17 ad 8 p.614
l.7 c.9 (740)	X a.13 obi.9 p.124
l.8 c.5 (753)	XVII a.u. obi.24 p.589
l.10 c.10 (786)	X a.6 obi.3 p.50
l.10 c.17 (790)	X a.9 sed c.1 p.86; a.9 p.91
l.10 c.25 (794)	X a.2 obi.1 p.26
l.12 c.7 (828s)	IX a.1 sed c.14 p.686; a.1 p.686; a.8 sed c.3 p.769
l.12 c.17 (835)	IX a.1 obi.4 p.678
l.12 c.25 (840)	X a.11 obi.12 p.103

Soliloquia (ML 32,869-904)

In genere	V a.4 obi.5 p.224
l.1 c.1 (869)	XIV a.2 sed c.1 p.313
l.1 c.6 (875)	IX a.10 p.804
l.1 c.15 (884)	V a.6 obi.3 p.248
l.2 c.2 y 15 (886 y 898)	V a.5 p.239
l.2 c.5 (888)	V a.8 obi.7 p.259
l.2 c.5 (889)	V a.1 obi.1.2 p.200s; a.1 p.207; a.2 obi.4 p.213; a.4 obi.2 p.223; a.8 sed c.4 p.260; a.10 obi.1 p.267
l.2 c.8 (891)	V a.10 obi.6 p.268
l.2 c.10 (893)	V a.10 p.273
l.2 c.15 (898)	V a.10 sed c.1 p.269; a.11 sed c.2 p.276

De immortalitate animae (ML 32,1021-1034)

c.1-5 (1021-1024)	VIII q.14 ad 3 p.577

De quantitate animae (ML 32,1035-1080)

In genere	XIX a.4 obi.3 p.710
c.5 (1039)	IX a.4 obi.5 p.729
c.32 (1073)	VIII q.3 obi.2 p.431; IX a.9 obi.1 p.779

De musica (ML 32,1081-1194)

l.6 c.8 (1174)	IX a.9 obi.12 p.782

De magistro (ML 32,1193-1220)

In genere	IX a.9 obi.7 p.781
c.10 (1212)	VI a.1 obi.2 p.297; a.3 obi.1 p.319
c.12 (1217)	VI a.1 obi.13 p.300
c.14 (1220)	VI a.1 obi.8 p.299; a.1 ad 8 p.311

De libero arbitrio (ML 32,1221-1310)

l.1 c.1 (1221s)	XVIII a.4 p.662
l.2 c.6 (1248)	XIX a.8 obi.6 p.743
l.2 c.8 (1251)	IX a.10 obi.12 p.798
l.2 c.8 (1252)	V a.5 obi.7 p.254
l.2 c.9 (1255)	IX a.10 obi.13 p.798
l.2 c.10 (1256)	XVII a.1 obi.9 p.236; XIX a.13 obi.8 p.815
l.2 c.12 (1259)	V a.6 p.250
l.2 c.17 (1265)	XIX a.9 obi.8 p.756
l.2 c.18 (1266ss)	XIX a.2 tit. p.700
l.2 c.18 (1268)	XVI a.4 obi.7 p.481; XIX a.1 obi.3 p.690; a.2 obi.17 p.702; a.9 obi.7 p.756
l.2 c.18-19 (1267-1268)	XIX a.3 obi.1 p.706
l.3 c.5 (1276)	XVI a.1 ad 16 p.465
l.3 c.11 (1287)	IX a.2 obi.11 p.698
l.3 c.18 (1296)	XV a.5 obi.6 p.422; XVI a.1 obi.9 p.452

De moribus Ecclesiae (ML 32,1309-1378)

l.1 c.15 (1322)	XIX a.1 obi.9 p.691; a.12 obi.9 p.797; XX a.1 obi.8 p.837; a.1 ad 1 p.843
l.2 c.7 (1349)	XVIII a.1 obi.6 p.620

Epistolae (ML 33)

137 c.2 (517)	IX a.4 obi.6 p.729
137 c.2-4 (735-739)	XX a.2 obi.12 p.850

De doctrina christiana (ML 34,15-122)
l.1 c.32 (32) VII a.1 sed c.1 p.352; a.4 sed c.1 p.373

De vera religione (ML 34,121-172)
c.14 (133) XIV a.5 obi.6 p.325; a.6 sed c.2 p.336
c.31 (147) V a.1 p.208
c.31-32 (147-149) IX a.10 obi.10 p.797
c.31 (148) V a.4 obi.5 p.224
c.33 (149) V a.11 obi.2 p.276
c.34 (150) V a.10 sed c.2 p.269; a.12 obi.1 p.280
c.36 (151) V a.1 p.208; a.2 p.216; a.8 sed c.5 p.260; a.9 sed c. p.264
c. 36 (152) V a.4 sed c.1 p.225; a.7 obi.1 p.254
c.55 (170) IX a.6 obi.12 p.751

De Genesi contra Manichaeos (ML 34,173-220)
l.2 c.3-5 (198ss) VI a.1 sed c.6 p.303
l.2 c.14 (207) XI a.4 obi.7 p.178

De Genesi ad litteram (ML 34,245-486)
LIBER 2
c.1 (263) VIII q.8 p.498
c.8 (269) VIII q.18 p.626
c.18 (279s) VIII q.8 ad 3 p.500; IX a.6 p.753; a.6 p.755
LIBER 3
c.10 (284) IX a.7 obi.1 p.760
c.20 (292) VI a.1 ad 15 p.314; XI a.1 obi.2 p.144; XIV a.11 obi.1 p.356
c.24 (296) XIX a.8 obi.6 p.743
LIBER 4
c.3 (299) VII a.6 obi.11 p.389; a.6 sed c.5 p.390
LIBER 6
c.10 (346) VI a.1 obi.5 p.299
LIBER 7
c.6 (359) IX a.1 obi.13 p.681
c.19 (364) IX a.7 obi.5 p.761
c.19 (365) IX a.3 obi.7 p.712
LIBER 8
c.20 (388) XVI a.1 obi.14 p.453; a.1 obi.15 p.454
c.20-22 (388s) IX a.5 ad 4 p.746
c.21 (388) XI a.1 p.148
c.21 (388ss) XIV a.12 sed c.2 p.366
c.23 (389) III p.97
LIBER 9
c.14 (402) XVI a.2 p.472; a.2 ad 8 p.474
c.14 (402-404) IX a.1 p.686
c.15 (403) VI a.3 obi.16 p.323
LIBER 11
c.8.10 (433.434) XX a.3 obi.9 p.863
LIBER 12
c.6 (458) X a.4 ad 1 p.44; a.11 obi.4 p.102
c.12 (464) VI a.3 p.327
c.16 (467) VIII q.21 obi.8 p.657; X a.6 obi.5 p.50; a.6 obi.8 p.51; XIV a.12 obi.5 p.366
c.23 (473) XIV a.5 obi.10 p.326
c.24 (474) VIII q.20 obi.14 p.645; X a.4 obi.2 p.40; a.4 sed c.2 p.41; a.4 ad 1 p.44; a.9 obi.6 p.85; a.10 obi.1 p.96
c.26 (476) XX a.4 p.875
c.27-28 X a.11 ad 1 p.107
c.32 (480) VIII q.19 obi.6 p.632; q.19 obi.9 p.632
c.32 (481) VIII q.21 obi.19 p.660
c.33 (481) VIII q.19 ad 6 p.639
c.35 (483) IX a.2 ad 5 p.706

In Ioh. Evang. Tract. (ML 35,1379-1976)
24 (1593) IX a.2 ad 6 p.707
26 (1607) XIX a.7 p.739
72 (1823) XIX a.7 p.739
74 (1828) XIX a.11 sed c.2 p.786

Enarrationes in Psalmos (Ps 1-79: ML 36,68-1028; Ps 80-150: ML 37,1033-1068)
11 2 (138) IX a.10 ad 8 p.809
31 4 (259) XIV a.13 obi.11 p.372
54 4 (632) XV a.2 obi.7 p.405
59 9 (687) XVIII a.4 obi.5 p.657

Sermones (Sermo 1-340: ML 38,23-1484; Sermo 341-396: ML 1493-1718)
71 c.13 (456) XVI sed c.1 p.536
169 c.2 (923) XVI a.10 p.525

Liber LXXXIII Quaestionum (ML 40,11-100)
6 (13) VII a.6 obi.4 p.388; a.6 ad 4 p.393
9 (13) V a.4 obi.6.7 p.224s; a.9 obi.2 p.264; IX a.10 obi.8 p.796
21 (16) V a.8 obi.6 p.259
32 (22) V a.12 obi.2 p.280
51 (33) VI a.1 obi.15 p.301
73 (84) VI a.1 obi.10 p.300

De diversis quaestionibus ad Simplicianum (ML 40,101-148)
q.1 a.2 (103) XIX a.9 obi.5 p.755

Enchiridion (ML 40,231-290)
c.11 (236) XVIII a.1 obi.14 p.622; a.2 sed c.2 p.637
c.12 (237) XVIII a.5 obi.12 p.667
c.14 (238) V a.10 obi.5 p.268; XVIII a.2 obi.5 p.634; a.2 sed c.1 p.637; a.3 sed c.1 p.647
c.15 (238) XVIII a.3 ad 1 p.651
c.15 (260) VIII q.8 ad 5 p.500
c.29 (246) IX a.8 obi.1 p.764
c.30 (246) XVI a.4 obi.6 p.480; XVII a.u. obi.23 p.589
c.58 (260) VIII q.8 ad 5 p.500; IX a.6 p.753; a.6 ad sed c.3 p.759
c.71 (265) XI a.4 obi.1 p.177
c.76 (268) XVI a.12 obi.17 p.595
c.100 (279) XVII a.u. obi.5 p.584
c.105 (281) XIV a.5 obi.14 p.327

De bono coniugali (ML 40,373-396)
c.21 (390) XVI a.4 obi.1 p.479; XIX a.1 p.695; XX a.3 obi.12 p.863; a.4 obi.6 p.875

De divinatione daemonum (ML 40,581-592)
c.3 (584ss) VIII q.18 obi.1 p.615; q.18 ad 1 p.625; IX a.7 obi.2 p.761

De cura pro mortuis agenda (ML 40,591-610)
c.16-c.18 (604-606) VIII q.18 obi.10 p.618
c.13 (605) VIII q.20 obi.3 p.643; q.20 p.647

De civitate Dei (ML 41,13-804)
l.2 c.24 (73) XVI a.10 sed c.4 p.524
l.3 c.1 (79) XVIII a.5 sed c.1 p.668
l.5 c.9 (151) XV a.5 obi.4 p.421
l.5 c.10 (152) XIV a.5 obi.4 p.325; a.5 sed c.1 p.327; a.5 p.328; a.5 ad sed c.3 p.333; XVI a.1 ad 20 p.467; a.10 obi.5 p.520; a.12 ad sed c.10 p.561
l.5 c.12 (156) XXI l.1 c.7 p.917
l.5 c.24 (170) XXI l.1 c.8 p.920; l.1 c.9 p.925
l.8 c.16 (241) IX a.7 obi.1 p.760
l.10 c.23 (300) X a.13 obi.9 p.123
l.10 c.31 (311) III p.95
l.11 c.4 (319) III p.96
l.11 c.5 (319s) III p.96
l.11 c.9 (325) XVIII sed c.1 p.624
l.11 c.17 (331) XXI a.10 obi.1 p.518
l.11 c.26 (339) X a.1 obi.3 p.16
l.11 c.27 (341) X a.9 sed c.2 p.86
l.11 c.28 (342) XIV a.12 sed c.4 p.367; XVI a.11 obi.3 p.534
l.12 c.7 (355) XVIII a.3 p.651
l.12 c.15 (364s) III p.97
l.13 c.16 (388) IX a.1 obi.20 p.682
l.14 c.7 (410) XVI a.12 obi.5 p.543
l.14 c.9 (416) XX a.4 obi.12 p.876
l.18 c.41 (601) VIII q.8 ad 3 p.499
l.19 c.4 (629) XV a.5 sed c.1 p.423
l.19 c.12 (637) XIV a.1 obi.12 p.304
l.19 c.13 (640) XVI a.12 obi.8 p.544; XIX a.1 obi.9 p.691
l.19 c.25 (656) XX a.3 obi.5 p.862
l.19 c.26 (656) VIII q.14 obi.8 p.570
l.21 c.10 (724s) VIII q.6 obi.7 p.465; q.21 p.662; q.21 p.665; q.21 ad 19 p.667; IX a.7 ad 1 p.763
l.21 c.17 (731) XVI a.10 p.524
l.21 c.24 (737) XVI a.11 obi.8 p.535
l.22 c.30 (802) XIV a.5 obi.7 p.325
l.22 c.30 (804) XX a.4 obi.14 p.877

De duabus animabus (ML 42,93-112)
c.10 (103 y 104) XV a.5 obi.1 p.421
c.10 (103) XIII a.4 obi.8 p.283; XIV a.7 obi.2 p.340; XVI a.12 sed c.7 p.548

Contra Faustum Manichaeum (ML 42,207-518)
l.22 c.27 (418) XI a.4 obi.9 p.179; XIII a.4 obi.1 p.282
l.26 c.5 (481) III p.90

De natura boni (ML 42,551-572)
c.3 (553) VII a.6 sed c.1 p.389; a.6 sed c.2 p.389; VIII q.18 ad 9 p.627; XIX a.8 ad 12 p.753
c.4 (553) VII a.6 obi.9 p.389; XVIII a.4 obi.6 p.657; a.5 sed c.2 p.669
c.7 (554) XVIII a.4 obi.7 p.658
c.23 (558) VII a.6 obi.10 p.389; a.6 ad 10 p.394

De Trinitate (ML 42,819-1098)
LIBER 1
c.1 (820) XVII a.u. obi.20 p.588
c.2 (822) X a.12 sed c.8 p.114

LIBER 3
c.4 (873) VIII q.16 obi.7 p.598; IX a.6 obi.7 p.750; a.6 p.755; XI a.1 p.147; XIV a.9 obi.4 p.346
c.8 (875) IX a.6 ad 8 p.757
c.8 (876) VI a.3 obi.10 p.322

LIBER 4
c.16 (902) IX a.10 sed c.2 p.800

LIBER 6
c.4 (927) XIX a.12 obi.23 p.800; XX a.3 sed c.2 p.865
c.6 (927) XX a.3 p.871
c.6 (929) VIII q.10 sed c.1 p.524; a.4 sed c.1 p.732; XX a.2 ad 12 p.860; a.3 p.866
c.8 (929) XVI a.8 obi.5 p.508; XX a.3 obi.2 p.861; a.3 p.866
c.9 (929) XIX a.11 p.789
c.12 (972) X a.1 obi.3 p.17

LIBER 8
c.1 (948) V a.7 sed c. p.254
c.3 (949) VII a.3 obi.3 p.371; a.3 obi.4 p.371
c.3 (950) VII a.4 sed c.4 p.373; a.5 obi. 3 p.381; a.5 sed c.1 p.382; a.5 p.383; a.5 p.384
c.8 (957) X a.10 obi.3 p.96
c.10 (960) XIV a.5 obi.9 p.326; XVI a.1 obi.12 p.453

LIBER 9
c.2 (962) X a.1 obi.1 p.16
c.3 (963) X a.8 sed c.1 p.71; a.8 p.77; XI a.1 obi.6 p.141
c.4 (963) VIII q.16 obi.8 p.598; IX a.1 sed c.9 p.685; a.11 obi.1 p.812
c.4 (963ss) XVI a.4 obi.14 p.482
c.4 (964) IX a.11 ad 1 p.820; X a.8 ad 14 p.80
c.6 (965) X a.8 p.74
c.6 (966) X a.8 p.77
c.12 (971) XIV a.3 obi.4 p.316
c.12 (972) X a.1 ad 3 p.23; a.3 p.37; XIV a.1 obi.4 p.303

LIBER 10
c.1 (971) X a.6 obi.4 p.50; a.9 sed c.5 p.87; a.10 obi.7 p.97; XIV a.11 obi.1 p.365
c.7 (979) X a.9 obi.2 p.84
c.11 (983) VIII q.11 obi.4 p.544; IX a.11 obi.8 p.814; X a.1 obi.5 p.17; a.1 obi.7 p.17; a.7 obi.6 p.60
c.12 (984) VIII q.14 sed c.4 p.573; X a.1 ad 3 p.23; XIV a.11 obi.2 p.357

LIBER 11
c.2-3 (988-990) VI a.3 obi.2 p.320
c.2-5 (985-992) X a.7 p.63 y 65; XV a.3 ad 4 p.416

LIBER 12
c.2 (999) X a.2 obi.1 p.26; a.6 obi.6 p.51
c.3 (999) X a.1 obi.3 p.17; a.1 sed c.1 p.18; a.1 sed c.3 p.18; a.3 p.38
c.3.4.8.12 (999.1000.1007) XIX a.2 obi.12 p.702
c.4 (1000) X a.1 sed c.6 p.18; a.7 obi.1 p.59; a.7 sed c.3 p.62; XI a.2 obi.1 p.156; a.2 obi.7 p.157; a.2 obi.14 p.159; a.2 sed c.1 p.159
c.5 (1005) XII a.1 obi.9 p.236
c.7 (1005) XI a.2 obi.2 p.156; a.2 obi.3 p.156; a.3 obi.6 p.171
c.8 (1005) XI a.1 obi.8 p.145
c.12 (1007) XI a.2 obi.9 p.158; a.2 obi.10 p.158; a.2 ad 9 p.167; a.3 p.172; a.3 p.174; a.4 obi.7 p.178; XV a.1 obi.2-6 p.316
c.12 (1007s) XV a.1 sed c.2 p.398
c.12 (1008) XI a.3 obi.5 p.171; a.4 obi.1 p.177; a.4 sed c.1 p.180; XII a.2 obi.7 p.254
c.14 (1009) XI a.2 obi.11 p.158; a.3 obi.2 p.170
c.15 (1011) V a.4 obi.8 p.227; IX a.10 sed c.3 p.800

LIBER 13
c.1 (1014) X a.9 obi.8 p.85; X a.12 sed c.6 p.114
c.4 (1018) XIV a.5 obi.1 p.324

LIBER 14
c.2 (1038) XX a.2 ad 6 p.858
c.3 (1038) X a.3 sed c.2 p.36
c.7 (1043) X a.2 p.30; a.3 obi.1 p.34; a.3 obi.3 p.34; a.3 obi.3 p.35; a.3 p.36
c.8 (1044) X a.3 sed c.1 p.35; a.7 obi.5 p.60; XI a.1 obi.3 p.144; XIV a.2 obi.5 p.313

c.9 (1046) XX a.2 ad 16 p.860; a.4 p.877; a.4 p.880
c.11 (1047) X a.2 sed c.2 p.28; a.3 obi.2 p.34
c.12 (1048) VIII q.19 ad 16 p.641
c.15 (1052) IX a.9 obi.9 p.797
LIBER 15
c.1 (1057) XI a.1 sed c.1 p.143
c.3 (1060) X a.7 sed c.1 p.62
c.10 (1071) XV a.3 p.414
c.16 (1079) VIII q.7 obi.4 p.476
c.23 (1090) IX a.11 sed c.2 p.816

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (ML 44,109-200)
l.2 c.4 (152) XII a.1 sed c.3 p.239

De natura et gratia (ML 44,247-290)
c.22 (258) XVI a.12 obi.23 p.547
c.36 (267) XVI a.9 sed c.1 p.515
c.69 (290) XVI a.14 ad 7 p.571

De perfectione iustitiae hominis (ML 44,291-318)
c.2 (294) XVI a.10 ad 1 p.529
c.4 (294) XVI a.12 obi.4 p.543

Contra Iulianum (ML 44,641-874)
l.4 c.3 (746) XX a.2 p.854
l.4 c.3 (747) XIX a.9 obi.1 p.754; a.10 obi.11 p.770; a.10 ad 11 p.779
l.4 c.6 (747) XIX a.5 obi.9 p.754
l.24 c.3 (695-696) XX a.2 obi.2 p.848

De gratia et libero arbitrio (ML 44,881-946)
c.13 (896) XVI a.10 ad 15 p.532
c.15 (899) XVI a.12 obi.22 p.546
c.28 (908) XVI a.14 p.569

De dono perseverantiae (De praedestinatione sanctorum II) (ML 45,993-1034)
c.1 (993) XVI a.13 obi.3 p.562
c.2 (996) XVI a.13 obi.2 p.562
c.19 (1023) VI a.3 sed c.5 p.325

Ps.-Agustín
De quaestionibus Veteris et Novi Testamenti (ML 35,2215-2302)
q.23 (2229) IX a.1 obi.6 p.679

De fide ad Petrum (Fulgencio) (ML 40,753-780)
c.3 (763) XVI a.10 sed c.2 p.523
c.3 (764) XVI a.11 obi.10 p.536
c.21 (773) XVIII a.4 sed c. p.659; a.4 p.659; a.4 p.661

De spiritu et anima (Alquerio de Claraval) (ML 40,779-832)
c.1 (781) XI a.1 p.150
c.4 (781) XV a.2 sed c.2 p.406
c.11 (786) XI a.1 obi.1 p.139; a.1 obi.5 p.145; a.1 obi.12 p.143
c.11 (787) XI a.1 obi.4 p.140; a.1 obi.7 p.141; a.1 obi.9 p.146
c.13 (788) XI a.1 obi.7 p.145
c.13 (789) VIII q.12 obi.1 p.544; q.12 obi.2 p.544; q.12 ad 1 p.550; IX a.11 obi.2 p.812; XV a.3 obi.2 y 3 p.412
c.14 (789) IX a.3 obi.6 p.711
c.14 (790) IX a.2 obi.6 p.698; a.2 obi.7 p.698; XIX a.4 obi.9 p.712
c.15 (791) VIII q.19 obi.3 p.631; IX a.3 obi.7 p.711
c.18 (793) IX a.4 sed c.4 p.732
c.20 (794) VIII q.9 obi.1 p.505
c.40 (809) VIII q.6 obi.17 p.467

De ecclesiasticis dogmatibus (ML 42, 1213-1222)
c.15 IX a.3 sed c.1 p.715

Hypognosticon (ML 45,1611-1664)
l.3 c.4 (1623) XVI a.4 obi.12 p.482
l.3 c.5 (1623) XVI a.14 p.568
l.3 c.11 (1632) XVI a.4 sed c.1 p.483

Alano de Lille
De articulis cath. fidei (ML 210,305-430)
1 4 (399). IX a.2 obi.15 p.699

Alejandro de Afrodisia
In genere IV n.55 p.145; VIII q.6 obi.11 p.466

Algazel (Edit. J.-T. Muckle 1933)
Metaphysica
1 tr.1 d.6 IV n.113 p.179
1 tr.3 d.11 V a.12 obi.3 p.280
1 tr.5 VII a.2 obi.3 p.360
2 tr.4 d.5 IV n.58 p.146

Liber Philosophiae
1 tr.4 IX a.1 sed c.5 p.684

Ambrosio (San)
Hexaëmeron (ML 14, 133-288)
1 4 (154) VII a.6 obi.11 p.389

De Paradiso (ML 14, 291-332)
c.8 (309) XIII a.4 obi.3 p.282

De officiis ministrorum (ML 16,25-194)
1 c.30 (71) XIV a.13 sed c.4 p.373

Super 1 Cor. (Ps. Ambrosio) (ML 17,193-290)
l.2 c.3 (285) V a.8 sed c.1 p.259
l.5 c.25 (1738) XX a.2 sed c.1 p.851

Super Lucam (ML 15,1607-1944)
l.5 c.6 (1734) XX a.1 sed c. p.839

Anaxágoras
In genere VIII q.8 ad 3 p.499; IX a.5 p.744; IX a.6 p.753

Anselmo (San)
Monologium (ML 158,141-224)
c.8 (156) III p.93
c.18 (168) V a.5 obi.1 p.232; a.5 p.239
c.67 (213) IX a.11 obi.11 p.814

Proslogium (ML 158, 223-248)
c.2-4 (227-229) X a.12 p.115
c.3 (228) X a.12 obi.2 p.112
c.4 (229) X a.12 ad sed c.1 p.119

De casu diaboli (ML 158,325-360)
c.4 (333) XVI a.15 obi.3 p.572

De veritate (ML 158,467-486)
c.2 (470) V a.10 sed c.4 p.269
c.6 (473) V a.11 obi.3 p.276; a.11 sed c.1 p.276
c.7 (475) V a.2 p.216; a.10 p.270; a.6 obi.2 p.248
c.7.13 (475.484) VII a.4 obi.5 p.372
c.8 (475) V a.8 obi.4 p.258
c.10 (479) V a.5 p.239; a.5 ad 1 p.239
c.11 (480) V a.1 p.207; a.9 obi.1 p.264
c.13 (484) V a.4 obi.3 p.223
c.13 (485) V a.6 obi.1 p.247; a.6 obi.3 p.248; a.6 obi.4 p.248
c.13 (486) V a.4 ob.1 p.223; a.4 p.228; IX a.9 obi.11 p.782

De concordia Praescientiae cum libero arbitrio (ML 158,507-542)
c.1 (489) XVI a.1 obi.8 p.452; a.3 sed c.1 p.475
c.1 (490) XVI a.7 obi.4 p.499; XVI a.10 obi.10 p.521; a.10 obi.18 p.523
c.3 (494) XVI a.4 obi.5 p.483; a.10 obi.6 p.520; a.14 obi.8 p.567
c.11 (534) IX a.11 sed c.5 p.817

De similitudinibus (Ps. Anselmus = Eadmerus) (ML 159,607-708)
c.2 (605) X a.2 ad 4 p.32

Aristóteles
Aristoteles, Opera Omnia Graece et latine cum Indice, 5 vols. (Firmin-Didot, París 1848-1878).
Aristoteles Graece, 2 vols., *ex recensione I. Bekkeri* (Academia Regia Borussica, Berlín 1831) [1].

Praedicamenta
Cap. 2
1a25-27 IV n.108 p.177
Cap. 3
3a28-31 VIII a.1 p.407
3b10-23 VIII a.1 p.407
Cap. 6
9a14-28 VIII q.12 sed c.2 p.547
Cap. 8
11b21 XIX a.13 obi.3 p.813
12a16-17 XVIII a.1 obi.7 p.621
13a18 VII a.2 ad 1 p.363
13a23 XVI a.10 p.527
14a23-25 XVIII a.1 obi.11 p.622
14a19-25 XVIII a.1 ad 11 p.630
Cap. 9
14a34 VII a.2 obi.5 p.360

[1] El libro y capítulo se citan según la edición Firmin-Didot. Así se hará en el presente Índice, atendiendo a que reproduce la versión latina sobre la que trabajó Santo Tomás y a que las traducciones al español suelen seguir esa numeración. El lector lo tendrá presente porque no se corresponden con los libros y capítulos del texto reproducido de la Leonina, que son los del Comentario de Santo Tomás, cuando se trata de obras aristotélicas por él comentadas. En cambio, el párrafo o línea de la cita remite siempre a la edición Bekker con los siguientes datos: página de la edición Bekker, columna (a o b) y línea. Es el mejor texto crítico de hoy, aunque no coincida con el de las versiones que usó Santo Tomás.

Perihermeneias
Cap. 1
16a3s XIX a.11 p.788
Cap. 6
17a26 V a.5 obi.8 p.234
Cap. 14
24b1ss XIX a.13 p.820

Analytica Posteriora
LIBER 1
Cap. 1
71a1 VI a.1 ad 3; IX a.9 obi.7 p.781
Cap. 2
71b IX a.9 obi.7 p.781
71b9 X a.10 ad 5 p.99
71b17 VI a.1 p.308
Cap. 3
72b23 X a.12 sed c.2 p.114
72b25 X a.8 obi.9 p.70
Cap. 18
81a38 X a.6 sed c.1 p.52
Cap. 22
83b10 XIX a.3 obi.7 p.707
Cap. 28
87a40 XX a.3 obi.12 p.863
LIBER 2
Cap. 15
99b25 X a.10 obi.5 p.96
100a9-11 VIII q.4 ad 6 p.451
100a10 X a.6 sed c.2 p.52; X a.13 p.125; XIX a.5 ad 3 p.727
100a15-100b5 VIII q.5 p.460

Topica
LIBER 1
Cap. 3
101b17 IX a.11 p.819
Cap. 14
105b30-31 XVIII a.1 ad 11 p.631
106b14-15 XVIII a.4 obi.12 p.654
LIBER 2
Cap. 2
110a16 XIII a.1 p.265
Cap. 7
113a33 XV a.2 obi.7 p.405
LIBER 4
Cap. 2
122b20 II n.15 p.50
LIBER 6
Cap. 2
140a10 X a.7 obi.10 p.61
Cap. 8
146b10ss XIX a.13 obi.10 p.815

Physica
LIBER 1
Cap. 2
185a32-b5 VIII q.7 p.481
Cap. 4
187b25.26 VIII q.14 obi.17 p.572
187b35 XIX a.4 obi.7 p.712
Cap. 5
189a3-4 XVIII a.1 ad 11 p.631
Cap. 6
189a19 XII a.2 p.251
189b27-191a24 I 3 p.18
Cap. 7
191a7 X a.4 p.42
Cap. 9
192a18ss VII a.2 p.362
192a20 XIV a.1 obi.4 p.303
192a25 V a.5 obi.4 p.233
LIBER 2
In genere IV n.114 p.180
Cap. 1
192b8ss XIX a.8 p.751
192b20-23 XVIII a.3 obi.18 p.647
193a30 XIX a.6 obi.4 p.730
Cap. 2
193b35 IX a.3 obi.14 p.713
Cap. 3
194b9-12 IV n.29 p.130
194b14.15 IV n.37 p.136
195a8-11 I 4 p.21
195a23-24 XVIII a.2 obi.9 p.636
195b1-6 VIII q.5 ad 1 p.461
Cap. 5
197a32 XVI a.1 sed c.7 p.457
Cap. 6
195b27-28 XVIII a.3 obi.7 p.644
Cap. 7
198a IX a.10 obi.11 p.798
198a22 I 3 p.18
198a24 VII a.4 p.374
198a24-27 VIII q.12 p.548
198a25-26 XVIII a.2 obi.9 p.636
Cap. 8
198b34ss XIV a.1 p.305
199a33 XV a.5 p.424; XVI a.7 p.503
199b28 XVI a.4 obi.3 p.479
Cap. 9
200a5 XX a.2 ad 5 p.857
LIBER 3
Cap. 1
201a8.9 VIII q.7 obi.3 p.475
201a10 XVI a.1 ad 14 p.463; XIX a.10 obi.13 p.771
Cap. 4
202b30 IX a.8 obi.4 p.765
Cap. 6
207a13 IX a.4 obi.20 p.732
LIBER 4
Cap. 1

209a28 IX a.4 ad 12 p.737
Cap. 4
211a12 IX a.1 sed c.3 p.684
211a14-17 VIII q.11 obi.7 p.533
212a20 V a.6 p.250
Cap. 5
213a1ss VI a.3 p.327
Cap. 9
217a34ss XIX a.11 p.787
LIBER 5
Cap. 1
224b7 XI a.2 p.161
225a12-20 XVIII a.1 obi.10 p.621
225a20-23 XVIII q.9 obi.6 p.506
225a35.36 VIII q.11 obi.6 p.533
225a37 XVIII a.1 obi.15 p.622
225b3-4 XVIII a.1 ad 5 p.628
225b3-5 XVIII a.1 ad 15 p.632
Cap. 3
226b24ss XIX a.13 ad 15 p.824
Cap. 4
227b21 IV n.88 p.165
Cap. 6
230a3 XI a.1 p.148
230b10ss XVI a.10 obi.8 p.520
LIBER 6
Cap. 4
234b10-235b5 IX a.3 obi.4 p.711
LIBER 7
Cap. 1
241b24 XI a.2 obi.15 p.159
Cap. 2
243a24 XIV a.5 obi.6 p.325
Cap. 3
245b3ss XIX a.9 obi.20 p.758
246a10 XIX a.10 obi.1 p.767
246a13 IX a.4 obi.20 p.732; XIX a.1 obi.8 p.691; a.1 p.694; a.11 obi.11 p.784; a.11 obi.18 p.785; a.11 ad 15 p.795
246b15 XX a.1 obi.14 p.839
247a15 XIX a.5 p.726
247a20 XX a.2 sed c.2 p.852
247b23 X a.6 obi.9 p.52
247b23.24 VIII q.6 p.468
Cap. 4
248b27 XIV a.13 obi.13 p.372
Cap. 5
249b27 XVI a.10 p.527
LIBER 8
Cap. 1
251a32 XVIII a.3 ad 4 p.652
Cap. 2
253a11ss XVI a.15 p.574
Cap. 4
254b22 IX a.3 obi.4 p.711
255a7 XVI a.2 obi.2 p.468
255a33ss VI a.1 ad 12 p.313
255b15.16 IV n.39 p.137
255b24 VI a.1 p.305
256a1 XVI a.1 p.458; XIV a.1 p.306
256a3-258b9 IX a.11 p.818
Cap. 5
In genere IX a.6 obi.9 p.751
256a4ss XV a.4 p.418
256b20 IX a.5 sed c.2 p.741; XIX a.11 ad 9 p.792
257a12 VI a.1 sed c.1 p.316
257a33-258b9 VIII q.9 obi.6 p.506; XIV a.3 p.317
258a31 XIX a.9 ad 8 p.764
Cap. 7
260a27-261a27 VIII q.6 p.468
Cap. 10
267b6-9 VIII q.10 obi.5 p.521
267b7 IX a.4 obi.10 p.730; a.6 sed c.6 p.760
267b24-26 VIII q.14 obi.4 p.569

De caelo et mundo
LIBER 1
Cap. 1
268a14 X a.13 obi.8 p.123
Cap. 2
269b7ss XVI a.10 obi.1 p.518
Cap. 3
269b30 VIII q.16 p.605
Cap. 5
271b8.13 II n.1 p.41
Cap. 8
276a18-b25 VIII q.3 obi.14 p.434
276b IX a.6 obi.7 p.750
Cap. 11
281a7 X a.1 p.20
281a14 X a.7 ad 4 p.66; XVIII a.2 p.639; XIX a.1 p.693
281a14-15 XIX a.9 obi.15 p.757
281a14.18 XIX a.1 obi.6 p.691; a.1 p.693; XX a.4 p.878
281a18 XIX a.13 obi.1 p.813
LIBER 2
Cap. 2
285a29.30 VIII q.8 ad 3 p.419
Cap. 3
286a8 XVI a.10 obi.10 p.521
286a28 XVI a.1 sed c.2 p.455
Cap. 6
288b14 IX a.2 obi.7 p.698
Cap. 12
291b24-28 XIX a.12 obi.7 p.806
292a22 XIV a.3 ad 2 p.318

292b1ss — IX a.6 obi.3 p.749; XVI a.1 ad 15 p.464

Cap. 13
293b22 — XVI a.1 obi.15 p.453

De generatione et corruptione
LIBER 1
Cap. 3
318a23 — XVIII a.1 obi.16 p.623
Cap. 6
322b18-20 — VIII q.6 obi.7 p.465
323a28 — IX a.2 p.703
Cap. 7
323b31-33 — VIII q.6 obi.14 p.467
Cap. 8
324a34 — X a.6 obi.1 p.50
324a34.35 — VIII q.21 obi.2 p.656
Cap. 10
327b29-31 — I 3 p.20; VIII q.9 ad 10 p.518
LIBER 2
Cap. 4
331a — IX a.3 obi.19 p.714
Cap. 8
335a5 — VIII q.8 ad 1 p.498
Cap. 9
335b — IX a.3 ad 20 p.727

Meteorologica
LIBER 4
Cap. 3
380a12 — VI a.1 sed c.5 p.303

De Anima
LIBER 1
Cap. 1
402a1 — X a.7 ad 3 p.66; a.8 sed c.8 p.73
402a10 — X a.8 ad sed c.8 p.82
402b21 — V a.10 p.271
403a8.9 — VIII q.15 obi.1 p.581
403a10-12 — IV n.35 p.134
Cap. 2
403b31-405b30 — VIII q.8 obi.13 p.492
Cap. 3
406b — IX a.4 obi.7 p.729
Cap. 4
408b11 — X a.8 obi.5 p.69
408b11-15 — VIII q.9 obi.4 p.506; q.15 obi.1 p.581
408b13-15 — VIII q.1 obi.11 p.404
408b17-18 — IV n.30 p.132
408b18-27 — VIII q.1 p.409
408b21.22 — VIII q.14 ad18 p.579; q.19 obi.20 p.634
408b24.25 — VIII q.15 obi.3 p.581
408b25-29 — IV n.36 p.135
Cap. 5
411a26 — XIV a.4 obi.4 p.320; XV a.1 obi.9 p.398
411b7 — IX a.3 sed c.4 p.716; a.6 obi.6 p.753
LIBER 2
Cap. 1
412a6-9 — VIII q.1 obi.8 p.403
412a20-22 — VIII q.9 p.513
412a27.28 — VIII q.1 obi.15 p.405; q.9 obi.7 p.507; q.10 obi.1 p.520
412b4 — IV n.3 p.115
412b5 — IV n.3 p.115; IX a.2 sed c. p.700; a.3 obi.2 p.710; a.4 obi.13 p.731
412b6-7 — VIII q.2 sed c.1 p.420
412b19-22 — VIII q.10 p.524
412b22-25 — VIII q.10 obi.9 p.522
412b23 — VIII q.12 obi.15 p.546
413a4-7 — IV n.4 p.116
413a7 — IX a.2 obi.13 p.699
413a8-16 — IV n.5 p.117; IX a.2 p.704
Cap. 2
In genere — IX a.5 obi.5 p.740
413a21-25 — IV n.6 p.117
413b10-13 — VIII q.8 p.495
413b11.15 — IV n.6 p.118
413b16 — IV n.7 p.118
413b16-22 — VIII q.10 p.526
413b24.25 — IV n.15 p.123
413b24-27 — VIII q.19 sed c.1 p.635
413b25.26 — IV n.7 p.119
413b26.27 — IV n.30 p.131; XVI q.14 sed c.4 p.573
414a4-12 — IV n.11 p.120; VIII q.16 p.599
414a12-14 — IV n.3 p.15; n.60 p.148
Cap. 3
In genere — IX a.5 obi.5 p.740
414a31 — XIV a.10 sed c.1 p.353
414a31.32 — IV n.12 p.121
414b17-19 — VIII q.8 ad 3 p.500
414b19-22 — IV n.13 p.122
414b28-32 — IV n.47 p.140; VIII q.2 obi.8 p.417
414b31 — IX a.3 p.721
415a7 — IV n.13 p.122
Cap. 4
415a11.12 — IV n.16 p.123
415a16-22 — VIII q.13 sed c.1 p.558
415b7-12 — VIII q.11 obi.5 p.533
415b8-12 — VIII q.8 p.494; q.10 ad 11 p.529
415b13 — VIII q.14 ad 8 p.578

416a30 XIX a.11 obi.6 p.783
416b17-30 VIII q.1 p.408
416b23 XVI a.1 obi.9 p.452
Cap. 5
417a10ss XVI a.1 ad 12 p.463; XIX a.11 ad 11 p.794
417b22-24 VIII q.20 obi.1 p.642; q.21 obi.17 p.660
Cap. 7
418a29-31 VIII q.4 ad 4 p.450
418a31-b1 VIII q.4 obi.4 p.446; q.4 ad 4 p.450
418b18 XVIII a.1 obi.5 p.520
Cap. 9
421a20-26 VIII q.8 p.495
Cap. 11
422b17-23 VIII q.13 ad 17 p.567
422b24 XV a.2 obi.2 p.404
Cap. 12
424a17-24 VIII q.1 p.408
424a18.19 VIII q.4 obi.5 p.446
LIBER 3
Cap. 2
426b12 XI a.1 obi.4 p.141; a.1 ad 3 p.152; XIV a.10 obi.5 p.353
Cap. 3
427a17 XI a.1 obi.8 p.145; a.1 obi.10 p.146
427b11-12 XI a.3 ad 1 p.174
428b30-429a2 VIII q.4 obi.1 p.445
429a1-3 IV n.63 p.150
Cap. 4
429a.b IX a.5 p.745
429a10ss XIX a.13 obi.5 p.814
429a10-11 IV n.14 p.122; VIII q.2 sed c.1 p.420; q.2 p.422; IX a.9 p.787
429a10-430a9 IX a.9 p.787; a.9 ad 6 p.790
429a11 IX a.9 p.788
429a13-15 IV n.17 p.124; IX a.9 p.784
429a18-27 VIII q.2 obi.18 p.419; q.3 obi.12 p.433; q.8 ad 13 p.502
429a18-b5 II n.48 p.113
429a20 IV n.21 p.126
429a21.22 VIII q.2 p.421; IX a.8 ad 14 p.777
429a22 IV n.1 p.113
429a23 IV n.11 p.121; n.61 p.149; VIII q.3 sed c.1 p.436; IX a.9 p.788
429a24 IX a.2 p.701
429a24-27 VIII q.1 sed c.1 p.406; q.1 p.408; q.2 obi.2 p.416; q.2 obi.4 p.417; q.3 obi.16 p.434
429a25 IX a.2 obi.2 p.697
429a27 X a.2 sed c.1 p.28; X a.2 p.31
429a27.28 IV n.80 p.160; VIII q.3 obi.9 p.433; q.3 obi.10 p.433
429a29.30 VIII q.6 p.468
429a29-b4 VIII q.6 ad 5 p.472
429b2 IX a.10 obi.7 p.796
429b3.4 VIII q.18 sed c.5 p.620
429b5 VIII q.2 obi.1 p.416; q.3 obi.6 p.432; q.14 p.574
429b5-9 IV n.89 p.166
429b23.24 VIII q.3 obi.5 p.432; q.3 obi.18 p.435
429b24 X a.6 ad 9 p.58
430a1 VIII q.8 p.495
430a2 IX a.8 ad 14 p.778; a.10 obi.18 p.816; X a.8 obi.6 p.69; a.8 p.76.77; XI a.1 obi.6 p.141
430a2.3 V a.6 ad 2 p.252; VIII q.3 obi.4 p.432; q.16 ad 8 p.606; IX a.8 obi.14 p.768
430a2-9 VIII q.17 obi.9 p.610
430a3 X a.8 sed c.3 p.72
430a3.4 VIII q.3 obi.7 p.432
Cap. 5
430a10ss X a.6 p.55
430a10-14 VIII q.5 sed c.1 p.455
430a12 IX a.10 obi.11 p.798
430a12.13 VIII q.5 obi.8 p.455
430a13 IX a.10 sed c.1 p.800; a.10 p.803
430a14 IX a.10 obi.4 p.796; XI a.2 p.162
430a14.15 VIII q.4 sed c. p.447
430a14-16 VIII q.6 obi.5 p.465; q.18 obi.11 p.618
430a15 IV n.83 p.162; VIII q.5 p.460; q.18 obi.11 p.618; IX a.10 obi.1 p.795; a.10 p.803; X a.8 sed c.10 p.73
430a15.16 VIII q.4 obi.4 p.446; q.4 ad 4 p.451; q.5 obi.7 p.454
430a17 VIII q.5 obi.3 p.454; IX a.10 obi.2 p.795
430a18 X a.6 obi.8 p.51
430a18.19 VIII q.5 obi.10 p.455
430a20 IX a.10 ad 3 p.805
430a21 IX a.10 ad 3 p.805
430a22 VIII q.5 obi.1 p.453; IX a.10 obi.3 p.795;

a.10 ad 3 p.806; X a.8 sed c.11 p.73
430a22.23 IV n.30 p.132; n.34 p.134
430a23 VIII q.14 p.574; IX a.10 obi.18 p.816

Cap. 6
430a26 V a.3 p.219; a.12 obi.1 p.280; IX a.11 ad 7 p.822; XI a.1 obi.5 p.141
430a26-431b19 IX a.9 ad 6 p.790
430a27 V a.12 sed c. p.281
430a26 XI a.1 obi.6 p.145
430b27 V a.12 p.281
430b28 X a.4 obi.3 p.40; a.6 obi.2 p.50
430a31 V a.5 p.239; X a.2 sed c.3 p.28; a.11 sed c.4 p.105

Cap. 7
431a1 IX a.9 obi.15 p.783
431a7 XVI a.1 ad 14 p.464
431a14 IX a.2 p.702; X a.2 ad 7 p.33; a.9 p.89; a.11 p.105
431a14-15 VIII q.2 p.423; q.15 obi.2 p.581; q.15 obi.6 p.582; q.15 p.590
431a16 X a.8 obi.1 p.68
431a16.17 VIII q.14 obi.14 p.571; q.14 ad 14 p.579; q.16 sed c.1 p.598
431b10 XIX a.7 obi.2 p.736
431b17-19 IV n.37 p.136

Cap. 8
431b21 V a.1 p.206; X a.11 obi.5 p.102; XVI a.10 ad 2 p.529
431b28 V a.2 obi.2 p.213; XI a.2 ad 3 p.165
431b29 IX a.1 sed c.6 p.685; a.8 ad 14 p.778

Cap. 9
432b5 IV n.78 p.159; XI a.1 obi.14 p.143; XIV a.4 sed c.1 p.320; a.5 sed c.5 p.327; a.10 obi.2 p.352; XVI a.6 sed c.2 p.495; XVII a.u. sed c.2 p.590; a.u. p.595; XIX a.4 sed c.1 p.713
432b5-7 VIII q.19 obi.7 p.632
432b6 XV a.2 sed c.2 p.407; a.3 sed c. p.413
432b10-12 VIII q.13 obi.13 p.556
433a1 XIV a.10 obi.4 p.353

Cap. 10
433a10 XX a.1 p.841
433a13-18 XVII a.u. p.591
433a14 V a.2 p.215
433a22 IV n.75 p.158
433a26 V a.11 obi.1 p.276; XI a.3 obi.1 p.170; XIII a.2 obi.4 p.273
433a31 XIV a.3 sed c. p.316
433b11 XIV a.3 p.318; a.5 obi.2 p.324; a.12 obi.3 p.366; XV a.1 p.399

Cap. 12
434a13 XIV a.4 sed c.2 p.321; XV a.4 p.419
434a16 X a.2 ad sed c.4 p.33; a.5 p.48; XIV a.9 ad 5 p.351
434b4 XIX a.7 obi.17 p.745; a.8 obi.17 p.745
434b10 IX a.7 p.763

De memoria et reminiscentia
Cap. 1
450a13 X a.2 obi.2 p.26; a.2 p.29
450a14 VIII q.13 obi.18 p.558; q.19 obi.16 p.634
451a16 IX a.11 sed c.6 p.817

Cap. 2
452a27 XVI a.10 p.525

De somno et vigilia
Cap. 1
454a8 VIII q.12 ad 16 p.553; q.19 p.636; IX a.2 obi.2 p.697; a.4 ad 3 p.735; XV a.5 obi.3 p.421

De iuventute et senectute
Cap. 2
467b30-468a5 VIII q.10 obi.6 p.521

De animalibus historiae (De animalibus)
LIBER 8
Cap. 1
588b4-12 II n.44 p.71
LIBER 9
Cap. 1
571b8ss X a.7 ad 3 p.66

De partibus animalium (De animalibus)
LIBER 1
Cap. 1
642a31-b3 VIII q.9 ad 6 p.516
Cap. 2

642b5-7 II n.44 p.71
Cap. 5
644b33-34 XIX a.12 obi.7 p.806

De generatione animalium (De animalibus)
LIBER 2
Cap. 3
736a32-35 VIII q.11 obi.3 p.532; q.11 obi.8 p.534
736b2-4 VIII q.2 obi.9 p.418
736b12 IX a.3 obi.13 p.713
736b12-15 IV n.44 p.139
736b21-29 VIII q.11 obi.10 p.534
736b22-24 VIII q.19 sed c.2 p.635
736b27-28 IV n.41 p.188; VIII q.2 obi.12 p.418; q.14 p.575
736b27-29 IV n.45 p.139; IV n.60 p.148
Cap. 6
In genere IX a.3 ad 4 p.722
Cap. 9
736b15 XIX a.8 p.747
LIBER 5
Cap. 8
778a29-b1 VIII q.18 p.623

De motu animalium
Cap. 10
70a10 IX a.3 ad 9 p.724
70a29-b2 VIII q.10 obi.4 p.521
70a36 IX a.4 obi.1 p.728

Metaphysica
LIBER I
In genere IX a.4 ad 18 p.738
Cap. 1
980a21 XIV a.5 obi.12 p.326
980a22 IV n.1 p.113
980b21 XI a.1 p.149; XV a.2 p.409
Cap. 2
982a17 XIV a.13 obi.14 p.372
982b7-10 VIII q.16 p.603
982b25 XVI a.1 obi.3 p.450; a.1 p.458; XIX a.7 obi.4 p.736
982b28 XI a.1 p.150
Cap. 8
988b24 IX a.4 obi.18 p.731
Cap. 9
991a8 X a.6 p.53
LIBER I B
Cap. 1
993b7 X a.7 ad 8 p.67; a.11 ad 13 p.111
993b9 IX a.10 ad 7 p.808
993b30 V a.1 obi.5 p.202
Cap. 3
994b13 XIV a.1 sed c.3 p.305; a.12 sed c.3 p.366
994b26 IX a.1 obi.3 p.678
LIBER II
Cap. 2
996a35 VII a.2 obi.4 p.360
998a7 IX ad 14 p.726
Cap. 3
998b22 V a.1 p.207; V a.10 ad 2
998b22-27 VIII q.7 obi.17 p.479
998b26 XVIII a.1 obi.12 p.622
999a6 IX a.8 sed c.1 p.769
Cap. 4
999b25 IX a.3 p.719
LIBER III
Cap. 2
1003b5 V a.1 ad 7 p.210; VII a.2 obi.7 p.361
1004a15-16 XVIII sed c.2 p.637
Cap. 4
1006a12-24 VIII q.2 p.423
1006b10 VII a.3 p.367
Cap. 5
1009a19-22 XVII a.u. p.591
1010b2 V a.11 p.279
Cap. 7
1011b25 V a.1 obi.7 p.202; a.1 p.207
1012a23 XII a.1 obi.8 p.236
LIBER IV
In genere XX a.3 p.866
Cap. 1
1013a10 XIII a.3 p.879
Cap. 2
1013b25-26 XVIII a.2 obi.9 p.636
Cap. 5
1015b6 XIV a.5 obi.3 p.324; a.10 sed c.2 p.353
1015b9 XIV a.5 ad 4 p.331; XVI a.10 obi.4 p.519
Cap. 9
1018a7ss V a.5 ad 15 p.244
Cap. 15
1020b26ss VII a.1 p.354
1021a26 V a.5 ad 15 p.244
1021a29 VII a.1 p.355
Cap. 28
1024b10 IX a.8 p.770
Cap. 29
1024b21 V a.2 p.217; a.10 p.271
1024b26 V a.12 p.282
LIBER V
Cap. 3

1027a29ss XVII a.u. ad 21 p.604
Cap. 4
1027b25 V a.2 sed c.1 p.214; a.2 p.215; a.3 sed c.1 p.219; VII a.1 p.355; a.3 obi.2 p.366; XI a.2 p.163; XIV a.5 obi.8 p.326
1027b25-27 XVII a.u. obi.12 p.586; XVIII a.1 obi.20 p.624
1027b29 V a.3 p.220; a.8 ad 3 p.262

LIBER VI
In genere VII a.4 p.376
Cap. 3
1029a20 IX a.1 p.686
Cap. 4
1029b27 XII a.1 obi.8 p.236; a.1 ad 8 p.244
Cap. 8
1033b16-19 VIII q.6 obi.8 p.465
Cap. 9
1034a20 XIX a.10 ad 9 p.778
1034a21ss VI a.2 p.317
Cap. 10
1035b27 X a.5 p.47
1035b29 IX a.9 obi.4 p.780
1035b30 IX a.9 p.786
Cap. 11
1036a26 IX a.3 obi.15 p.713
Cap. 13
1038b35-36 VIII q.4 p.448
Cap. 14
1039a30 IX a.5 ad 8 p.747; a.5 ad 9 p.748
Cap. 15
1039b32 VIII q.2 ad 5 p.426
Cap. 17
1041b11 XII a.1 obi.16 p.238

LIBER VII
Cap. 2
1042b25 X a.1 ad 6 p.25
1043a19 IX a.3 obi.3 p.710
1043a20 IX a.1 obi.24 p.683
Cap. 3
1043b23-32 VIII q.7 obi.16 p.478
1043b33 IX a.1 ad 9 p.693; a.3 p.721
1043b33-1044 a2 VIII q.1 obi.3 p.402; q.7 p.482; q.9 p.510
1043b36 VII a.6 ad 3 p.392; IX a.8 p.771
Cap. 6
1045a8 IX a.3 obi.10 p.712
1045a16 IX a.3 p.719
1045a36.37 VIII q.3 obi.20 p.435; IX a.1 obi.5 p.678
1045a36-b7 VIII q.6 obi.9 p.466
1045b7-22 VIII q.6 p.470
1045b17-22 VIII q.9 sed c. p.509

LIBER VIII
Cap. 3
1046b4 XII a.2 obi.4 p.250; a.5 obi.5 p.327
1046b4-5 XVII a.u. sed c.2 p.590
1047a24 XIX a.11 p.790
Cap. 5
1048a5-10 XVII a.u. ad 16 p.602
Cap. 6
1048a25-30 VIII q.6 p.470
Cap. 7
1049a1ss IX a.10 ad 3 p.806
Cap. 8
1049b19 IX a.11 obi.15 p.815
1050a7 XI a.2 p.161
1050a35 IX a.4 ad 6 p.736
1050b1 XIX a.9 ad 6 p.763
1050b6 XI a.2 obi.3 p.156
Cap. 9
1051a15-16 XVIII a.5 ad 20 p.676
1051a19-21 XVIII a.2 obi.8 p.635
1051a29-33 VIII q.16 ad 8 p.607
Cap. 10
1052a5 XX a.3 p.867

LIBER IX
Cap. 1
1052b31 X a.1 p.19
1053a31 V a.2 p.216; a.8 p.261
Cap. 5
1056a10 XIX a.11 p.789; XX a.3 p.866
Cap. 6
1056b32 V a.5 ad 15 p. 244
Cap. 10
1058b-1059a10 VIII q.14 obi.5 p.570
1058b26-29 VIII q.11 obi.14 p.535; q.14 obi.2 p.569
1058b28 IX a.2 obi.16 p.699; a.3 obi.8 p.712; XI a.2 obi.4 p.157

LIBER X
Cap. 1
1059b30 XX a.1 obi.9 p.837

LIBER XI
Cap. 1
1069a18ss XI a.2 obi.8 p.158
Cap. 3
1070a24 XV a.3 obi.3 p.412
Cap. 7
1072a26 XVII a.u. obi.7 p.585
1072b16 XI a.4 p.183
1073a1ss IX a.5 p.743
1073a11-37 VIII q.8 ad 3 p.500

Ethica Nicomachea
LIBER I
In genere VII a.4 p.376; XIX a.3 sed c.2 p.707
Cap. 1
In genere XIX a.12 ad 5 p.806
c.1-2 XX a.2 p.855
1094a2-3 XIV a.1 sed c.2 p.305; XVIII a.1 obi.17 p.623; a.1 p.625
1094a3 V a.1 p.206; VII a.1 p.356; a.6 obi.1 p.387; XIV a.2 p.312
1094a3-5 XVIII a.2 ad 9 p.642
Cap. 3
1094b27 X a.4 sed c.1 p.41
Cap. 4
1095a26 VII a.4 p.375
1095b10 VI a.2 obi.4 p.316
Cap. 6
1096a17-34 XVIII ad 5 p.641
1096a19.23 VII a.1 obi.3 p.350; a.1 p.354
Cap. 7
1097b22ss XVIII a.4 obi.3 p.657
1098a16-19 XIX a.1 p.697
Cap. 8
1099a10 XI a.4 sed c.2 p.181
Cap. 9
1099b17-23 VIII q.16 p.602
1099b18-20 VIII q.16 p.602
Cap. 12
1101b30 XIV a.5 obi.2 p.324
Cap. 13
1102b15 XV a.4 p.419
1102b18 XV a.6 p.430
1102b28-1103a3 VIII q.11 ad 15 p.542
1102b30 X a.5 obi.4 p.46; XIV a.12 obi.4 p.366; XV a.4 sed c. p.418
1103a3-10 VIII q.16 p.603
1103a5 XIX a.5 sed c.1 p.724
LIBER 2
In genere XIX a.6 obi.1 p.729
Cap. 1
In genere XX a.2 obi.10 p.850
c.1-2 XX a.2 obi.9 p.849
c.1, 2, 4 XIX a.10 obi.19 p.772
c.1 y 3 XIX a.9 sed c.2 p.759
1103a24 XIX a.8 obi.18 p.745
1103a26-b22 VIII q.15 obi.16 p.584
1103b6 XVI a.14 obi.6 p.566
1103b7-8 XIX a.10 obi.17 p.771
Cap. 2
c.2 y 6 XIX a.12 p.802
Cap. 3
In genere XX a.1 p.840
1104b3 X a.9 p.90; a.10 obi.2 p.96
1104b4 XIX a.1 p.696; a.10 obi.15 p.771
1105a1 XV a.6 ad 4 p.432
1105a7 XV a.6 sed c.2 p.429
Cap. 4
In genere XIX a.9 obi.11 p.756
1105a26ss XVI a.12 obi.19 p.546; a.12 ad 16 p.558
1105a31 XVI a.14 sed c.4 p.567
1105a32 XIX a.12 ad 23 p.810
1105b20 XII a.1 obi.10 p.237; XIII a.1 obi.7 p.264; XIV a.13 obi.13 p.372
Cap. 5
In genere XIX a.6 ad 6 p.735
c.5-6 XIX a.12 ad 4 p.805
1105b31 XIII a.1 obi.7 p.264
Cap. 6
In genere XIX a.6 ad 6 p.735
1106a15.22 XVIII a.2 p.639
1106a22-24 XIX a.1 p.693; a.7 obi.2 p.736; a.7 p.737; a.9 obi.16 p.757; a.10 p.773; a.12 p.801; a.13 obi.3 p.813
1106b7 XIX a.11 ad 16 p.795
1106b14 X a.10 obi.9 p.97
1106b28-33 XVIII a.4 obi.13 p.659; a.5 obi.16 p.668
1106b30ss XIX a.13 obi.16 p.817
1106b35 XIX a.1 sed c.2 p.693; a.6 obi.6 p.730; a.9 p.763
1106b36-1107a2 XIX a.12 obi.16 p.798; a.13 sed c. p.817; a.13 p.819
1107a1 XIX a.6 p.733; a.8 ad 11 p.753; XX a.1 obi.10 p.838
1107a7 XIX a.13 ad 15 p.824
Cap. 7
In genere XX a.1 obi.5 p.836; a.1 ad 1 p.843
Cap. 9
1109a24-25 XVIII a.3 obi.17 p.655
LIBER 3
Cap. 1
1109b35 XIV a.8 sed c.2 p.344
1110a1 XIV a.9 ad 1 p.349; XVI a.1 p.457
1110a17-18 XVII a.u. sed c.3 p.590
1110b15 XIV a.9 ad 1 p.349
1111a22ss XIV a.9 ad 3 p.350
Cap. 2
1111b8 XIV a.11 obi.9 p.358; XVI a.2 obi.1 p.468

1111b20 XIV a.13 obi.12 p.372
1111b26 XIV a.13 obi.9 p.371; a.13 ad 9 p.377; XVI a.6 obi.2 p.494
1112a14-15 XVII a.u. sed c.1 p.590; a.u. sed c.3 p.590
1112a15 XIV a.15 sed c.2 p.382; XVI a.6 sed c.2 p.495; a.6 p.496; a.12 sed c.6 p.548
Cap. 3
1112a30 XVI a.1 sed c.4 p.456
1112b20 XIII a.3 ad 2 p.281; XIV a.15 obi.2 p.382
1112b27 XVI a.12 ad sed c.6 p.560
1113a2 XI a.3 sed c.2 p.172
Cap. 4
In genere XIX a.12 obi.18 p.799
Cap. 5
In genere XIX a.4 obi.11 p.713; a.4 p.715
1114a23 XVI a.10 p.526
1114a32 XVI a.1 obi.19 p.455
1114a32-b1 XVII a.u. p.597
1114b1 XIX a.5 obi.2 p.722; a.9 obi.21 p.758; XX a.2 p.854
Cap. 6
In genere XIX a.10 ad 15 p.781
Cap. 8
1116a20 XXI l.1 c.3 p.904
1117a17 XVI a.12 p.552
Cap. 10
1117b23 XV a.7 obi.3 p.434; XIX a.4 sed c.1 p.713; a.10 obi.11 p.770; XX a.1 obi.11 p.838; a.2 obi.16 p.851; a.4 p.876; a.4 ad 13 p.883;
1117b23-24 VIII q.19 obi.17 p.634
LIBER 4
Cap. 2
1122a30 XX a.2 obi.5 p.848
Cap. 3
1123a34 XIX a.12 obi.26 p.800; XX a.1 obi.15 p.839
1124a16-17 XXI l.1 c.7 p.917
Cap. 4
In genere XIX a.5 obi.5 p.722
LIBER 5
In genere XIX a.1 p.696
Cap. 1
1129b8 XIII a.3 p.279; XIV a.1 ad 7 p.310
1130a10 XX a.3 obi.8 p.863
Cap. 2
c.2-3 XIX a.3 ad 7 p.823
Cap. 6
1134b5-6 XIX a.5 p.726; XX a.1 p.842
1134b6-8 XXI l.1 c.7 p.914
Cap. 8
1135b21 XI a.3 sed c.1 p.171
Cap. 11
1138a4ss XIV a.9 ad 1 p.350
LIBER 6
Cap. 1
1139a6-15 VIII q.12 p.550
1139a8 XI a.2 obi.3 p.156
1139a12 XI a.2 obi.3 p.156; a.2 obi.4 p.157
Cap. 2
1139a19 XIX a.1 p.694
1139a27 V a.8 p.261; a.10 ad 4 p.275; VII a.3 obi.4 p.366; XIV a.11 ad sed c.3 p.364
1139a27-30 VIII q.3 obi.1 p.431
1139b4 XIV a.15 p.382; XVI a.4 p.485; a.6 p.496
Cap. 3
c.3 XIX a.2 p.704
c.3-7 XIX a.12 p.803; XX a.4 obi.11 p.876
c.3, 5-7 XIX a.6 ad 6 p.735
1139b15 XIII a.2 obi.2 p.272
1139b17 XIX a.12 p.803
Cap. 5
1140a1 XIII a.1 obi.2 p.262
1140b1-4 XX a.1 obi.3 p.836
1140b4.20 XIII a.1 obi.2 p.262
1140b4-6 XX a.1 ad 3 p.844
1140b5 XX a.2 obi.4 p.848
1140b11-21 XXI l.2 c.8 p.955
1140b16 XVI a.10 p.526
Cap. 6
In genere XIX a.6 ad 4 p.735; a.12 obi.16 p.798
1141a7 XII a.1 sed c.5 p.239
Cap. 7
1141b3 XX a.2 obi.8 p.849
Cap. 12
In genere XX a.1 p.841
1144a31 XIV a.6 obi.4 p.335; a.14 obi.3 p.378
Cap. 13
1144b4 VI a.1 p.305
1144b5 XIX a.8 obi.19 p.746
1144b34 XX a.2 obi.9 p.849
1145a6-11 XX a.1 obi.4 p.836
LIBER 7
In genere XX a.3 p.870
Cap. 3

1146b31ss XI a.3 ad 7 p.176; XIV a.1 obi.6 p.303; XVI a.8 p.511
1147a24ss XIV a.4 ad 3 p.323; a.15 obi.2 p.382
Cap. 6
1149a33 XV a.6 ad 3 p. 432
1149b1 XV a.2 p.410; a.6 sed c.1 p.429; a.6 p.431
1149b3 XIV a.9 obi.2 p.346
1149b6 XV a.6 obi.6 p.429
1149b14-17 XV a.6 ad 3 p.432; a.6 ad 3 p.432
Cap. 7
1150a21 XVI a.11 obi.4 p.534
Cap. 8
1150b30 XVI a.10 p.526
1151a7-19 XVI a.11 ad 4 p.539
1151a14 XII a.3 obi.3 p.255
1151a16 XI a.3 p.173; XIV a.6 obi.4 p.335; XVI a.9 obi.1 p.513
Cap. 9
In genere XIX a.10 obi.14 p.771
1151a29ss XIII a.4 p.286
1152a1 XV a.7 obi.4 p.434
1152a1-3 XX a.1 obi.6 p.837
LIBER 8
Cap. 1
1155a3-4 XIX a.5 obi.5 p.723
Cap. 13
1163a22 XIX a.15 obi.3 p.382
1163a23 XIX a.4 obi.2 p.710
LIBER 9
Cap. 4
1166a15-17 IV n.74 p.157; VIII q.12 obi.13 p.546
1166a20 XVI a.10 ad 1 p.529
Cap. 9
1170a22 XIV a.1 ad 7 p.310
1170a22-23 XVIII a.2 obi.15 p.636
1170a31 X a.8 p.74
LIBER 10
Cap. 3
1173a22 XX a.3 p.868
Cap. 4
1174a19ss XIV a.14 obi.2 p.378; XX a.4 p.879
1174b33 XIX a.5 ad 8 p.728
Cap. 5
1175b24 XI a.4 obi.8 p.179
Cap. 7
1177a-1178a IX a.9 p.786
1177a11-18 IX a.10 p.803
1177a12-21 VIII q.16 obi.2 p.596; VIII q.16 p.602
1177a13-17 IV n.112 p.179
1177b27ss XIV a.11 obi.12 p.359
Cap. 8
1178b24ss XIV a.11 obi.9 p.358
1179a22-32 VIII q.16 p.603

De bona fortuna (Ethica ad Eudemumm)
LIBER 7
Cap. 14
1248a17-32 XVII a.u. obi.3 p.583; a.u. p.596

Politica
LIBER 1
Cap. 2
1254b4 XIX a.4 p.716
1255a2-3 IV n.87 p.165
Cap. 5
1260b5 XX a.4 obi.8 p.876
LIBER 3
Cap. 1
1276a25-b14 IX a.9 ad 10 p.793
Cap. 2
1276b16 XIX a.9 p.760
1277a10 XIX a.10 p.773
LIBER 5
Cap. 2
1303a27 XXI l.2 c.7 p.953
Cap. 9
1315b11-39 XXI l.1 c.10 p.929
LIBER 6
1318b9-15 XXI l.2 c.7 p.953
LIBER 7
Cap. 6
1327b23-32 XXI l.2 c.5 p.948

Rhetorica
LIBER 2
Cap. 4
1382a6 IV n.78 p.159

Averroes
(Edit. Venecia 1562 t.1-11)
In Physicorum (t.4)
3 4 VIII q.7 obi.3 p.475
8 35 XVI a.1 obi.5 p.451
8 49 XVI a.1 ad 14 p.464

In De caelo et mundo (t.5)
3 67 VIII q.9 ad 10 p.517

In De anima (t. 6/1)
In genere IX a.10 p.802
1 8 II n.25 p.58
1 53 IX a.4 obi.9 p.729
1 94 IX a.4 obi.9 p.730
2 4 IV n.7 p.118; IV n.8 p.119

2 32 IV n.14 p.122
2 67 VIII q.4 ad 4 p.450
3 4 IV n.23 p.127
3 4-5 IV n.1 p.113
3 5 II n.25 p.58; n.36 p.65s; IX a.2 obi.17 p.700; a.2 p.702; a.9 sed c.2 p.784; a.9 p.785; a.9 ad 6 p.789
3 5 y 17 X a.8 p.75; a.8 ad sed c.6 p.82
3 6 y 20 XI a.1 p.151
3 14 II n.35 p.65
3 15 X a.8 p.76; a.8 p.77; a.8 ad sed c.3 p.82; XI a.1 obi.6 p.141
3 18 X a.8 p.77; a.8 ad 1 p.77; XVII a.u. p.594; XIX a.1 p.695; a.4 obi.11 p.712
3 20 IX a.9 p.787
3 36 X a.13 p.125

In Metaphys. (t.8)
1 17 IX a.3 obi.17 p.713
2 1 X a.8 sed c.7 p.73
4 3 VII a.5 obi.7 p.382; a.5 ad 8 p.387
5 1 II n.40 p.68
5 4 I n.3 p.20
5 14 II n.4 p.42
7 20 II n.11 p.47
7 27 II n.9 p.46
7 31 IX a.6 ad 11 p.759
8 5 VIII q.11 obi.11 p.534
8 16 IX a.2 obi.8 p.698
11 25 IX a.6 obi.11 p.751
11 48 IX a.6 obi.10 p.751
12 14 II n.17 p.52
12 36 IX a.1 obi.12 p.681
12 38 IX a.6 ad 10 p.758

De substantia orbis (t.9)
c.1 IX a.3 obi.18 p.714; a.6 ad 10 p.758
c.2 IX a.6 obi.13 p.751; a.7 obi.6 p.761

Avicebrón
Fons vitae (Edit. C. Baeumker 1892-5)
In genere II n.29 p.60; IX a.1 ad 9 p.693
1 5 VIII q.6 p.468
4 1 IX a.3 p.718

Avicena
(Edit. Venecia 1508)
Sufficientia
1 3 V a.5 ad 13 p.243
1 12 I n.5 p.25

De anima
1 1 II n.43 p.69.70;
1 4 XI a.1 p.150; a.2 ad 12 p.168
4 6 XV a.4 obi.5 p.418
5 1 IV n.56.57 p.146s
5 2 V a.9 p.266
5 3 II n.41 p.69
5 5 IV n.115 p.180; VI a.1 p.304; VIII q.15 p.588; X a.6 p.53
5 6 X a.2 p.30
5 7 IX a.11 p.817; X a.1 obi.6 p.17

Metaphysica
1 1 X a.12 p.115
1 6 II n.1 p.41; n.5 p.43; V a.1 p.205s; a.1 ad 7 p.210
2 2 II n.5 p.43
3 8 X a.6 obi.7 p.51
3 10 V a.5 ad 15 p.244
5 1 XIX a.2 obi.9 p.701
5 2 II n.25 p.58
5 5 II n.9 p.46; n.18 p.53; n.32 p.62
5 6 II n.15 p.50; n.21 p.55; n.43 p.70
8 4 X a.12 p.117; XVI a.10 obi.4 p.520
8 6 V a.1 p.207; a.2 p.217; IX a.11 obi.17 p.816
9 2 VI a.1 p.303
9 4 VIII q.8 ad 2 p.499; IX a.1 sed c.5 p.684; XIV a.9 p.348
9 5 VIII q.12 p.549
9 6 VII a.2 obi.1 p.359
10 1 VIII q.8 ad 3 p.500; q.8 ad 17 p.503

Basilio Magno
Homiliae XII in Principio Proverbiorum (MG 31,385-424)
XII princ. (405) XIII a.1 obi.5 p.260; a.2 obi.1 p.272

Beda
Super Lucam (ML 92,301-634)
c.17 l.5 (541) XX a.2 obi.1 p.847

Bernardo (San)
De consideratione (ML 182,727-808)
1 c.4 (733ss) XX a.3 obi.7 p.862

De diligendo Deo (ML 182,973-1000)
c.1 (974) VII a.6 obi.12 p.389
c.1.6 (974.983) XIX a.13 obi.15 p.814

De gratia et libero arbitrio (ML 182,1001-1030)
c.1 (1002) XVI a.4 obi.3 p.483; a.4 obi.8 p.481
c.2 (1004) XVI a.10 obi.15 p.522
c.3 (1004) XIV a.5 sed c.4 p.327
c.4 (1007) XVI a.1 obi.11 p.452
c.9 (1016) XVI a.2 sed c.1 p.469; a.7 obi.5 p.508
c.10 (1019) XV a.5 sed c.2 p.327; a.6 obi.5 p.335; a.9 sed c.1 p.347

Sermones in Cantica Canticorum (ML 183,785-1198)
5 (800) IX a.5 obi.3 p.739
11 (826) VIII q.12 obi.3 p.544

Ps.-Bernardo *(Guillermo, abad de S. Teodorico)*
Liber de contemplando Deo (ML 184,365-380)
c.8 (376) X a.11 sed c.3 p.104

Boecio
De consolatione philosophiae (ML 63,579-862)
3 pr.2 (724) X a.12 obi.5 p.112; XVII a.u. p.597
3 pr.11 (774) VII a.2 p.362
4 pr.5 (805) XVIII a.5 ad 12 p.674
4 pr.6 (817) XI a.1 obi.8 p.142
5 pr.2 (836) XVI a.5 obi.3 p.490; a.5 obi.5 p.490
5 pr.4 (849) X a.5 obi.5 p.46; XI a.1 obi.8 p.141; a.1 ad 2 p.152
5 pr.4 (850) XVI a.4 obi.13 p.482
5 pr.5 (854) VI a.1 obi.12 p.300; XI a.1 obi.9 p.142
5 pr.6 (859) III p.97; V a.5 obi.16 p.236
5 pr.6 (861) XVI a.1 ad 13 p.463

De unitate et uno (Pseudo-Boecio) (ML 63,1075-1078)
(1076s) IX a.1 obi.21 p.682; a.1 ad 21 p.695
(1076s) IX a.1 obi.21 p.682; a.1 ad 21 p.695

Arithmetica (ML 63,1079-1168)
I.1 c.32 (1110) X a.13 obi.7 p.814
I.2 c.42 (1147) XIX a.13 obi.7 p.814

In Porphyrii Isagogen (ML 64,71-158)
1 (79) IX a.8 obi.6 p.766
1 (85) X a.5 sed c.1 p.46

In Praedic. Aristotel. (ML 64,159-294)
In genere II n.9 p.46
1 (173) IX a.9 obi.7 p.781
¿? (184) IX a.1 obi.23 p.683
4 (282) IX a.2 obi.16 p.700

De hebdomadibus (ML 64,1311-1314)
In genere II n.35 p.65; V a.1 obi.3 p.201; a.1 sed c.3 p.202; VII a.1 sed c.2 p.352; a.1 ad 1 p.357; a.2 obi.8 p.361; a.2 sed c.1 p.361; a.2 ad 7 p.364; a.2 ad 8 p.365; a.4 obi.1 p.370; a.4 obi.2 p.371; a.5 obi.5 p.381; a.5 sed c.2 p.382; a.5 p.383; a.5 p.386; a.6 sed c.3 p.389; VIII q.6 obi.2 p.464; q.6 p.471; IX a.1 obi.8 p.679; a.1 obi.22 p.682; X a.12 sed c.9 p.115; a.12 p.116; a.12 p.117; XIV a.1 obi.3 p.302

De Trinitate (ML 64,1247-1256)
c.2 (1250) VIII q.6 obi.1 p.464; IX a.1 obi.1 p.678; X a.7 obi.11 p.62

De persona et duabus naturis (ML 64,1337-1354)
c.1 (1341) II n.5 p.43
c.1 (1342) IX a.2 obi.12 p.699
c.6 (1349) X a.6 obi.1 p.50
c.7(1352) XIX a.13 sed c. p.818

Bonifacio II
Epist. II (ML 65,43-45)
2 (43s) IX a.8 obi.11 p.767

Casiano
De institutione coenobitica (ML 49,53-476)
V c.4 (207) XX a.3 obi.11 p.863

Casiodoro
De Anima (ML 70,1274-1308)
c.3 X a.11 obi.9 p.103

Cipriano (S.)
Ep. Ad Magnum (ML 3,1183-1200)
(1143) IX a.9 obi.10 p.782

De habitu virginum (ML 4,451-478)
3 (455) XX a.2 obi.7 p.848

Codex Iustiniani
(Corpus iuris civilis II. Ed. Krueger)
I 12 34 XXI l.2 c.7 p.953

Costa Ben Luca
De differentia animae et spiritus (Ed. C. S. Barach, Innsbruck 1878)
c.4 IX a.3 obi.9 p.712

David de Dinant
In genere VII a.4 p.374

De causis Liber
(Ed. A. Pattin)
comm.1 XVI a.14 p.568
prop.1 VII a.5 p.385; XVI a.1 obi.4 p.451
prop.4 V a.1 sed c.4 p.203; a.2 obi.5 p.360
prop.6 IX a.1 sed c.7 p.685
prop.7 VIII q.7 obi.8 p.476; q.20 obi.18 p.646
comm.8 XIV a.11 p.361
prop.8 VIII q.17 obi.9 p.610
comm.9 VII a.4 ad 9 p.380
prop.9 II n.30 p.61; n.39 p.67; VII a.5 p.383; a.5 p.385; VIII q.7 ad 1 p.484; q.7 obi.5 p.485; q.18 p.622
comm.10 y 12 XVI a.8 obi.6 p.508
prop.12 VIII q.19 obi.10 p.633
prop.15 V a.9 p.266
prop.16 II n.41 p.68; VIII q.13 obi.9 p.555
comm.18 VII a.1 obi.7 p.351
comm.24 V a.4 sed c.6 p.226

Decretum Gratiani
(Corpus Iuris canonici. Ed. Friedberg)
p.2 c.2 q.3 IX a.5 obi.2 p.739
p.2 c.26 q.5 IX a.2 obi.14 p.699

Decretales
(Corpus Iuris canonici. Ed. Friedberg)
V tit.6 c.9 XXII p.966
V tit.6 c.13 XXII p.965
V tit.39 c.44 XIII a.4 obi.4 p.282

Digesta
(Corpus iuris civilis I. Ed. Th. Mommsen)
1 t.1 l.10 V a.5 ad 12 p.242

Dionisio (Pseudo-Areopagita)
De caelesti hierarchia (MG 3,119-370)
1 2 (122) VIII q.15 p.589; q.16 p.604
2 3 (141) X a.7 ad 10 p.68
3 1 (164) VI a.4 ad 1 p.334
3 11 (441) XV a.7 obi.11 p.62
4 1 (177) IX a.1 p.687
4 2 (180) VIII q.18 ad 13 p.628; IX a.2 ad 11 p.708
4 3 (181) VIII q.20 obi.11 p.644
4 4 (181) VI a.3 sed c.1 p.324; XIV a.9 obi.4 p.347
8 2 (240) XIV a.9 obi.5 p.347
11 2 (284) IX a.11 sed c.1 p.816; X a.1 p.20
12 2 (292) VI a.3 sed c.2 p.324; VIII q.7 ad 5 p.485; IX a.8 ad 5 p.774
13 3 (304) IX a.3 obi.1 p.710

De divinis nominibus (MG 3,585-996)
1 1 (588) IX a.2 obi.1 p.696
2 8 (645) VII a.4 ad 4 p.378
4 1 (693) IX a.1 sed c.1 p.684; a.5 sed c.1 p.741
4 1 (694) IX a.2 sed c. p.700
4 3 (697) XVIII a.2 p.638
4 4 (697) VII a.6 ad 11 p.394; X a.7 obi.10 p.62; a.7 ad 10 p.67
4 4 (700) VII a.1 obi.4 p.350; X a.10 ad 6 p.99
4 8 (704) X a.1 obi.4 p.17
4 10 (708) XIV a.1 ad 13 p.312
4 13 (712) XVII a.u. obi.13 p.586
4 19 (716) XIV a.1 obi.12 p.304; a.1 sed c.1 p.305; XVI a.7 ad 6 p.505; XVIII a.3 obi.5 p.644; a.5 obi.10 p.666; XIX a.8 sed c.1 p.746; a.8 sed c.1 p.746;
4 20 (717) XVIII a.1 obi.8 p.621; a.1 obi.10 p.621; a.1 obi.16 p.623; a.1 ad 16 p.632
4 20 (720) XVIII a.2 obi.1 p.633
4 20 (721) V a.10 obi.5 p.268; XVI a.7 p.504
4 21 (721) XVIII a.2 ad 3 p.640
4 22 (724) XVIII a.5 p.669
4 23 (725) VIII q.17 ad 7 p.614; q.18 ad 1 p.616; q.19 obi.9 p.632; XI a.4 ad 13 p.186; XIV a.2 ad 5 p.315; XVI a.10 obi.14 p.522; a.10 obi.17 p.523

4 30 (729) XI a.4 ad 13 p.186; XV a.5 ad 5 p.426
4 31 (732) XVIII a.3 sed c.2 p.647
4 32 (732) XVII a.2 p.470; XVI a.8 p.510; XVIII a.1 obi.5 p.520; a.3 ad 14 p.654
4 32 (733) XI a.3 obi.4 p.171
5 1 (815) IX a.8 p.772
5 3 (817) XIV a.6 ad 1 p.339; a.11 sed c.4 p.359
5 9 (823) VIII q.18 sed c.7 p.621
7 2 (868) VIII q.20 p.650; X a.8 obi.10 p.70; XI a.1 p.149
7 3 (872) XI a.1 p.149; XII a.1 p.240; XV a.2 p.409
7 4 (872) IX a.2 p.705; a.6 obi.1 p.748; XVI a.3 ad 1 p.478
11 1 (948) XIV a.1 obi.12 p.304

Epistola IX ad Titum (MG 3,1103-1114)
Par. 1 XIV a.11 ad 8 p.363

Empédocles
In genere IX a.8 ad 14 p.777

Gennadio
De ecclesiasticis dogmatibus (Ps.-Agustín) (ML 58,979-1000)
c.15 (984) VIII q.11 sed c. p.536

Glossa interlinearis (Lyon 1590)
Gén 32,30 X a.11 ad 14 p.111
Eclo 2,3 XIII a.3 sed c.1 p.278
Eclo 15,14 XVI a.1 sed c.1 p.455
Is 63,16 (606) VIII q.18 obi.16 p.620
Mt 23,8 VI a.1 obi.1 p.287
Jn 1,38 VI a.3 obi.8 p.321
Rom 2,14 XIII a.1 obi.2 p.263

Glossa ordinaria (Ed. A. Rusch 1480-1481)
Ex 33,20 X a.11 obi.2 p.101; a.11 sed c.2 p.104
Jer prol. XI obi.13 p.180
Ez 1,1 XII a.1 obi.1 p.234
Ez 1,9 XII a.3 sed c.2 p.256; XIII a.1 obi.1 p.260
Ez 1,11 XX a.2 sed c.3 p.852
Ez 1,17 XII a.3 obi.4 p.255
Ez 4,1 XIII a.2 obi.3 p.273
Ez 46,22 XX a.3 sed c.4 p.865
Mt 4,23 XIX a.7 obi.2 p.742
Mt 23,8 VI a.3 obi.5 p.321
Lc 11,34 XIV a.13 obi.1 p.369
Jn 1,49 VI a.3 ad 8 p.329
Rom 7,7 XIX a.4 obi.13 p.713
Rom 11,24 VIII q.21 obi.10 p.658
1 Cor 8,4 XVIII a.1 sed c.2 p.624
Heb 1 XIX a.8 obi.15 p.745
Heb 1.3 XIX a.10 obi.3 p.768
Ap 1,4 X a.13 obi.4 p.122
Ap 21,16 XX a.3 sed c.1 p.865

Glossa Petri Lombardi (ML 191,61-1296; 1301-1696; 192,9-520)
Sal 8,17 XII a.2 obi.3 p.250
Sal 11,2 V a.4 p.228; X a.11 ad 12 p.110
Sal 13,1 XII a.3 obi.1 p.255
Sal 28,95 XVI a.12 sed c.3 p.547
Sal 74,7 XVI a.9 sed c.2 p.515
Sal 118,27 XVI a.11 sed c.3 p.537
Sal 118,72 XVI a.10 obi.16 p.422
Rom 1,20 X a.13 obi.1 p.121
Rom 1,24 XIV a.8 obi.2 p.343; a.8 ad 2 p.345; XVI a.1 obi.3 p.451
Rom 7,15 XVI a.12 obi.1 p.542; a.14 sed c.3 p.567
Rom 7,16 XVI a.12 obi.3 p.543
Rom 9,18 XVI a.11 obi.1 p.534
Rom 10,15 VI a.1 sed c.4 p.302
Rom 10,17 VI a.1 obi.7 p.299
Rom 13,1 XIII a.4 obi.2 p.282
Rom 13,2 XIII a.5 obi.3 p.289
Rom 14,23 XIII a.4 sed c.1 p.284
2 Cor 12,2 X a.4 obi.1 p.40; a.8 ad sed c.2 p.81; a.9 obi.1 p.84
1 Tim 1,5 XIII a.1 sed c.5 p.264; a.2 obi.8 p.273
2 Tim 3,14 VI a.1 sed c.2 p.302

Gregorio (San)
Moralia (L.1-16: ML 75,509-1162; L.17-35: ML 76,9-782)
6 37 (764) XIV a.11 obi.11 p.359; XX a.4 obi.1 p.874
14 10 (1046) XVIII a.5 obi.15 p.667
18 54 (76) X a.11 ad 2 p.107
21 3 (192) XX a.2 p.855
22 1 (212) XIX a.6 p.733; XX a.1 obi.1 p.835; a.1 obi.2 p.836; a.2 sed c.2 p.852; a.2 p.853
22 19 (240) XX a.3 obi.16 p.864
25 9 (334) XIV a.5 obi.6 p.325
33 12 (688) XV a.6 obi.2 p.428
34 19 (738) VIII q.21 obi.20 p.661

In Ezechielem (ML 76,786-1072)
In genere VIII q.19 obi.11 p.633

1 hom. 11 (915) XVIII a.4 obi.1 p.656
2 hom. 2 (953) VI a.4 sed c.1 p.333; XIV a.11 ad 11 p.363
2 hom. 2 (954) VI a.4 obi.1 p.332; a.4 obi.2 p.332; a.4 obi.3 p.332; a.4 p.333; a.4 ad 1 p.334; a.4 ad 2 p.334
2 hom. 7 (1017) XX a.2 obi.18 p.851

In Evangelia Hom. (ML 76,1075-1312)
I.1 hom. 7 (1103) XX a.1 obi.13 p.838
I.2 hom. 2 (1197) X a.13 sed c.2 p.124
I.2 hom. 29 (1214) XI a.1 obi.2 p.139
I.2 hom. 34 (1250) IX a.6 ad sed c.4 p.760
I.2 hom. 34 (1252) VIII q.7 obi.10 p.477
I.2 hom. 34 (1255) IX a.8 obi.8 p.766

Regula (ML 77,13-126)
1 9 (22) XXI I.1 c.9 p.924

Libri Dialogorum (ML 77,149-430)
I.4 c.6 (329) IX a.6 p.755
I.4 c.29 (368) VIII q.21 p.662
I.4 c.30 (368) VIII q.21 p.662; q.21 p.663

Gregorio Niseno (Pseudo)
De natura hominis (Nemesio de Edesa: MG 40,503-818)
In genere IV n.5 p.117; n.32 p.132; n.74 p.156; n.75 p.157
c.16 (672) XV a.2 obi.2 p.406; a.3 sed c. p.413; a.4 sed c. p.418
c.37 (749) XVI a.1 ad 1 p.460
c.40 (768) XVI a.2 ad 4 p.473
c.41 (776) XVI a.1 ad 16 p.465; a.2 ad 4 p.473; a.6 obi.4 p.494; a.7 obi.5 p.499; a.7 p.504

De anima (MG 45,187-222)
In genere IX a.2 p.701.703

Hilario (San)
De Trinitate (ML 10,25-472)
1 5 (28) VII a.4 obi.7 p.372
3 23 (92) V a.7 obi.2 p.254; X a.13 obi.5 p.123
4 3 (131) V a.1 p.207; a.4 obi.2 p.223

Horacio
Epistolae
1 16 XVIII a.5 ad 5 p.674

Hugo de San Víctor
Super angelicam hierarchiam (ML 175,923-1154)
5 c.4 (1010) IX a.1 sed c.4 p.684
6 c.7 (1038) XIV a.11 sed c.5 p.360

De sacramentis (ML 176,173-618)
In genere XX a.3 obi.13 p.804
1 c.1 (187) III p.96
1 c.10 (329) X a.9 sed c.6 p.87
1 c.22 (618) XIX a.5 obi.8 p.723

Eruditio Didascalica (ML 176,739-838)
6 c.19 (827) XVI a.10 obi.12 p.521

Isaac Israeli
In genere V a.1 p.207; XI a.1 p.148

Jerónimo (San)
Ad Damasum Papam (ML 22,355-358)
Epist. XV XVI a.12 sed c.1 p.547

In Ecclesiasten (ML 23,1061-1174)
1 6 (1068) IX a.6 p.753

In Matt. (ML 26,15-228)
c.15 IX a.4 obi.8 p.729

Juan Damasceno
De fide orthodoxa (MG 94,789-1228)
1 cap.1 (789) X a.12 obi.1 p.112
1 cap.8 (814) III p.96
1 cap.13 (854) IX a.4 sed c.2 p.732
2 cap.3 (865) VIII q.7 obi.13 p.478
2 cap.3 (866) IX a.8 obi.6 p.766
2 cap.3 (867) IX a.1 obi.14 p.681
2 cap.3 (873) VI a.3 obi.6 p.321; a.3 obi.12 p.322
2 cap.4 (875) IX a.6 sed c.4 p.760
2 cap.4 (876) XVIII a.1 obi.5 p.620
2 cap.4 (877) XVI a.10 sed c.4 p.524
2 cap.6 (885) VIII q.8 ad 3 p.499; IX a.6 sed c.1 p.752; a.6 p.753; a.6 ad 1 p.759
2 cap.12 (924) IX a.1 obi.10 p.685
2 cap.12 (928) XV a.2 sed c.1 p.406; a.3 sed c. p.413; a.3 ad 6 p.417; a.4 sed c. p.418
2 cap.22 (945) XIV a.15 sed c.1 p.382
2 cap.23 (949) VIII q.19 sed c.3 p.635
2 cap.24 (950) XX a.1 obi.1 p.835
2 cap.26 (960) XVI a.2 obi.2 p.468; a.5 obi.2 p.490
2 cap.27 (960) XIV a.4 p.321; XVI a.1 ad 16 p.465; a.2 obi.4 p.468; a.2 sed c.2

p.470; a.2 ad 4 p.473; a.6 obi.4 p.494; a.7 obi.5 p.499; a.7 sed c.1 p.501; a.7 p.504; a.8 obi.4 p.508
2 cap.27 (961) XVI a.2 p.472
3 cap.6 (1006) IX a.3 obi.5 p.711
3 cap.14 (1045) XIX a.8 obi.1 p.742; XX a.3 sed c.5 p.865
3 cap.14 (1046) XIX a.8 obi.7 p.743
4 cap.19 VIII q.21 obi.19 p.661
4 cap.22 (1200) XIII a.1 sed c.1 p.263; a.1 sed c.5 p.264; a.2 obi.4 p.273; a.4 sed c.4 p.284

Julio César
De bello gallico
VI 16 5 XXI l.2 c.3 p.942

Macrobio
In somnum Scipionis (I. Willis edit., Leipzig 1970)
In genere XX a.4 obi.7 p.875
2 12 IV n.74 p.156

Máximo el Comentador
Scholia in librum De divinis nominibus (MG 4,185-416)
c.5 1 (309) VII a.2 obi.2 p.360

Máximo Valerio
In genere XXI l.2 c.3 p.942

Moisés Maimónides
In genere VIII q.3 obi.6 p.432

Dux perplexorum (A. Justiniani, París 1520)
1 c.74 X a.12 p.115
1 c.79 IX a.8 obi.16 p.768

Orígenes
De principiis (MG 11,115-414)
In genere VIII q.21 p.662
1 6 (169) VIII q.18 p.625
1 6 (170) IX a.5 obi.1 p.739 ad 3 p.499
1 7 (172) VIII q.8 ad 3 p.499
1 7 (173) IX a.6 p.753
1 8 (178) XVI a.8 p.509
1 8 (179) VIII q.7 p.480
2 8 (220) VIII q.7 p.479

In Epistolam Ad Romanos (MG 14,833-1310)
2 n.9 (893) XIII a.1 obi.8 p.261
10 n.5 (1255) XIII a.3 obi.2 p.278

Pedro Lombardo
Liber Sententiarum (Grottaferrata 1981)
1 d.17 cap.2 XIX a.11 p.788
1 d.24 cap.3 XVI a.1 obi.6 p.451
1 d.25 cap.5 XIV a.5 obi.7 p.325
2 d.1 cap.6 IX a.3 sed c.4 p.715
2 d.16 cap.3 XIV a.11 obi.2 p.357; XVI a.4 sed c.4 p.483
2 d.24 cap.4 XV a.1 obi.1 p.395; a.1 obi.10 p.398; a.1 p.401; a.1 ad 4 p.402
2 d.24 cap.9 y 12 XV a.5 sed c.2 p.423
2 d.25 cap.6 XVI a.12 obi.21 p.546; a.13 sed c.2 p.563
2 d.25 cap.7 XVI a.10 obi.13 p.522
2 d.38 cap.4 XIV a.14 p.379
2 d.43 cap. unic. XVI a.11 obi.2 p.534
3 d.11 cap.2 XIV a.11 ad 8 p.363

Platón
(*Platonis Opera, graece et latine*, 2 vols. ex recensione Hirschig et Schneider. Firmin-Didot, París 1900, 1915)

In genere IV n.5 p.117; n.7 p.118; VIII q.1 p.409; q.8 ad 3 p.499; q.8 ad 16 p.503; q.10 p.524; q.19 p.637; IX a.2 p.702; a.5 p.743s; a.6 p.753; a.6 p.755; a.9 p.785; a.9 ad 6 p.791; a.10 p.802; a.10 p.803; a.10 ad 8 p.809; XIV a.1 obi.10 p.304; XIX a.8 p.747 y 748

Phaedo
In genere VIII q.15 obi.9 p.583; q.15 p.586; q.19 p.636

Timeo (trad. de Calcidio)
In genere VIII q.8 obi.16 p.493; q.11 p.536; q.16 p.604; IX a.1 obi.18 p.682

Plotino
In genere IV n.5 p.117
De virtutibus
c.2.3.5.7 XX a.4 obi.7 p.875

Porfirio
Isagoge (trad. de Boecio)
c.4 IX a.11 p.819

Ricardo de San Victor
De Trinitate (ML 196,887-992)
3 9 (921) IX a.5 sed c.3 p.742

Salustio
In genere XXI l.1 c.4 p.906; l.1 c.7 p. 916

Simplicio
(Ed. A. Pattin 1971, 1975)
In Praedicamenta Aristotelis

In genere XVIII a.1 ad 7 p.629; a.1 ad 11 p.630 y 631
Proem IV n.74 p.157; IX a.3 p.717
c.11 XVIII a.1 ad 2 p.627

Suetonio
In genere XXI l.1 c.9 p.928

Temistio
(Ed. crítica G. Verbeke, Lovaina-París 1957)
In De Anima
In genere IV n.36 p.135; n.73 p.155; n.116 p.181
3 IV n.49-52 p.142-144
3 5 IX a.10 p.803s

Teofrastro
In genere IV n.53 p.144

Tulio Cicerón
(*Oeuvres Complètes de Cicéron,* 5 vols. Firmin-Didot, París 1881)
De inventione (Rhetorica)
2 53 V a.5 obi.12 p.235; a.5 ad 12 p.242; X a.2 obi.3 p.27; a.2 sed c.4 p.29; a.10 ad 9 p.100; XVI a.10 p.525; XIX a.6 obi.4 p.730; a.7 obi.5 p.743; a.12 obi.6 p.797; a.12 obi.27 p.801
2 53-54 XX a.1 ad 5 p.845

De officiis
1 20 XXI l.1 c.7 p.915

Tusculanae disputationes
1 2 XXI l.1 c.3 p.904

De Republica
V 7 9 XXI l.1 c.7 p.914

Vegecio
Institutio rei militaris
1 XXI l.2 c.5 p.947; l.2 c.8 p.995
4 XXI l.2 c.5 p.946

Vitrubio
De architectura
1 c.4 XXI l.2 c.6 p.949
2 praef. XXI l.2 c.7 p.951

ÍNDICE DE MATERIAS

Los términos seleccionados del léxico se toman del original latino en las formas gramaticales en que aparecen en los diccionarios.

Accidens *(accidente)*
Hay accidente necesario y no necesario: I n.2 p.12.
Accidente y su sujeto no forman una cosa *per se:* II n.47 p.73.
Diversidad de accidentes: materiales: II n.49 p.74.
Género, diferencia y especie se dice de la sustancia de modo distinto que de los accidentes: II n.52 p.75.
Tres géneros de accidente: propio, separable e inseparable: VIII q.12 ad 7 p.551.
Desaparece o por su contrario o por desaparición del sujeto: VIII q.19 p.735s.
Su razón está en el sujeto: IX a.3 p.719.
Toda forma que sobreviene a un ser en acto es forma accidental: IX a.3 p.719.
Doble tipo de accidente: IX a.11 p.819.

Actio *(acción)*
La acción del instrumento se atribuye al agente principal: IV n.71 p.154.
La acción del entendimiento agente y la de las formas naturales es distinta: VIII q.6 ad 5 p.472.
La acción es de quien está en potencia: IX a.4 ad 3 p.735.

Actus *(acto; acto moral)*
Reciben la especie de sus objetos: IV n.104 p.175; VIII q.13 p.558.
El acto es anterior a la potencia con prioridad de naturaleza: IX a.1 p.686.
Cuanto más perfecto es el acto tanto más se aproxima a Dios: IX a.1 p.687.
Hay un acto primero sin mezcla de potencia: IX a.1 p.688.
El acto es de lo concreto: IX a.9 ad 6 p.789.
Los actos son posteriores a las potencias en el origen, pero en el conocimiento son anteriores: AP II ad 12 p.858.
Nuestros actos son disposiciones al aumento de caridad: XIX a.11 p.790.

Additio *(añadir)*
Una cosa puede añadirse a otra de tres modos: VII a.1 p.352s.

Admiratio *(admiración)*
La admiración mueve a conocer las causas de las cosas: AP I p.835.

Adultus *(adulto)*
Imposible que tenga sólo el pecado original sin la gracia: XVI a.12 ad 2 p.555.

Aequivoce *(equívocamente)*
Al ojo y al cuerpo se llama equívocamente tales sin el alma: IX a.2 p.704.

Aer *(aire)*
Es un cuerpo semejante en todo y en cada parte: IX a.7 p.762.
Es más noble que la tierra: IX a.7 ad 4 p.763.
El aire salubre conserva la vida natural que requiere la convivencia: XXI l.2 c.6 p.948.

Agens *(agente)*
El agente natural puede ser unívoco y equívoco: VI a.3 ad 4 p.328.

Agere *(actuar)*
Se actúa en tanto se está en acto: VIII q.1 p.408; q.12 p.548, q.16 p.600.

Aliquid *(algo)*
Se denomina así lo que es distinto de otro: V a.1 p.206.

Amicitia *(amistad)*
No es propiamente una virtud sino producto de la virtud: XIX a.5 ad 5 p.727.

Angelus *(ángel)*
Se relaciona con el hombre visible o invisiblemente: VI a.3 p.325.
Difiere específicamente del alma: VIII q.7 p.479.
El entendimiento del ángel y del alma difiere específicamente: VIII q.7 ad 1.3 p.484.
No conocemos su esencia: VIII q.7 ad 16 p.488.
No conoce los futuros contingentes: VIII q.20 ad 4 p.652.

En una sola especie conocen muchas cosas: VIII q.20 ad 5 p.652.
No hay muchos ángeles en una especie, sino muchas especies de ángel: IX a.1 ad 19 p.695.
El ángel y el alma son iguales en naturaleza genérica, pero el ángel es superior en la específica: IX a.2 ad 11 p.708.
El ángel conoce por simple intuición: IX a.2 ad 12 p.708.
Conocen lo particular con formas universales: IX a.5 ad 7 p.747.
El ángel guarda al hombre toda su vida: IX a.6 ad sed c.2 p.759.
Los ángeles difieren entre sí específicamente por su condición de sustancias, por el orden del universo y la perfección de sus naturalezas: IX a.8 p.769.
Los ángeles superiores tienen ciencia más universal: IX a.8 ad 5 p.774.
El entender del ángel y su entendimiento no son lo mismo sustancialmente: IX a.8 ad 14 p.777.
El ángel no tiene materia por la que es *in qua* ni *ex qua:* IX a.9 ad 2 p.788.
Tiene conocimiento especulativo y práctico: XII a.1 p.240.
No puede pecar por la sola pasión: XVI a.10 p.527.

Anima *(alma)*
El alma humana ocupa el último grado en las sustancias intelectuales: II n.37 p.65.
El alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico: IV n.3 p.115.
Es perfección y acto del cuerpo: IV n.5 p.116.
Según Platón, el alma es motora y rectora del cuerpo: IV n.5 p.117.
El alma por sí misma, y no mediante las potencias, es acto del cuerpo: IV n.28 p.130.
El alma separada del cuerpo no tiene la última perfección natural: IV n.112 p.179.
Por el conocimiento el alma, en cierto modo, se hace todas las cosas: V a.1 p.206.
El alma vegetativa, sensitiva y racional son principio de operaciones que exceden las formas materiales: VIII q.1 p.407.
Es forma del cuerpo: VIII q.1 p.409.
El ser del alma es superior al cuerpo elevado por tener una operación que transciende lo material: VIII q.1 p.411.
Está en el confín entre lo corporal y las sustancias separadas: VIII q.1 p.411.
Está compuesta de potencia y acto: VIII q.1 ad 6 p.413.
El alma se une al cuerpo para completar la especie humana y realizar el conocimiento intelectivo: VIII q.1 ad 7 p.413; q.8 ad 15 p.503.
Tiene alguna dependencia del cuerpo: VIII q.1 ad 12 p.414.
Es el acto de un cuerpo físico orgánico: VIII q.1 ad 15 p.415; q.2 ad 2 p.425; q.9 ad 7 p.517.
Excede la proporción de toda materia corporal: VIII q.2 ad 12 p.429.
La unión del alma al cuerpo es inmediata: VIII q.6 p.470; q.9 p.509.
No está compuesta de materia y forma, pero sí de acto y potencia: VIII q.6 p.471; IX a.9 ad 9 p.792.
Las almas son igualmente formas, pero individualizadas por los cuerpos: VIII q.6 ad 4 p.472.
El fuego le causa dolor espiritual: VIII q.6 ad 7 p.473.
Alma y ángeles son espíritus mudables: VIII q.6 ad 17 p.474.
El alma humana es el último grado en las sustancias inmateriales: VIII q.7 p.483.
El alma es fin del cuerpo: VIII q.8 p.494.
Es natural al alma humana su unión con el cuerpo: VIII q.8 p.494.
Está en potencia a lo inteligible: VIII q.8 p.495.
La unión con el cuerpo es necesaria para la perfección de la inteligencia: VIII q.8 p.495; q.15 p.586.
Es simple en esencia y múltiple por la virtud: VIII q.8 ad 14 p.502; q.9 ad 14 p.518; q.10 ad 17 p.531.
El alma se une al cuerpo por el acto del entender, que es su principal operación: VIII q.8 ad 15 p.503.
El alma, en cuanto forma que da el ser, no tiene término medio respecto a la materia prima: VIII q.9 p.512.
Está en todo el cuerpo y en cualquiera de sus partes en su esencia, pero no en su virtualidad: VIII q.10 p.524ss.
El único alma humana es racional, sensitiva y vegetativa: VIII q.11 p.539.
En cierta manera es todas las cosas: VIII q.13 p.560.
Es incorruptible: VIII q.14 p.573.
El alma unida al cuerpo puede conocer las sustancias separadas pero a través de especies recibidas de los sentidos: VIII q.16 p.604.
Las almas separadas conocen las sustancias separadas: VIII q.17 p.611.
El alma separada no conoce la sustancia separada por su esencia, sino su especie y semejanza: VIII q.17 ad 4 p.613.

El alma separada no tiene intuición de Dios en su naturaleza ni en su esencia: VIII q.17 ad 10 p.614.
El alma separada entiende todo lo natural no en absoluto sino en cierto aspecto: VIII q.18 p.622.
Las almas de los santos ven todo en el Verbo: VIII q.18 p.625.
El gozo y la ira del alma separada no son actos del concupiscible e irascible sino de la voluntad: VIII q.19 ad 7 p.639.
El alma separada no conoce del mismo modo que el alma unida al cuerpo: VIII q.19 p.641.
El alma separada conoce algunos singulares: VIII q.20 p.647.
El entendimiento del alma separada conoce los singulares de modo distinto a los ángeles: VIII q.20 p.650.
El entendimiento del alma separada tiene formas infundidas: VIII q.20 ad 1.2 p.651s.
El alma separada sufre el fuego real a modo de sujeción: VIII q.21 ad 16 p.660.
El alma separada puede sufrir el fuego en cuanto contraría su inclinación natural: VIII q.21 p.664.
El alma no está compuesta de materia y forma: IX a.1 ad 6 p.691; a.9 ad 9 p.792; AP I ad 5 p.840.
El alma humana, que es fin de todas las formas naturales, tiene operaciones que exceden por completo a la materia: IX a.2 p.705.
El alma humana es forma del cuerpo en cuanto éste se entiende como materia: IX a.2 p.705.
El alma tiene ser subsistente: IX a.2 ad 3 p.706.
Su perfección natural es la unión al cuerpo: IX a.2 ad 5 p.706.
El alma queda lesionada por la corrupción del cuerpo: IX a.2 ad 7 p.707.
El alma humana, que es la más alta de todas las formas, es producida por Dios: IX a.2 ad 8 p.707.
El alma está más cercana al espíritu en el orden de la naturaleza y más al cuerpo en el orden de la proporción: IX a.2 ad 10 p.708.
No se puede decir que el alma sea «esto concreto» hablando de la persona: IX a.2 ad 16 p.709.
El alma se une inmediatamente al cuerpo: IX a.3 p.716.
En el hombre el alma es la única forma sustancial, por la que al mismo tiempo es hombre, animal, vivo, cuerpo, sustancia y ser: IX a.3 p.720.
Todo el alma está en cualquier parte del cuerpo: IX a.4 p.733.
El alma está en todo el cuerpo y en cualquier parte suya: IX a.4 p.733.
El alma humana ignora las esencias de las sustancias separadas: IX a.8 ad 6 p.775.
El alma humana tiene operaciones que superan la materia: IX a.9 ad 15 p.794.
El alma humana está en el medio de las criaturas corruptibles y las incorruptibles: AP I p.832.
El alma en el estado viador no puede entenderse a sí misma por su esencia: AP II p.850.
El alma se entiende por las especies objetivas indirectamente y por reflexión y representación proporcional: AP II p.852; ad 3 p.855.
La ciencia del alma es ciertísima, pues todos la experimentan en su existencia y en sus actos: AP II ad 20 p.860.
Al alma se la llama intelectiva y, a veces, entendimiento o mente: X a.1 p.19.
Podemos tener doble conocimiento del alma: lo que es propio del alma humana y lo que es común: X a.8 p.74.
El alma humana se conoce a sí misma por conocimiento habitual: X a.8 p.74.
El alma humana se conoce en sus propios actos: X a.8 p.74.
Al conocer cosas fuera de sí el alma recibe las especies para el conocimiento de sí misma: X a.8 p.74.
La experiencia de la propia alma es conocimiento cierto, pero saber qué sea el alma es muy difícil: X a.8 ad sed c.8 p.82.
Modos de diversidad de actos del alma: XI a.2 p.160.
Los actos del alma son diversos de cinco modos: XI a.2 ad 12 p.168.
El alma humana por su naturaleza conoce algo de la naturaleza angélica: XII a.1 p.240.
El objeto del alma es doble: lo cognoscible y lo apetecible: XIV a.10 p.354.

Appetibile *(lo apetecible)*
Lo apetecible sólo mueve si es aprehendido: XI a.3 p.172.

Appetitus *(apetito; apetito intelectivo; apetito natural; apetito sensitivo)*
Es doble: concupiscible e irascible: VIII q.13 p.563.

Hay doble potencia apetitiva: la sensualidad, que consta del concupiscible e irascible, y la voluntad: XI a.3 p.172.
El apetito natural: XIV a.1 ad 2 p.308.
Es potencia del alma: XIV a.3 p.316.
El apetito animal reside en una potencia especial: XIV a.3 ad 5 p.319.
Es natural, sensitivo y racional: XIV a.4 p.321.
El apetito natural tiende al objeto sin conocer su razón de apetibilidad: XV a.1 p.399.
El apetito superior se mueve por la razón de apetibilidad absoluta o relativa: XV a.1 p.400.
El apetito sensitivo tiende al objeto en que se encuentra la razón de apetibilidad, pero no por la misma razón de apetibilidad: XV a.1 p.400.
El apetito sensitivo y el voluntario difieren específicamente: XV a.1 p.401.
El apetito sensitivo tiene dos potencias diversas: el irascible y el concupiscible: XV a.2 p.407.
Es sujeto de virtudes: XIX a.4 p.714.

Attributio *(atribución)*
Dos modos de atribución esencial de una cosa: positivo y por remoción: V a.5 ad 14 p.243.

Auditus *(el oído)*
Su alteración física deriva del movimiento: VIII q.13 p.563.

Beatitudo *(bienaventuranza)*
Consiste en una operación intelectual: VIII q.5 p.458; q.16 p.603.
Consiste en el conocimiento de Dios: VIII q.17 ad 8 p.614.
El modo de alcanzar la felicidad es distinto en el hombre y en el ángel: IX ad 1 p.773.
La perfecta felicidad del hombre está sólo en Dios: IX a.10 p.803.
El alma humana ha sido creada para la felicidad, por lo que le es connatural poder alcanzarla: AP I ad 7 p.841.
Es el fin último y bien perfecto que comprende todos los bienes: XXI l.1 c.8 p.919.
La bienaventuranza divina sólo se consigue con la gracia: XXI l.2 c.3 p.940.

Bonitas *(la bondad)*
La bondad primera imprime su semejanza en todos sus efectos: VII a.4 p.376.
La de Dios es su esencia; la nuestra es algo sobreañadido a la esencia: VII a.5 p.385.

Bonum *(bien; bien moral; bien supremo)*
Se dice por orden al apetito: V a.1.2.3.4 pp.203ss.
El bien es perfectivo primariamente a modo de causa final y secundariamente a modo de medio para el fin: VII a.1 p.356.
El bien se dice primaria y esencialmente de lo perfectivo a modo de fin y secundariamente de lo que es medio para ello: VII a.1 ad 1 p.356.
Es por su misma razón difusivo a modo de causa final, no eficiente: VII a.1 ad 4 p.357; a.2 p.361.
Bien y ser son convertibles: VII a.2 p.363.
El mal se opone al bien como privación: VII a.2 ad 1 p.363.
El bien se dice de la forma inherente y derivadamente de la causa ejemplar y eficiente de toda bondad: VII a.4 p.376.
El bien creado no es bien por su misma esencia, según Agustín, Boecio y *De causis:* VII a.5 p.383.
El bien tiene modo, especie y orden: VII a.6 p.391.
El bien supremo puede buscarse en sí mismo o en su semejanza: X a.12 ad 5 p.118.
El bien lo apetecen todas las cosas, no sólo los seres dotados de conocimiento: XIV a.1 p.305.
El apetito del bien implica la belleza y la paz: XIV a.1 ad 12 p.311.
El bien es objeto del apetito natural y cognitivo: XIV a.3 ad 2.5 p.315 319.
Es bien primario es apetecido esencial y naturalmente, pero no siempre en acto: XIV a.5 ad 11 p.332.
Hay un bien honesto, útil y deleitable: XVI a.1 ad 11 p.462.
Dios está unido con la mente humana por la gracia, no por la naturaleza: XVI a.8 ad 7 p.513.
El bien es una perfección: XVIII a.4 p.660.
El bien humano múltiple diversifica las virtudes: XIX a.10 p.773.
Hay un doble bien del hombre: el proporcionado a su naturaleza y el que la excede: XIX a.10 p.773.
El bien diversificado por la razón especifica las virtudes: XIX a.12 p.802.
El bien de la multitud es superior y más divino que el bien individual: XXI l.1 c.9 p.923.

Bruta *(brutos; animales)*
Su conocimiento es sólo material y de cosas materiales: VIII q.1 p.408 923.

No tienen libre albedrío, sino una cierta semejanza con él: XVI a.2 p.470.
En los animales hay indiferencia para la acción, pero no propiamente libertad: XVI a.2 ad 3 p.472.

Caelestia corpora *(cuerpos celestes)*
Sobre la animación de cuerpos celestes hay opiniones diversas entre filósofos y doctores antiguos: VIII q.8 ad 3 p.499.
Las almas de los cuerpos celestes, supuesta su animación, pertenecen a la sociedad angélica: VIII q.8 ad 5 p.500.
De su naturaleza sabemos más bien qué no son: VIII q.16 p.605.
El movimiento de los cuerpos celestes viene de una sustancia inteligente: IX a.6 p.754.
Los cuerpos celestes no están animados como los cuerpos inferiores: IX a.6 p.755; ad 10 p.758.
El cuerpo celeste está compuesto de materia y forma: IX a.6 ad 2 p.756.
En la última renovación del mundo permanecerán los cuerpos celestes en su totalidad: AP I ad 8 p.842.
Los cuerpos celestes no pueden inmutar necesariamente la voluntad de nadie: XIV a.9 ad 2 p.350.
Pueden influir extrínsecamente en la voluntad, pero no imponiendo necesidad: XVII ad 21 p.604.

Caritas *(caridad)*
Pueden tenerse conjeturas de estar en caridad, pero no certeza a no ser por revelación: X a.10 ad 1.2.3.4 p.98-99.
Tener caridad es necesario para salvarse, no el saber que se tiene: X a.10 ad 7 p.100.
La caridad y la esperanza no están en el concupiscible ni en el irascible: XV a.3 ad 5 p.416.
Es amistad con Dios: XIX a.5 ad 5 p.727.
Se aumenta por la acción causadora de Dios: XIX a.11 p.788.
Toda virtud se llama caridad de modo causal, no esencialmente: XX a.1 ad 8 p.846.
La caridad inclina a todos los actos virtuosos: XX a.2 p.854.
En la caridad se conectan todas las virtudes perfectas: XX a.2 p.854.

Causa *(causa/s)*
La causa eficiente o motora es el principio del movimiento causal: I n.3 p.17.
Hay cuatro causas: I n.3 p.18.
Es posible ser causa y ser causado: I n.4 p.20.
La causa formal, eficiente y final inciden en el mismo efecto: I n.4 p.23.
Causa *per prius* y *per posterius:* I n.5 p.24.
Causas simples y compuestas: I n.5 p.25.
Próxima y remota: I n.5 p.25.
Causa *per se* y *per accidens:* I n.5 p.25.
Causas en acto y causas en potencia: I n.5 p.26.
Dios produce los efectos instantáneamente: III p.92.
La causa completa es simultánea a lo causado: III p.93.
Todo lo causado lo es por algo no casual: III p.95.
La primera causa no sólo confiere la existencia a lo demás, sino también el que sean causas a su vez: VI a.1 p.305.
La causa *per accidens* puede entenderse o por parte de la causa o por parte del efecto: XVIII a.3 ad 14.15.19 p.654, 655, 656.

Cerebrum *(cerebro)*
El buen uso de las potencias sensitivas interiores requiere buena disposición del cerebro: VIII q.8 p.497.

Christus *(Cristo)*
El alma de Cristo se dice medio entre el Verbo y la carne no por razón necesaria, sino de mera congruencia: IX a.3 ad 5 p.723.
Fue simultáneamente viador y comprehensor: X a.11 ad 3 p.108.

Coactio *(coacción)*
La coacción es inducción de una cierta violencia: XIV a.5 p.328.

Cogitativa
La cogitativa tiene un órgano corporal: X a.5 p.48.

Cognitio *(conocimiento; conocer)*
La humana es la ínfima de las intelectuales: II n.46 p.72.
El cognoscente debe tener la naturaleza de lo conocido, según los antiguos filósofos: IV n.20 p.126.
Se cumple por la asimilación del cognoscente a lo conocido: V a.1 p.206.
Es efecto de la verdad: V a.1 p.207.
Lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente: V a.2 p.214.
Nuestro conocimiento se inicia en el sentido y se perfecciona en el entendimiento: V a.11 p.277.

Se obtiene conocimiento o por la luz intelectual o por las primeras concepciones del entendimiento: VI a.3 p.326.
Una cosa se conoce por otra de doble manera: VIII q.7 ad 8 p.486.
Se cumple cuando lo conocido está en el cognoscente: IX a.6 ad 10 p.758.
La potencia cognitiva necesita el cuerpo de doble modo: AP I ad 11 p.842.
Todo conocimiento es por una forma del cognoscente que es principio de conocimiento: X a.4. p.41.
En al mente humana hay tres conocimientos: el de Dios, el de sí misma y el de las cosas temporales: X a.7 p.63.
Conocer una cosa por otra puede ser como instrumento de conocimiento o como medio en el que se conoce: X a.8 ad 9 p.78.
El conocimiento es diverso según son las sustancias espirituales: XI a.1 p.147.

Comparatio *(comparación)*
Debe atender a lo que es esencial y no a lo accidental: XIV a.11 p.360.

Compositio *(composición; compuesto)*
El compuesto actúa por la forma: IV n.35 p.134
Lo compuesto es lo que propiamente se corrompe: VIII q.1 ad 14 p.414.
La composición de *quod est* y de *quo est* no se identifica con la de la materia y forma: IX a.1 ad 8 p.691.
La filosófica y natural tiene formas diversas: XII a.1 ad 16 p.248.

Concupiscibilis *(concupiscible; apetito concupiscible)*
Es principio del acto humano como motor movido: XIX a.3 ad 12 p.713.
Es sujeto de virtud: XIX a.4 p.714.
Obedece a la razón mediante la virtud: XIX a.4 ad 7 p.719.
El dominio de la razón sobre el concupiscible es político: XIX a.4 ad 11 p.720.

Confirmari *(confirmar; confirmación)*
La confirmación en gracia en esta vida no excluye la posibilidad de pecar: XVI a.9 p.515.
En el bien puede ser esencial, y así nadie está confirmado en gracia o por la inclinación al bien que produce la gracia pero no hasta el punto de volver impecable: XVI a.9 p.516.
Confirmación en el bien de los Apóstoles: XVI a.10 p.527.
La confirmación en el mal de los demonios es irreversible: XVI a.10 p.528.
La confirmación de los demonios en el mal es producida por la justicia divina y por la fijeza del conocimiento angélico: XVI a.10 ad 4 p.530.

Conscientia *(conciencia)*
Con este nombre se designa la potencia, el hábito, a lo conocido y al acto, pero con propiedad sólo se dice del acto: XIII a.1 p.264.
El nombre de conciencia significa aplicación de la ciencia a algo: XIII a.1 p.265.
No se identifica totalmente con el libre albedrío: XIII a.1 ad 4 p.269.
Se llama también *naturale iudicatorium*: XIII a.1 ad 5 p.270; a.2 p.274.
Opera como un silogismo particular: XIII a.2 p.274.
El error de conciencia puede surgir en la mente superior o inferior o en la aplicación de una a la otra: XIII a.2 p.275.
La conciencia no es la primera regla de los actos humanos, sino la sindéresis: XIII a.2 ad 7 p.277.
Su obligación es de precepto divino: XIII a.3 p.278.
La conciencia errónea es inculpable si no había obligación de conocer: XIII a.3 ad 4 p.281.
Diverso modo de obligar la conciencia recta y la errónea: XIII a.4 p.285.
Hay que salir de la conciencia sólo probable: XIII a.4 ad 4 p.288.
La obligación de la conciencia es mayor que la obligación del precepto del superior: XIII a.5 p.290
El error de conciencia no libera de la obligación de quien tiene voto de obediencia: XIII a.5 ad 1 p.291.

Consensus *(consenso)*
Se atribuye a la razón superior: XI a.3 p.174.

Consequens *(consecuencia)*
Lo que sigue a algo *per se* no puede ser sacado de él: VIII q.14 p.573.

Consilium *(consejo)*
Se dice de la inquisición intelectual o de la inducción a obrar de quien no tiene poder coactivo: XIII a.3 ad 2 p.280.
Doble género de consejos: XIII a.3 ad 2 p.280.

Contraria *(contrario/s)*
Es lo más distinto en cada género: VIII q.13 ad 1 p.564.

Cor *(corazón)*
Es principio del movimiento corporal: VIII q.9 ad 13 p.518; q.10 ad 4 p.528; q.11 ad 16 p.542; IX a.3 ad 4 p.722.

Corporeitas *(corpóreo; corporeidad)*
La corporeidad puede designar la cantidad, que es accidente, y la sustancia, que es la esencia: X a.4 ad 3 p.44.

Corpus *(cuerpo)*
Qué es: II n.12 p.48.
Ninguna parte del cuerpo se puede definir sin una parte del alma: IV n.75 p.158.
Adviene al alma para completar su razón específica: VIII q.1 p.410; q.1 ad 1 p.411.
Es respecto al alma como la potencia respecto al acto: VIII q.1 ad 5 p.412.
El cuerpo humano en un principio era incorruptible: VIII q.1 ad 5 p.412.
La forma del cuerpo humano tiene que ser una cierta sustancia: IX a.2 p.701.
El cuerpo recibe del alma el ser sujeto: IX a.3 p.719.
Antes de la animación tiene una forma que desaparece al llegar el alma: IX a.3 ad 12 p.724.
El cuerpo simple no puede ser instrumento del sentido: IX a.7 p.762.

Corruptio *(corrupción)*
Puede ser *simpliciter* y *secundum quid:* I n.1 p.12.
Paso del ser al no ser: I n.1 p.12.
Pertenece al género de las sustancias: I n.1 p.12.
Le sucede al cuerpo en razón de la materia o por el pecado: VIII q.14 ad 13 p.578.
Las potencias sensitivas están corrompidas después del pecado: XV a.6 p.429.
Corrupción e infección del pecado original son distintas: XV a.6 p.429.
El irascible está menos corrompido por el pecado original que el concupiscible: XV a.6 p.431.
Sólo por milagro puede ser curada la corrupción del apetito sensitivo: XV a.7 p.435.

Creatura *(criatura)*
Lo creado no pudo existir siempre: III p.90.
Dios puede hacer que algo creado por él haya existido siempre: III p.91.
Tiene una cierta semejanza con Dios, pero la desemejanza es mayor: V a.10 ad sed c.1 p.273.
La criatura es buena por participación, no por esencia: VII a.1 ad 1 p.356.
Las criaturas racionales tienen mayor semejanza a Dios que los irracionales: X a.7 ad 10 p.67.

Culpa
Difiere de la pena: XVIII a.4 p.659.
La culpa es mayor mal que la pena: XVIII a.5 p.669.

Cupiditas *(inclinación concupiscible)*
Es ininteligible que coaccione en absoluto el libre albedrío: XVI a.12 p.550.

Daemon *(demonio)*
Conoce las cosas o por revelación de los ángeles buenos, o por la agudeza de su propia inteligencia o por la experiencia: VIII q.18 ad 1 p.625.
Está confirmado en el mal y no puede retornar al bien: XVI a.10 p.528.
Su confirmación en el mal deriva de la justicia divina, de la indivisibilidad de su apetito angélico y de su conocimiento intelectual: XVI a.10 ad 4 p.530.

Damnati *(los condenados)*
Su voluntad tiende a un bien, pero no ordenable al sumo bien: VIII q.17 ad 7 p.614.
La máxima aflicción de los condenados es su separación de Dios: VIII q.21 p.665.

Delectatio *(deleite; delectación morosa)*
S. Agustín la atribuye a la razón inferior: XI a.3 p.174.
Al conocimiento sigue una doble delectación: la de la cogitación y la de lo cogitado: XI a.4 p.182.
Consentir la delectación de pecado mortal es pecado mortal: XI a.4 p.183.
La morosa si es de acto pecaminoso mortal, es pecado mortal: XI a.4 p.183.
Implica siempre un bien que deleita: XIV a.1 ad 13 p.304.
Es complemento perfectivo de la felicidad: XIX a.5 ad 8 p.727.
Sus peligros: XXI I.2 c.8 p.954.

Demostratio *(demostración)*
Es un silogismo que hace la ciencia: IX a.9 ad 7 p.792.

Denominatio *(denominación)*
La denominacion de algo por otro es doble: VII a.4 ad 2 p.377.

Designatio *(designación; definición)*
Por la especie y por el género: II n.11 p.47.

Deus *(Dios)*
En Dios no hay más que un único ser, aunque sean tres personas: V a.5 ad 19 p.246.
Con una sola mirada ve todas las cosas: V a.5 ad 21 p.246.
Algunos pensaron que Dios era un cuerpo: V a.10 in sed c.2 p.274.
Dios causa en el hombre el *lumen intellectus* e imprime los primeros principios en su entendimiento, pero no el hombre ni el ángel: VI a.3 p.326; a.3 ad 3.12 p.328 330.
Es causa agente primera, común y luz primera: VIII q.4 ad 7 p.452; q.5 ad 6 p.462.
Dios es su propio ser y no hay en él composición de potencia y acto: VIII q.6 p.471.
En razón de su sabiduría no hizo todo igual: VIII q.7 p.480.
Entiende todo por su misma esencia: VIII q.15 p.591.
Es su mismo ser subsistente: VIII q.17 ad 10 p.615.
Posee eminentemente todo lo que tiene la criatura: VIII q.18 p.622.
Es acto infinito: IX a.1 p.688.
Es su mismo ser: IX a.1 p.688.
Es el solo inmaterial e incorpóreo en cualquier sentido: IX a.1 ad 14 p.694.
No hay especie creada que pueda representar adecuadamente a Dios en la mente humana: X a.11 p.105.
Dios puede hacer que nuestra mente se una a la esencia divina en esta vida, sin el *lumen gloriae,* pero esto requiere prescindir de los sentidos y verse elevado al conocimiento de la esencia divina: X a.11 p.106.
De no ser por un milagro, nadie en esta vida es elevado a conocer la esencia divina: X a.11 p.107.
Se dice que por un milagro en esta vida conocieron la esencia divina Moisés y Pablo: X a.11 ad 1 p.107.
Dios es conocido en el estado de viadores con visión intelectual sobre lo que no es, pero no sobre lo que es en sí mismo: X a.11 ad 4.5 p.108.
Podemos amarlo en el estado de viadores inmediatamente, pero no verlo: X a.11 ad 6 p.108.
Nuestro entendimiento está hecho para ver a Dios, no por virtud propia sino por el *lumen gloriae* infuso: X a.11 ad 7 p.109.
Dios está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia y de modo diverso según el modo diverso de ser: X a.11 ad 8 p.109.
La existencia de Dios no es artículo de fe, sino algo previo a los artículos: X a.12 sed c.5 p.114.
La existencia de Dios no nos es conocida directamente sino por demostración: X a.12 p.115.
Que Dios existe es *per se notum,* pero para nosotros debe ser demostrado, a no ser en la patria: X a.12 p.116.
Dios es deseado en todo fin por ser el fin último: XIV a.2 p.313.
Todas las cosas apetecen a Dios implícitamente, pero no explícitamente: XIV a.2 p.313.
Dios inmuta la voluntad sin coaccionarla: XIV a.8 p.344.
Dios actúa en cada agente en conformidad con el modo de ese agente: XVI a.1 ad 3 p.461.
Sólo Dios es acto puro sin mezcla de potencia alguna y por ello es la bondad pura y absoluta: XVI a.7 p.504.
En el cielo la fortaleza es inmobilidad, la templanza autoconocimiento, la prudencia la misma mente divina y la justicia su ley perenne: XX a.4 p.877.

Differentia *(diferencia)*
Contrae el género a la especie: IX a.1 ad 2 p.690.
La diferencia se toma de la forma en los compuestos de materia y forma: IX a.1 ad 24 p.695.

Dilectio *(dilección)*
Sigue al conocimiento: IX a.8 ad 5 p.744.

Disciplina
La ciencia puede adquirirse por invención o por disciplina: VI a.1 p.307.

Dispositio *(disposición)*
Hay doble disposición: una, para recibir la forma y, otra, para obrar el agente: XV a.5 ad 13 p.427.
Tiene tres modos: la materia para recibir la forma, el agente para obrar y la ordenación de cosas entre sí: XIX a.1 ad 9 p.698.

Docere *(enseñar; docente)*
Un hombre puede enseñar a otro y ser propiamente maestro: VI a.1 p.308.

Sólo Dios es quien enseña interior y principalmente por la luz de la razón infundida y toda enseñanza humana es ineficaz sin esa luz intelectual: VI a.1 p.308.
Enseñar es causar la ciencia en otro usando su propia razón natural: VI a.1 p.308.
Enseñar es exponer el propio razonamiento en signos, que son instrumentos para que la razón natural del discípulo llegue a la verdad: VI a.1 ad 2.3.4 p.309-310.
El docente no transfiere su ciencia al discípulo, sino que éste adquiere con la enseñanza una ciencia similar a la del maestro: VI a.1 ad 6.9 p.310 311.
Enseñar pertenece a la vida contemplativa y activa, pero, en razón del fin, sólo a la vida activa: VI a.4 p.333.
El docente no causa la ciencia en el discente como agente interior, sino como instrumento exterior: VIII q.4 ad 6 p.447.

Doctor
El verdadero y propiamente doctor enseña la verdad y ayuda la luz natural de la razón: VI a.1 ad 9 p.311.

Doctrina
Es la perfecta acción de la ciencia que está en el maestro: VI a.2 p.318.

Electio *(elección)*
Contiene algo de la voluntad y del entendimiento, aunque directamente sea acto de la voluntad: XIV a.15 p.382.
La elección es lo más importante en la vida moral: XIV a.15 ad 3 p.384.

Elementum *(elemento)*
Se dice en propiedad de las causas de que deriva la composición de algo: I n.3 p.19.
Las formas de los elementos no tienen operaciones que excedan sus cualidades activas y pasivas: VIII q.1 p.408.
Las formas de los elementos permanecen virtualmente en el mixto: VIII q.9 ad 10 p.517.
Los cuerpos de los elementos son los más imperfectos entre los cuerpos: IX a.7 p.762.
El lugar de los elementos del mixto está alrededor de la tierra: IX a.7 ad 3 p.763.

Embryo *(embrión)*
Al primer alma vegetal sucede la sensitiva y, luego, la racional: VIII q.11 ad 1 p.539.
Las acciones vitales del embrión no vienen del alma de la madre: IX a.3 ad 13 p.725.

Ens *(el ente; existente; el ser)*
No es un género pues se predica analógicamente: I n.6 p.26.
Definición de Avicena: II n.1 p.41.
Se predica primariamente de las sustancias y derivadamente de los accidentes: I n.6 p.28; II n.6 p.44.
Es lo primero que concibe el entendimiento y en lo que se resuelven todos los conocimientos: V a.1 p.204.
No puede ser un género: V a.1 p.205.
La sustancia no añade diferencia alguna al ser, sino que expresa un modo especial de ser, que es el ser por sí mismo: V a.1 p.205; a.10 ad 2 p.272.
Ser y verdad difieren por la razón: V a.1 p.206; ad 1 p.208; ad sed c.4 p.211.
El nombre de *ens* se toma del acto de ser: V a.1 p.206.
No puede entenderse sin la verdad: V a.1 ad 3 p.209.
El ser máximo es el ser máximamente verdadero: V a.1 ad 5 p.210.
La verdad y el bien añaden al ser una referencia de perfección: VII a.1 p.354; a.3 p.367.
El uno añade al ente una negación y la verdad y el bien una relación de razón: VII a.1 p.354.
En todo ser cabe considerar su razón específica de tal ser y su existencia: VII a.1 p.355.
El ser común es universalmente conocido, pero el ser que es causa de todos no es conocido adecuadamente por ninguno: X a.11 ad 10 p.110.
La verdad y el bien se refieren al ser pero de modo distinto: XIV a.1 ad 1 p.307.

Esse *(ser, existir)*
El ser en otro como accidente le quita el ser algo concreto: VIII q.1 ad 9 p.414.
Es lo que es cada uno: VIII q.6 p.471.
El ser subsistente nada participa: VIII q.6 ad 2 p.471.
Es lo que más inmediata e íntimamente conviene a las cosas: VIII q.9 p.509.
El ser participado se compara a la naturaleza como acto a la potencia: IX a.1 p.688.
El ser subsistente es uno solo: IX a.1 p.688.
Ser y *quo est* no es lo mismo: IX a.1 ad 8 p.691.

Essentia *(esencia)*
Los filósofos la designan también como *quidditas*, forma y naturaleza: II n.5 p.43.

Propiamente se aplica a las sustancias y, de modo relativo, a los accidentes: II n.6 p.44.
Es lo designado en la definición: II n.7 p.45.
No significa la relación entre materia y forma, sino lo que se compone de materia y forma: II n.8 p.45.
Su comparación con el género: II n.21 p.55.
La esencia de las sustancias separadas: II n.29 p.60.
Esencia en las sustancias compuestas y en las simples: II n.32 p.62.
Modalidades de la esencia en cosas distintas: II n.38 p.67.
La esencia de las sustancias creadas intelectuales: II n.41 p.68.
Las sustancias compuestas de materia y forma tienen esencia: II n.45 p.71.
Cómo es la de los accidentes: II n.46 p.72.
Las esencias nos son desconocidas, pero las potencias nos son conocidas por los actos y por eso designamos las esencias con los nombres de las potencias: X a.1 p.20.

Exactio *(tributo)*
Es legítimo que los príncipes impongan tributos: XXX I p.966.

Falsitas *(falsedad)*
Es la inadecuación del entendimiento y la cosa: V a.10 p.270.
Las cosas son siempre verdaderas comparadas con el entendimiento divino, pero pueden ser falsas respecto al entendimiento creado: V a.10 p.270.
Toda cosa es verdadera esencialmente, pero ocasionalmente pueden producir error en nuestro entendimiento: V a.10 p.271.
Las cosas no son falsas porque siempre produzcan conocimiento falso, sino porque pueden ocasionar falsedad por las apariencias: V a.10 ad 5.6 p.271s.
La falsedad de las cosas siempre parte de una verdad: V a.10 ad 5 p.272.
En el sentido acaece por relación al entendimiento o a la cosa real: V a.11 p.277.
En el entendimiento existe en las opiniones y en los raciocinios, pero no en la aprehensión de las esencias, a no ser accidentalmente: V a.12 p.281.

Felicitas *(felicidad)*
Consiste en la operación conforme a la virtud perfecta: VIII q.16 p.603.
Esencialmente es acto de la razón o entendimiento: XIX a.5 ad 8 p.727.

Fémina *(mujer)*
Es principio pasivo de la generación: VIII q.11 ad 2 p.540.

Fides *(fe)*
Es meritoria cuando la voluntad asiente a su conocimiento enigmático por Dios: XVIII a.3 ad 11 p.653.
La fe perfecciona el entendimiento especulativo en cuanto imperado por la voluntad: XIX a.7 p.739.

Figura
La figura del cuerpo viene del alma: IX a.4 ad 9 p.736.

Filius *(Hijo)*
Es perfecta imagen de Dios: VIII q.7 ad 12 p.487.

Finis *(fin)*
Todo agente tiende a un fin aunque no lo conozca: I n.2 p.17.
Es la causa de la causa eficiente: I n.2 p.21.
Es la causa de las causas: I n.4 p.21.
Es la primera de las causas en el orden causal: VII a.3 ad 3 p.369.
La ordenación al fin o es connatural o imperada: XIV a.1 p.306.
Todo el que se dirige al fin requiere conocimiento del fin: XIV a.1 ad 9 p.311.
La voluntad ama con necesidad natural el fin último: XIV a.5 p.329
El fin de un pueblo es vivir virtuosamente: XXI l.2 c.3 p.919.

Fomes *(el «fomes» de pecado)*
Es principio potencial de la culpa: XVIII a.5 ad 20 p.676.

Forma
Es el ser del acto: I n.1 p.12.
Por ella la naturaleza se hace ser en acto: II n.2 p.46; n.31 p.61.
Las formas más cercanas al primer principio son las formas subsistentes: II n.31 p.62.
Las formas que están en la materia están en el límite entre las formas separadas y las materiales: IV n.29 p.131.
Las formas separadas y las unidas a la materia no son de la misma especie: IV n.31 p.132.
La forma que es acto de la materia se educe de la potencia de la materia: IV n.41 p.138.

La forma es lo primero por lo que el agente actúa: IV n.61 p.149.
La forma da la especie a la cosa: IV n.77 p.158.
Las formas naturales preexisten en la materia potencialmente: VI a.1 p.305.
Las formas que tienen ser dependiente de la materia o del sujeto no tienen operación *per se:* VIII q.1 p.410.
La esencia de la forma se compara al ser como la potencia al acto: VIII q.6 ad 3 p.472.
Lo primero que adviene a la materia: VIII q.8 p.494.
Es propio de la forma sustancial dar a la materia el ser en absoluto: VIII q.9 p.509.
Cuanto más perfecta, tanta mayor virtualidad al obrar: VIII q.9 p.510.
Las formas de las cosas naturales son como números: VIII q.9 p.510.
No puede corromperse *per se:* VIII q.14 p.573.
La forma pone en acto la materia: IX a.1 p.688.
La razón de la forma se distingue de la razón del sujeto: IX a.1 ad 1 p.689.
Doble limitación de la forma: IX a.1 ad 2 p.690.
La forma subsistente simultáneamente es ser y uno: IX a.1 ad 5 p.691.
La composición de materia y forma es distinta de la de *quod est* y *quo est:* IX a.1 ad 8 p.691.
Diferencia entre forma sustancial y accidental: IX a.1 ad 9 p.692.
Cuanto más perfecta es la forma tanto más se eleva sobre la materia: IX a.2 p.704.
La multiplicación de formas sustanciales en un individuo hace que el individuo no tenga unidad absoluta sino relativa: IX a.3 p.719.
La forma sustancial no es recibida en un sujeto, sino en una materia: IX a.3 p.719.
La forma natural inclina a una sola cosa: IX a.6 p.754.
La forma abstracta es una específicamente: IX a.8 p.770.
La forma no se genera ni se corrompe a no ser de modo accidental: AP I ad 1 p.839; ad 17 p.844.
Corrompido el cuerpo, la forma no informa en acto, pero permanece su virtud informativa: AP I ad 2 p.839.
Las formas inteligibles se vuelven adecuadas al entendimiento posible por el entendimiento agente: X a.6 ad 1 p.56.
La forma se recibe en el supuesto conforme al modo del que la recibe: XIX a.1 ad 12 p.699.
Es principio de agentes naturales: XIX a.2 ad 3 p.705.
Las formas preexisten en la potencia de la materia y pasan al acto por un agente: XIX a.8 p.747.
La aptitud para la forma es doble: sólo pasiva y pasivo-activa: XIX a.8 p.748.
El concepto de forma difiere en mucho del concepto de sustancia: XIX a.11 p.786.
El aumento de las formas: XIX a.11 ad 10 p.792.
Las formas de las diversas especies son desiguales: XX a.3 p.867.
Hay formas que reciben la especie por algo esencial: XX a.3 p.867.
Algunas formas reciben la especie por algo extrínseco a lo que se ordenan: XX a.3 p.867.

Fornicator *(fornicador)*
Conoce que la fornicación es mala en general. Pero en particular la estima buena y útil de hacerla actualmente: XVI a.10 p.526.

Fortitudo *(fortaleza)*
La fortaleza tiene como sujeto el irascible: XIX a.4 p.717.
Es virtud cardinal: XX a.1 ad 5 p.845.
Es más importante que la templanza: XX a.3 p.871.
Versa sobre las dificultades en los máximos peligros: XIX a.12 ad 23 p.810; XX a.4 p.879.

Futurum *(futuro)*
En cuanto tal no existe: V a.5 ad 6 p.233.

Generatio *(generación)*
La generación del animal no es una generación simple sino sucesión de varias generaciones y corrupciones: VIII q.11 ad 1 p.540.
Generación es paso del no ser al ser: IX a.3 p.720.
En la generación del hombre y del animal se suceden múltiples generaciones y corrupciones: IX a.3 ad 13 p.725.

Genus *(género)*
Lo máximo y más verdadero en un género es causa de todo lo que hay en el género: II n.48 p.73.
Género y diferencia pueden entenderse como realidades o en consideración lógica: VIII q.7 ad 17 p.488.

El género se toma de la materia y la diferencia de la forma: VIII q.9 p.509.
En lo compuesto de materia y forma el género se toma de la materia y la diferencia de la forma: IX a.1 ad 24 p.695.

Gloria
Es algo frágil en lo humano: XXI l.1 c.7 p.915.
De la pasión de la gloria derivan muchos males: XXI l.1 c.7 p.916.
No es premio suficiente a la solicitud regia: XXI l.1 c.8 p.918.
Quien busca la gloria de Dios se encuentra también con la de los hombres: XXI l.1 c.8 p.922.

Gratia *(gracia)*
Sin la gracia la voluntad falla en su universal inclinación al bien: XIV a.5 ad 7 p.331.
La gracia no se otorga para borrar la corrupción de la sensibilidad, sino la culpa de la persona: XV a.5 ad 5 p.425.
La gracia de Cristo y de la Virgen es superior a la de los ángeles: XVI a.9 ad 2 p.517.
Quien vive en gracia puede evitar todos los pecados mortales, aunque no los veniales, pero la perseverancia es un don de Dios: XVI a.13 p.563.
Sin la gracia nadie puede prepararse adecuadamente a la gracia santificante: XVI a.15 p.573.

Gustus *(gusto)*
El sentido del gusto conlleva una inmutación material por parte de lo sensible y del que siente: VIII q.13 p.562.

Habitus *(hábito/s)*
El conocimiento del hábito se toma de sus actos o de sus objetos, opero no de su esencia que es incognoscible: X a.9 p.88.
El conocimiento del hábito se obtiene por los sentidos o por relación a su causa increada: X a.9 p.89.
Saber si tenemos hábitos es posible o por la experiencia de sus actos o porque conocemos la potencialidad de los actos por los que nos certificamos de su conocimiento: X a.9 p.90.
El alma no conoce los hábitos por especies abstraídas, sino por las especies conocidas por los hábitos: X a.9 ad 4 p.92.
Es aquello por lo que uno obra cuando llega la ocasión: XIX a.1 p.695.
Son necesarios los hábitos virtuosos para obrar fácil, pronta y deleitablemente: XIX a.1 p.696.
Es virtud si se ordena al bien: XIX a.7 p.737.
El hábito se ordena al bien de doble modo: formalmente si se hace bajo la razón de bien, materialmente en caso contrario: XIX a.7 p.738.
Los hábitos intelectuales que siguen a la voluntad se llaman virtudes propiamente: XIX a.7 p.738.
Un hábito mayor produce mayor acto: XX a.3 ad 12 p.863.

Haereticus *(herético)*
Al herético no le remuerde la conciencia por el error que padece su razón superior: XII a.3 ad 1 p.257.

Homo *(hombre)*
Todos los hombres por naturaleza desean conocer la verdad: IV n.1 p.113.
El hombre es diferente de los animales en su cuerpo y en su alma: XIV a.7 p.341.
Posee razón en lugar de otras potencias animales: XXI l.1 c.1 p.894.
Lo que es necesario al hombre en la vida se conoce sólo en general: XXI l.1 c.1 p.895.
El hombre posee capacidad de comunicación que no tienen los animales: XXI l.1 c.1 p.895.
Los hombres educados en el temor tienen ánimo servil y pusilánime: XXI l.1 c.3 p.904.

Ignorantia *(ignorancia)*
La ignorancia opuesta a la prudencia es ignorancia electiva y no excusa del pecado: XIX a.6 ad 3 p.734.

Imago *(imagen; imagen divina)*
La imagen de la Trinidad en el hombre la expresó Agustín y otros santos escritores: X a.1 ad 3 p.23.
La imagen de Dios está en la mente: X a.2 ad 5 p.32.
La imagen de la Trinidad en la mente se cumple de una manera perfecta (memoria, entendimiento y voluntad) o imperfecta (hábitos y potencias): X a.3 p.36.
La imagen de la Trinidad en la mente la expresa Agustín de dos maneras: primero, por la mente, noticia y amor, y, segundo, por la memoria, inteligencia y voluntad: X a.3 p.36.

Requiere una semejanza perfectísima y específica: X a.7 p.63.
La imagen de la Trinidad en la mente propiamente se da al conocer a Dios y, secundariamente, al conocerse como imagen de Dios: X a.7 p.64.
La imagen de la Trinidad en el alma está radicalmente en las potencias, pero se completa en los actos de las potencias: X a.7 p.64; XI a.2 ad 1 p.164.

Immortalitas *(inmortalidad)*
La manifestación de la inmortalidad del alma viene por parte del entendimiento y por parte de la voluntad: VIII q.14 p.576.
Platón demuestra la inmortalidad del alma porque es semoviente: AP I p.833.
La razón de la inmortalidad del alma se toma de lo que le es propio, que es el entender: AP I p.833.
Lo subsistente por sí e incorpóreo necesariamente es incorruptible: AP I p.838.

Imperium *(imperio)*
Es acto del entendimiento y voluntad bajo aspectos diversos: XIV a.12 ad 4 p.369.

Inclinatio *(inclinación)*
La inclinación natural es a modo de forma que confiere un principio natural: XIV a.1 p.306.
La inclinación de la naturaleza racional es superior a la natural y animal en que no está predeterminada por otro: XIV a.4 p.321.
La naturaleza racional puede orientar la propia inclinación: XIV a.4 p.322.

Individuatio *(individuación)*
La individuación del alma no desaparece al desaparecer el cuerpo: VIII q.1 ad 2 p.412.
Por la misma razón se es individuo y existente: VIII q.1 ad 2 p.412.
La materia es principio de individuación: IX a.5 ad 8 p.747.

Individuum *(individuo)*
El individuo en el género de sustancia es algo completo en el género y especie de sustancia: VIII q.1 p.407.
La distinción de individuos es por la materia: IX a.1 ad 9 p.692.
Es una forma sustancial: IX a.3 p.719.
El individuo añade algo a la naturaleza de la especie: IX a.5 ad 9 p.747.
Los principios determinantes de la especie constituyen el individuo: IX a.9 p.786.

Infinitum *(infinito)*
El infinito puede ser esencial o accidental: AP I ad 12 p.843.

Instrumentum *(instrumento)*
Puede ser propio y común: XVI a.1 ad 5 p.461.

Intellectus *(entendimiento; entendimiento agente; entendimiento especulativo; entendimiento posible; entendimiento práctico; entendimiento de los primeros principios)*
Según Averroes, el entendimiento posible es una sustancia separada esencialmente del cuerpo: IV n.1 p.113.
El entendimiento es corruptible: IV n.31 p.132.
La potencia intelectiva no se sustenta en un órgano corporal: IV n.60 p.148.
El entendimiento es lo principal del hombre: IV n.87 p.164.
El acto primero del entendimiento posible es el hábito de la ciencia: IV n.90 p.166.
El entendimiento posible está en potencia como tabla en que no hay nada escrito: IV n.90 p.167.
El entendimiento es una forma inmaterial: IV n.96 p.170.
El entendimiento práctico causa las cosas, mientras el especulativo se adapta a las cosas y es inmutado por ellas: V a.2 p.215.
Las cosas son medida de nuestro entendimiento pero son medidas, a su vez, por el entendimiento divino, por lo que tienen una doble verdad: V a.2 p.216.
Las cosas serían verdaderas por relación al entendimiento divino, aunque no existiera el entendimiento humano: V a.2 p.217.
Si no hay entendimiento alguno, no hay razón de verdad: V a.2 p.217.
La razón de verdad se termina en el entendimiento, pero no la de ser: V 5 ad 11 p.242.
El entendimiento vuelve sobre sí mismo y se conoce como a las demás cosas: V a.6 ad 2 p.252.
El entendimiento es una sustancia incorruptible: VIII q.1 p.409.
El entendimiento humano puede conocer lo material y lo inmaterial: VIII q.1 p.411.
El entendimiento posible no es sujeto de especies más que cuando está en acto: VIII q.2 p.421.
Es imposible un entendimiento posible separado: VIII q.2 p.422.

Averroes dijo que el entendimiento separado se prolonga en cada hombre por los fantasmas: VIII q.2 p.423; IX a.2 p.702; a.9 p.785; a.10 p.802.
El entendimiento posible está en potencia a lo inteligible: VIII q.2 p.425.
El entendimiento en acto es un algo por ser inmaterial, no universal: VIII q.2 ad 5 p.426.
El entendimiento posible es una potencia del alma humana: VIII q.2 ad 18 p.430.
El entendimiento posible se compara a la perfección de las ciencias como la perfección primera a la segunda: VIII q.3 p.436.
El entendimiento posible no es el mismo en todos: VIII q.3 p.437 439.
El entendimiento posible se entiende por una especie inteligible de otros entendimientos: VIII q.3 ad 4 p.440.
En el entendimiento están las especies: VIII q.3 ad 9 p.442.
Hay que admitir un entendimiento agente además del posible: VIII q.4 p.448.
El entendimiento posible no basta para la ciencia, si no se presupone el entendimiento agente: VIII q.4 ad 6 p.451.
Las acciones del entendimiento agente y posible son dos acciones, pero no dos modos de entender: VIII q.4 ad 8 p.452.
Algunos católicos pensaron que el entendimiento agente es el mismo Dios: VIII q.5 p.452.
Es imposible que el entendimiento agente sea uno y separado: VIII q.5 p.456s.
El entendimiento agente es una virtud participada de una sustancia superior, que es Dios, y es como un hábito o luz infusa: VIII q.5 p.459s.
La última perfección del entendimiento deriva de su principio activo: VIII q.5 ad 9 p.463.
El entendimiento agente es más noble que el posible: VIII q.5 ad 10 p.463.
La acción del entendimiento agente consiste en abstraer de la materia y la de los agentes naturales en imprimir formas: VIII q.6 ad 5 p.472.
Al entendimiento posible algunos lo llaman material: VIII q.6 ad 11 p.473.
El entendimiento es una especie de especies: VIII q.8 ad 20 p.505.
El entendimiento posible se entiende a sí mismo por especie recibida de los fantasmas: VIII q.16 ad 8 p.606.
La operación del entendimiento es prueba de la existencia de sustancias incorpóreas: IX a.5 p.745.
Qué es el entendimiento agente: IX a.9 p.784; a.10 p.800.
Qué es el entendimiento posible: IX a.9 p.785.
Es contrario a la fe decir que hay un solo entendimiento posible de todos los hombres: IX a.9 p.785.
El entendimiento posible es por el que el hombre pertenece a la especie humana: IX a.9 p.786.
El entendimiento agente es formalmente inherente al hombre: IX a.9 p.788; a.10 p.800.
La luz del entendimiento agente está impresa en nosotros inmediatamente por Dios: IX a.10 p.804.
El universal que hace el entendimiento agente es uno solo y no diversifica el entendimiento, sino los diversos sujetos diversifican el entendimiento agente: IX a.10 ad 14 p.811.
Doble operación del entendimiento: IX a.11 ad 7 p.822.
El entendimiento posible pertenece a la naturaleza del alma: AP I p.839.
El entendimiento conoce abstrayendo de la materia particular y sus condiciones: X a.4 ad 6 p.45.
El entendimiento posible, al recibir las especies de los fantasmas, actúa como agente instrumental y secundario y el entendimiento agente como agente primario y principal: X a.6 ad 7 p.51.
El entendimiento recibe la esencia de la cosa sin percibir la semejanza de la cosa: X a.8 ad sed c.2 p.80.
El entendimiento alcanza la verdad esencial de la cosa y la razón designa el discurso por el que se pasa de un conocimiento a otro: XI a.1 p.151.
El entendimiento agente y el posible difieren entre sí más que la razón superior e inferior: XI a.2 ad 13 p.159.
El entendimiento de los primeros principios es un hábito por el que conocemos los principios de las ciencias especulativas: XII a.1 p.241.
El entendimiento mueve la voluntad de modo semejante a como mueve el fin y, por otra parte, la voluntad mueve el entendimiento y demás potencias a modo de causa eficiente: XIV a.12 p.367.
El especulativo necesita el hábito de la ciencia: XIX a.6 p.732.
El práctico es sujeto de la prudencia: XIX a.6 p.733.
El entendimiento especulativo y práctico se perfecciona o absolutamente en sí o por

su seguimiento de la voluntad: XIX a.7 p.738.

Intelligere *(entender)*
Lo entendido es la misma naturaleza o *quidditas:* IV n.106 p.176.
Es como un *intus legere* por lo que etimológicamente significa conocer las cosas en su interior: V a.12 p.281.
Entender es operación propia del alma: VIII q.1 p.411; a.11 p.539.
El entender se multiplica por los objetos y por el tiempo: VIII q.3 p.438.
Entender brota del entendimiento posible como de su primer principio: VIII q.3 p.439.
El entender del hombre y del ángel no es de la misma especie: VIII q.7 ad 1 p.484.
El entender de los diversos ángeles no es de la misma especie: VIII q.7 ad 5 p.485.
Entender no se completa por un órgano corporal: VIII q.14 p.574.
Es acto de sustancia espiritual: IX a.2 p.705.
No se hace por el cuerpo: IX a.2 ad 2 p.705; a.5 p.745.
Es operación propia de la especie humana: IX a.9 p.705.
Algo es inteligible en acto en cuanto está separado de la materia: IX a.8 ad 14 p.778.

Intentio *(tendencia)*
Es acto de la voluntad pues su objeto es el bien que es fin, pero es de la voluntad en orden a la razón: XIV a.13 p.373.
No es un acto numéricamente distinto del de la voluntad: XIV a.14 p.338.

Irascibilis *(irascible-apetito irascible)*
Se relaciona con el concupiscible como superior y más digno que él: XV a.2 p.410.
Es sujeto de virtud: XIX a.4 p.714.
El acto virtuoso en el irascible o concupiscible requiere la razón: XIX a.4 ad 2 p.718.
Se somete a la inteligencia por medio de la virtud: XIX a.4 ad 7 p.719.
El dominio de la razón sobre el irascible es político, no despótico: XIX a.4 ad 11 p.720.

Iudaei *(judíos)*
No debe imponérseles lo contrario de sus costumbres: XXII 1 p.966.
Deben ser obligados a ganar su propio sustento: XXII 2 p.967.
Deben distinguirse de otros pueblos en la vestimenta: XXII 8 p.972.

Iudicium *(juicio)*
El juicio de las cosas no debe hacer por mera estimación de los males: XVIII a.5 ad 10 p.674.

Iustitia *(justicia)*
Es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo: V a.5 ad 12 p.242.
Su materia: XIX a.12 ad 23 p.800.
Su medio es un medio real: XIX a.13 p.820.
Es virtud cardinal: XX a.1 ad 1.5 p.843 844.
Es sobre operaciones sociales: XX a.1 ad 7 p.846.
Es superior a la fortaleza y templanza: XX a.3 p.870.

Iustitia originalis *(justicia original)*
Dios auxilió con la justicia original los defectos consiguientes a las necesidades materiales: VIII q.8 p.498.

Liberatio *(liberación del pecado)*
La liberación del pecado acontece por el concurso principal de la gracia divina y la cooperación de la voluntad humana: IV n.49 p.207.
La liberación del pecado sólo se da con el auxilio de la gracia: XVI a.12 ad sed c. 11 p.561.

Libertas *(libertad)*
La libertad de la voluntad se da en el acto, en el objeto y en el orden al fin: XIV a.6 p.336.
Querer el mal no es libertad sino signo de libertad: XIV a.6 p.337.

Liberum arbitrium *(libre albedrío)*
Existe en el hombre por la fe y por la razón: XVI a.1 p.457.
Existe en Dios y en los ángeles, pero de modo distinto: XVI a.3 p.476.
No es de su esencia poder elegir el mal: XVI a.3 ad 2 p.478.
Se dice del acto, pero el uso lo amplió la potencia de inteligencia y voluntad que son sus principios: XVI a.4 p.484.
Con el mal uso no se pierde, pero se disminuye en un cierto aspecto: XVI a.4 ad 6 p.486.
Es potencia única: XVI a.5 p.492.
Es la misma voluntad, pero no en absoluto sino en cuanto dice orden al acto de elegir: XVI a.6 ad 1 p.497.

Ninguna criatura tiene su libre albedrío confirmado en el bien: XVI a.7 p.502
La gracia puede confirmar en el bien: XVI a.8 p.510.
El libre albedrío puede ser confirmado en el bien en el sentido de no caer fácilmente en pecado en virtud de la gracia: XVI a.9 p.515.
La fe católica lo afirma, y también la necesidad de la gracia en oposición a diversas herejías: XVI a.12 p.554.
No puede evitar todos los pecados mortales sin la gracia, aunque pueda evitar algunos quien está en pecado mortal, pues su voluntad radica en un fin desordenado: XVI a.12 p.554.
Sin la gracia no puede alcanzar el bien sobrenatural, pero sí el bien natural: XVI a.14 p.568.
El libre albedrío no puede prepararse a la gracia sin auxilio divino: XVI a.15 p.573.

Locutio *(locución)*
El lenguaje para expresar conceptos es propiedad esencial del hombre: XXI l.1 c.1 p.895.

Lumen *(luz; luz del entendimiento)*
La luz por la que conocemos los primeros principios es infundida por Dios a semejanza de la verdad increada: VI a.1 p.308.
La luz del entendimiento agente nos es impresa inmediatamente por Dios: IX a.10 p.804.
Nuestro entendimiento por su propia virtud no llega a ver a Dios sin el *lumen gloriae:* X a.11 ad 7 p.109.

Magica ars *(arte mágica)*
Con permiso divino algunos espíritus quedan sujetos a cosas materiales: VIII q.21 p.665.

Magister *(maestro)*
El maestro produce la ciencia en el discípulo de modo semejante a como el médico causa la salud en el enfermo: VI a.1 p.307; IX a.9 ad 7 p.792.
Es quien enseña a otro: VI a.1 p.308.
Nadie es maestro de sí mismo, aunque con su solo entendimiento pueda conocer muchas cosas: VI a.2 p.317.

Malum *(mal; mal moral)*
El mal del hombre es por tres vías: la fantasía pecaminosa, la concupiscencia loca y la ira irracional: VIII q.19 ad 8 p.639.
El mal puede decirse del sujeto y es algo, o de su mismo ser y es mera privación: XVIII a.1 p.624.
Bien y mal se oponen propiamente como cualidad y privación: XVIII a.1 ad 2 p.627.
El mal moral se opone al bien moral más que el mal de la naturaleza: XVIII a.1 ad 4 p.628.
El mal tiene como sujeto al bien en cuanto el ser en potencia se llama bien: XVIII a.2 p.637.
El mal no tiene causa propia y directa: XVIII a.3 p.647.
En la criatura racional se da el mal: XVIII a.4 p.659.
El mal se divide en pena y culpa: XVIII a.4 p.660; a.5 p.669.

Manichaei *(maniqueos)*
Afirman que Dios es una luz corpórea: IX a.5 p.742.

Manus *(manos)*
La mano es el instrumento de los instrumentos: VIII q.8 ad 20 p.505.

María *(Beata Virgo)*
Fue librada del *fomes* de pecado milagrosamente: XV a.7 ad 1 p.436

Materia *(materia; materia primera)*
La materia primera es la potencia al ser sustancial; el sujeto la potencia al ser accidental: I n.1 p.11; n.3 p.18.
La materia es una potencia tanto para el ser sustancial como el accidental: I n.1 p.12.
La potencia para el ser sustancial se llama materia *ex qua* y para el accidental materia *in qua:* I n.1 p.12.
La materia primera es una numéricamente en todas las cosas: I n.2 p.16.
La materia primera no implica en su razón forma o privación: I n.2 p.16.
En las sustancias compuestas: II n.6 p.44.
Qué es *materia signata:* II n.10 p.47.
En todo compuesto la materia es quien recibe el ser: VIII q.6 p.470.
Está en el género de sustancia: IX a.1 p.686.
Es pura potencia: IX a.1 p.686.
No puede existir en las sustancias espirituales: IX a.1 p.686.
Qué significa el nombre de materia: IX a.1 p.686.
La materia tiene ser a través de la forma: IX a.1 p.686.
La materia no es *quod est:* IX a.1 ad 8 p.691.

Qué es una materia espiritual: IX a.1 ad 9 p.692.
Es el primer sujeto de las cosas: IX a.2 p.705.
Avicebrón defendió una materia universal (sin forma alguna): IX a.3 p.718.
La materia nunca está desprovista de toda forma: IX a.3 p.720.
Se determina a las formas por el poder del motor: IX a.3 ad 20 p.727.
Una materia se distingue de otra o por sí misma o por división de la cantidad: IX a.8 p.770.
Se dice que apetece la forma en cuanto la tiene en potencia: XIV a.1 ad 3 p.308.

Materia et forma *(materia y forma)*
La materia difiere de la forma y de la privación en la razón: I n.2 p.14.
Es lo intrínseco de la cosa: I n.3 p.18.

Memoria
Ordinariamente se refiere al conocimiento de lo pretérito: X a.2 p.29.
Propiamente se da sólo en la parte sensitiva, pero por ser conocimiento de lo que antes se conoció, se habla también de memoria intelectiva: X a.2 p.29.
Es el poder de nuestra mente para recibir especies inteligibles que permanecen fuera de la consideración actual: X a.2 p.31.
Aunque pueda estar en la mente no es una potencia suya distinta: X a.3 p.36.

Mens *(mente)*
Es lo mismo que el entendimiento: X a.1 p.19.
Designa lo más noble de las potencias del alma y en ella reside la imagen divina: X a.1 p.20.
Comprende las potencias de voluntad y entendimiento: X a.1 ad 2 p.22.
Se llama mentes a los ángeles porque de todas las potencias del alma sólo tienen las que se entienden bajo el concepto de mente: X a.1 ad 4 p.24.
En la mente está la imagen de Dios: X a.1 ad 5 p.24.
La mente no es potencia distinta de la memoria, inteligencia y voluntad sino un todo potencial que incluye las tres: X a.1 ad 7 p.25.
Recibe de las cosas las formas que son principios de conocimiento: X a.4 p.41.
En las formas que la determinan conoce también la materia: X a.4 p.42.
Nuestra mente tiene un conocimiento inmaterial de las cosas materiales; la divina y la angélica tienen el conocimiento inmaterial pero más perfecto: X a.4 p.42.
Nuestra mente conoce la naturaleza primariamente en la forma pero secundariamente también la forma: X a.5 p.46.
Nuestra mente no conoce el singular directamente sino por reflexión y en su propia especie y también en el fantasma del que abstrae y por la cogitativa: X a.5 p.47.
La ciencia de nuestra mente es en parte intrínseca y en parte extrínseca: X a.6 p.54.
La mente al conocer a Dios se configura a él y ésta es mayor semejanza que la de la analogía: X a.7 p.63.
Al conocerse a sí misma la mente, se hace imagen trinitaria por analogía: X a.7 p.64.
La mente no se vuelve imagen trinitaria al conocer lo temporal: X a.7 p.64.
Nuestra mente se conoce a sí misma por su esencia, por su especie y por la verdad inviolable: X a.8 p.73.
La salud de la mente es doble: estar libre de la culpa y de la pena y miseria: X a.11 ad 9 p.109.
La mente humana conoce por el entendimiento el bien universal y lo desea por la voluntad: XXI 1.1 c.8 p.921.

Meritorium *(meritorio)*
La obra meritoria dista de la no meritoria no en lo que se hace sino en cómo se hace: XVI a.1 ad 2 p.460.

Meritum *(mérito)*
Los santos merecen al desear a Dios o a la vida eterna: XIV a.7 p.342.
La obra meritoria se distingue de la que no lo es por el objeto y por el modo: XVI a.1 ad 2 p.460.
Se entiende de doble modo: propiamente, cuando se refiere a un mérito justo, e impropiamente es todo lo que hace al hombre digno: XIX a.1 ad 2 p.696.

Miraculum *(milagro)*
Son obras naturales pero causadas por virtud divina: IX a.2 ad 6 p.707.

Moralis *(moral-acto moral)*
El acto es moral en tanto está en nuestra potestad: XV a.5 p.424.

Motus *(movimiento)*
El cuerpo se mueve por el alma a través del conocimiento y el apetito: IX a.3 ad 4 p.722.

El movimiento celeste lo causa una sustancia inteligente: IX a.6 p.755.
El movimiento celeste es natural: IX a.6 ad 7 p.757.
Lo inmóvil puede causarlo: IX a.10 p.801.
Puede ser propio e impropio, que se dice de cualquier operación: XVI a.1 ad 14 p.463.

Mundus *(mundo)*
Error abominable pensar que siempre existió el mundo fuera de Dios: III p.89

Mutatio *(cambio)*
Una cosa cambia o como sujeto del cambio o como agente del cambio: V a.6 p.249.

Natura *(naturaleza)*
Tiene tres principios: materia, forma y privación: I n.2 p.13.
Significa la esencia en cuanto tiene orden a su propia operación: II n.5 p.43.
La naturaleza pretende el bien en todas sus obras: XII a.2 p.251.
La naturaleza es tanto más semejante a la dignidad divina cuanto es más cercana a Dios: XIV a.4 p.321.
La naturaleza corporal está determinada a un género, la espiritual en cambio es indeterminada y abierta a todo: XVI a.10 ad 2 p.529.

Naturale *(natural)*
Un deseo natural no puede ser vano: AP I p.835.
Lo natural tiene dos formas: lo que es conforme a la naturaleza genérica y lo conforme con la naturaleza específica: XV a.6 ad 4 p.432.
Se dice natural aquello que se obtiene por sí mismo si no hay impedimento externo o también aquello para lo que hay una inclinación aunque por sí mismo no se pueda obtener: XVI a.10 ad 1 p.528.
Por naturaleza el hombre es animal social y político: XXI l.1 c.1 p.894.

Necessarium *(necesario)*
Necesario es aquello que está inmutablemente determinado en una dirección: XIV a.6 p.336.

Necessitas *(necesidad)*
Es absoluta y condicionada: I n.4 p.23.
La absoluta procede de las primeras causas y la relativa de las posteriores: I n.4 p.23.
La necesidad impuesta extrínsecamente es doble: una de coacción, otra condicionada por el fin: XIII a.3 p.279.
Hay doble necesidad: de coacción y natural: XIV a.5 p.328.

Nomen *(nombre)*
El nombre se dice prioritariamente de una cosa más que de otra por doble motivo: XVIII a.5 ad 19 p.328.

Notitia *(noticia)*
La noticia y el amor dicen doble relación a la mente: relación como al amante y cognoscente y como a lo amado y conocido: XVI a.4 ad 14 p.488.

Obedientia *(obediencia)*
Quien hace voto de obediencia debe obedecer a todo lo que se extiende el bien de la obediencia y no se libra de la obligación por conciencia errónea: XIII a.5 ad 1 p.291.

Obstinatio *(obstinación)*
Es confirmación en el pecado que hace difícil salir del mismo: XVI a.11 p.537.
Se da en el alma separada, mientras que en el presente estado no es completa: XVI a.11 p.538.

Odoratus *(olfato)*
El sentido del olfato importa una transmutación corporal de alteración y cambio de lo sensible: VIII q.13 p.563.

Oligarchia *(oligarquía)*
Es el gobierno inicuo de unos pocos: XXI l.1 c.1 p.897.

Operatio *(operación; obrar)*
Se diversifica por el objeto, por el agente o por el tiempo: VIII q.3 p.438.
La operación se cumple a través de la forma: IX a.2 p.705.
La operación sigue al ser: IX a.2 p.705.
La operación está en el medio entre el operante y el objeto: IX a.4 ad 6 p.735.
Obrar aquí o allí tiene un doble significado: IX a.4 ad 6 p.736.
En Dios es lo mismo ser y obrar: IX a.11 p.818.
En toda operación humana se distingue la elección y la ejecución: XVI a.1 ad 1 p.459.
Ninguna cosa actúa fuera del poder divino: XVI a.14 p.568.

Ordo *(orden)*
Puede ser natural y de naturaleza: III p.94.

El orden de las especies en las sustancias inmateriales se toma por relación al primer agente: VIII q.7 p.483.
El orden de las cosas del universo requiere sustancias incorpóreas: IX a.5 p.744.

Organum *(órgano)*
El órgano de una potencia es principio de la potencia: VIII q.2 ad 3 p.426.
El alma requiere diversidad de órganos: IX a.4 p.733.

Originalis culpa *(culpa original)*
La culpa original afecta a una potencia o esencialmente o causalmente: XV a.6 p.430.

Passio *(pasión)*
Se dice de modo equívoco del entendimiento posible y de la materia: VIII q.6 ad 5 p.472.
La pasión violenta inflige en el ánimo tristeza interior: VIII q.21 p.663.
La pasión violenta inflige dolor sensible: VIII q.21 p.664.
Las pasiones del mal no desaparecen totalmente por las virtudes: XIX a.10 ad 14 p.780.

Peccatum *(pecado mortal; pecado venial; pecado original)*
El pecado destruye por completo la gracia y disminuye la habilidad para la gracia del bien de la naturaleza: VIII q.14 ad 17 p.579.
Está en la razón superior cuando el pecador consiente en el acto y en la razón inferior cuando el pecador se deleita deliberadamente: XI a.3 p.174.
El pecado está en la voluntad no como en sujeto sino como en causa: XI a.3 ad 3 p.175.
El pecado es contra la recta razón: XI a.3 ad 4 p.175.
En la razón superior puede existir el pecado venial y mortal pero no respecto de cualquier materia: XI a.5 p.188.
Es un defecto o desorden de la propia acción contrario al deber, tanto en las cosas naturales como en las artificiales y en las voluntarias: XV a.5 p.424; XVI a.7 p.502.
Unirse a la esposa por concupiscencia es pecado venial, si se guardan los límites del matrimonio: XV a.5 ad 7 p.426.
En el pecado mortal lo material se puede decir como el objeto es materia del acto, como el acto exterior es lo material del interior o como la conversión al bien temporal es lo material del pecado mientras que lo formal es la aversión del bien infinito: XV a.5 ad 10 p.426.
En el pecado original se distingue la corrupción y la infección: XV a.6 p.429.
Se dice que el pecado original está en toda potencia de doble modo: esencial o causalmente: XV a.6 p.430.
Los pecados del irascible son más graves y los del concupiscible más torpes: XV a.6 ad 2 p.431.
Los pecados se caracterizan por una contrariedad por parte de la conversión y conveniencia por parte de la aversión: XV a.6 ad 2.3 p.431 432.
Doble opinión acerca si es posible evitar el pecado mortal por quien está en pecado: XVI a.1 ad 10.12 p.462 463.
El movimiento voluntario del pecado requiere un defecto en la inteligencia que proponga el mal como bien: XVI a.8 p.510.
El origen del pecado está o en un error de la inteligencia o en un juicio desviado por las pasiones: XVI a.9 p.515.
Modos de entender la imposibilidad de salir del pecado: XVI a.11 p.537.
El pecado contra el Espíritu Santo es irremisible porque no es fácil que sea perdonado en esta vida: XVI a.11 ad 7 p.540.
El hombre en pecado mortal no puede evitar todos los pecados sin la gracia: XVI a.12 p.552.
Tiene una razón de pena: XVIII a.4 ad 5 p.663.
El pecado tiene más razón de mal que de pena: XVIII a.5 p.669.
Dios no es causa del pecado: XVIII a.5 p.671.
Separa de Dios: XVIII a.5 ad 3 p.673.
Todo pecado está en la voluntad, al menos causalmente: XIX a.5 ad 10 p.728.

Perfectio *(perfección)*
Perfección primera y segunda o de la forma y la operación: V a.10 ad sed c.3 p.274.
La perfección del universo requiere que haya sustancias incorpóreas: IX a.5 p.744.
La perfección de la naturaleza espiritual consiste en conocer la verdad: XI a.1 p.147.
Es doble: primera y segunda: XVIII a.4 p.660.
La perfección de cada cosa se toma de la medida de su conformidad con el primer principio de perfección: XX a.3 p.866.

La perfección de la forma no subsistente es doble: según la razón de la propia especie y según el ser que tiene en la materia: XX a.3 p.867.

Perfectum *(perfecto; ser perfecto)*
La suma perfección de algo no es ser bueno sino causar la bondad en otro: IV n.111 p.179.
Un ser es perfecto de doble manera: o en su razón específica o también en su existencia real: VII a.1 p.355.

Permissio *(permiso)*
En la permisión divina del mal, el bien es el acto sólo de permisión, no lo permitido: V a.8 ad 4 p.262.

Perseverantia *(perseverancia)*
Tiene dos sentidos: como virtud especial y como circunstancia de cualquier virtud en el sentido de que permanece hasta el final de la vida: XVI a.13 ad 3 p.564.

Phantasmata *(fantasmas)*
Son respecto del entendimiento posible como el color a la vista: VIII q.2 p.424; IX a.2 p.702.
Los fantasmas son respecto del alma como potencia o como acto bajo aspectos distintos: VIII q.5 ad 2 p.461; ad 6 p.462.

Philosophia *(filosofía)*
La filosofía aristotélica procede a partir de lo sensible: IX a.3 p.717.

Poena *(pena)*
La pena en cuanto tal es mal de alguien, pero en cuanto justa es un bien: XVIII a.1 ad 18 p.623.
Es involuntaria: XVIII a.4 p.660.
Importa una razón de justicia: XVIII a.5 ad 12 p.674.

Potentia *(potencia/s)*
Hay cinco potencias del alma: IV n.12 p.121.
Lo que existe en potencia natural es doble: como potencia activa completa y como potencia pasiva: VI a.1 p.306.
En la esencia del alma hay dos potencias coordinadas entre sí: VIII q.4 ad 1 p.449.
Las potencias sensitivas quizá no permanecen sin el cuerpo: VIII q.11 ad 13 p.541.
La potencia es principio de alguna operación: VIII q.12 p.548.
Las potencias del alma no están en la esencia del alma, sino que son propiedades suyas: VIII q.12 p.549.
La potencia se define por el acto: VIII q.13 p.558.
Hay cinco géneros de potencias del alma: nutritiva, sensitiva, intelectiva, apetitiva y motiva y cada una de ellas con sus respectivas especies: VIII q.13 p.564.
Hay tres grados de potencias del alma según sea el alma vegetativa, sensitiva e intelectiva: VIII q.13 p.564.
El orden de las potencias deriva o de su perfección o de su generación: VIII q.13 ad 10 p.566.
Las potencias del alma se corrompen por corrupción del sujeto: VIII q.19 p.635.
Las potencias del alma son propiedades naturales que brotan de la esencia: VIII q.19 p.635.
Las potencias sensitivas permanecen en el alma separada como en su raíz: VIII q.19 ad 2 p.637.
Las potencias del alma no están en cualquier parte del cuerpo: IX a.4 ad 3 p.735.
Las potencias del alma se distinguen de la esencia: IX a.11 p.817.
Las potencias del alma son como las propiedades esenciales del alma: IX a.11 p.820.
Las potencias del alma se distinguen o por parte del objeto, o del sujeto o del modo de actuar: X a.1 ad 2 p.21.
Las potencias se distinguen por sus actos y por sus objetos: XI a.2 p.160; XIV a.10 ad 1 p.355.
La potencia puede considerarse o por razón del objeto o por razón de la esencia en que radica: XIV a.10 ad 2 p.355.
Una potencia es superior a otra en lo que le es propio: XIV a.12 ad 5 p.369.
La potencia necesita del hábito: XVI a.4 ad 9 p.481.
La potencia se mueve en razón del sujeto o del objeto: XVII a.1 p.592.
Se perfecciona por la virtud: XIX a.1 p.693.
Puede entenderse: como agente, como actuada y como agente y actuada al mismo tiempo: XIX a.1 p.694.
Sólo las potencias agentes y actuadas son sujeto de virtud: XIX a.1 p.694.
Las potencias son los sujetos de las virtudes pues por ellas son del alma: XIX a.3 p.708.
Necesita de la virtud cuando el bien excede su poder: XIX a.5 p.724.

Modo como la potencia obediencial está en la criatura: XIX a.10 ad 13 p.779.
Lo último de la potencia es distinto en cada naturaleza: XX a.4 p.878.

Potentia et actus *(potencia y acto)*
Lo que puede ser se llama ser en potencia y lo que ya es se llama ser en acto: I n.1 p.11.

Praeceptum *(precepto/s)*
El precepto divino obliga por encima del precepto del prelado: XIII a.5 p.290.
La observancia de un precepto es para mérito o sólo para evitar la pena: XVI a.12 ad 16 p.558.

Praedicatio *(predicación)*
La predicación puede ser: unívoca, equívoca y análoga: I n.6 p.27.
Es acto del entendimiento que compone y divide: II n.27 p.59.

Praetores *(pretores)*

Príncipes
Puestos por Dios para procurar la utilidad común del pueblo: XXII 6 p.970.
El príncipe que trabaja por el bien de todos debe recibir del pueblo el sustento necesario: XXII 6 p.971.
El príncipe debe obligar a restitución a sus funcionarios públicos que impusieron tributos injustos: XXII 7 p.972.

Principium *(principio/s)*
Hay tres principios naturales: materia, forma y privación: I n.2 p.13.
Los principios difieren específicamente y genéricamente: I n.6 p.26.
Los principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares: VIII q.5 p.460.
Los primeros principios innatos son semejanzas increadas de verdad y por eso cuando juzgamos con ellos lo hacemos por razones inmutables: X a.6 ad 6 p.57.

Privatio *(privación)*
Es principio no esencial sino accidentalmente: I n.2 p.13.
Se dice siempre de un determinado sujeto: I n.2 p.14.

Prudentia *(prudencia)*
Es una virtud de la que depende la rectitud de todas las virtudes: XIX a.6 p.733.
Más importante que la ciencia práctica: XIX a.6 ad 1 p.734.
Debe juzgar de todo lo práctico en su circunstancia: XIX a.6 ad 1 p.734.
La prudencia es hábito del entendimiento que recibe su principio de la voluntad: XIX a.7 p.739.
Es virtud cardinal preceptiva: XX a.1 ad 1.3.5 p.843 844 845.
Es la recta razón de lo práctico: XX a.2 p.852.
Sirve para conectar las virtudes perfectas en el bien humano: XX a.2.3 p.852 866.
No existe sin las demás virtudes morales: XX a.2 p.854.
Es moderadora de todas las virtudes y la máxima de ellas, excepto las teologales: XX a.3 p.870.

Qualitas *(cualidad)*
Su aumento: XIX a.11 ad 10 p.792.

Quantitas *(cantidad)*
Siempre conlleva razón de mensurable: XX a.3 p.866.

Quidditates *(quididad; esencia/s)*
En el entendimiento difieren específicamente: VIII q.16 p.604.
Las de las cosas materiales difieren específicamente de las separadas: VIII q.16 p.604.

Quidquid *(todo cuanto)*
Todo lo recibido es según el modo del receptor: VIII q.19 ad 10 p.640; q.20 p.649.

Ratio *(razón; razón superior; razón inferior)*
Se compara al entendimiento como el movimiento al reposo y como la generación al ser o al principio o término: XI a.1 p.147.
No puede ser una potencia distinta del entendimiento: XI a.1 p.148.
La razón superior e inferior no son diversas potencias sino la misma referida a cosas diversas: XI a.2 p.163.
La razón superior e inferior no son lo mismo que lo científico y lo opinativo: XI a.2 ad 3 p.165.
Un acto se atribuye a la razón o porque es inmediatamente suyo o porque lo es de la voluntad movida por su juicio: XI a.3 p.173.
En la razón superior cabe el pecado venial y el mortal: XI a.5 p.188.
Razón y voluntad son dos potencias operativas ordenadas entre sí: XIV a.13 p.374.

La razón práctica tiene dos conclusiones: sentencia y elección: XIV a.15 ad 2 p.384.
La razón plena y perfecta sólo existe en el hombre; en los animales hay sólo una cierta semejanza: XVI a.2 p.470.
Es imposible que la razón en el estado presente esté siempre en acto de contemplación divina: XVI a.9 p.516.

Rationales *(racionales)*
Lo somos no sólo por la razón sino también por el alma racional, cuya potencia es la voluntad y por ello somos libres: XVI a.6 ad 4 p.497.

Rectitudo *(rectitud)*
La produce la prudencia: XIX a.6 p.733.
Es condición de todo acto virtuoso: XX a.1 p.841.

Régimen *(gobierno)*
El gobierno justo es o política o aristocracia o realeza: XXI l.1 c.1 p.897.
Su promoción de la paz es la mayor utilidad: XXI l.1 c.2 p.901.
Preferible el gobierno de uno al de muchos: XXI l.1 c.2 p.900.
Mayores peligros del gobierno plural que del monárquico: XXI l.1 c.5 p.908.
El buen gobierno es estable: XXI l.1 c.10 p.928.
En la naturaleza se encuentra el gobierno particular y el universal: XXI l.2 c.1 p.934.

Regnum *(reino)*
La fundación de un reino debe imitar la creación del mundo: XXI l.2 c.2 p.935.

Regula *(regla)*
La regla de los actos humanos es doble: la recta razón y la regla transcendente, que es Dios: XX a.2 p.852.

Relatio *(relación)*
Las personas divinas se distinguen por una relación real: V a.1 ad sed c.5 p.211.
No pone algo en la naturaleza, pues es *ad aliquid:* V a.5 ad 16 p.245.
Hay relaciones que están sólo en la razón y son de cuatro formas: V a.5 ad 16 p.245; VII a.1 p.355.

Reminiscentia *(reminiscencia)*
En el hombre hay memoria de reminiscencia: VIII q.13 p.561.

Res *(cosa/s)*
Expresa la esencia o quididad de la cosa: V a.1 p.205.
La que está fuera de nosotros se dice que por sí es verdadera, pero no así el no ser de las cosas: V a.5 ad 2 p.240.
Las cosas animadas se componen de algo espiritual y algo corporal: XIV a.3 p.317.

Rex *(rey)*
Provisiones para que el rey no degenere en tirano: XXI l.1 c.6 p.909.
Es correcto que espere el premio divino: XXI l.1 c.8 p.918.
Es más laudable el regir que el ser regido: XXI l.1 c.9 p.923.
La justicia real procura mayores riquezas que la rapiña del tirano: XXI l.1 c.10 p.926.
El rey debe entender su oficio semejante al del alma en el cuerpo y de Dios en el mundo: XXI l.2 c.1 p.935.

Sapientia *(sabiduría)*
Es doble: creada e increada y ambas infundidas al hombre: VI a.1 ad 10 p.311.
Es la Filosofía Primera: VIII q.16 p.603.

Sciens *(esciente-docto)*
Sócrates decía que quien conoce no peca, lo que contradice Aristóteles: XI a.3 ad 6 p.176.

Scientia *(ciencia/s)*
La ciencia es la misma en el maestro y en el discípulo: IV n.109 p.177.
El proceso de adquisición de la ciencia pasa por la aplicación de los primeros principios a las materias concretas y, luego, deriva a las conclusiones: VI a.1 p.305.
Doble modo de adquirir la ciencia: por invención o por disciplina: VI a.1 p.307; a.2 ad 4 p.318.
Hay en nosotros semillas de las ciencias, que son las primeras concepciones del entendimiento, de las que se siguen los demás principios: VI a.1 ad 5 p.310.
La certeza de la ciencia depende por completo de la certeza de los principios: VI a.1 ad 13 p.313.
No está por igual en todos: VIII q.3 p.437.
En el entendimiento agente está originalmente toda ciencia: X a.6 p.56.
Su unidad viene de la unidad del sujeto: XX a.3 p.869.

Seminalis rationes *(razones seminales)*
Los primeros principios conocidos naturalmente son como razones seminales de la ciencia: VI a.1 ad 5 p.310.

Sensibilia *(objetos sensibles)*
En el alma separada están de modo inteligible: VIII q.19 ad 10 p.640.

Sansitiva anima *(el alma sensitiva)*
El alma sensitiva tiene todo lo de la nutritiva: VIII q.2 ad 8 p.428.
La operación del alma sensitiva es del compuesto: VIII q.19 p.636.
El alma necesita potencias sensitivas para entender: VIII q.15 p.590.

Sensualitas *(sensualidad)*
Hace referencia a la carne: IX a.3 ad 6 p.723.
Es la virtud apetitiva de la parte sensitiva y se llama así porque deriva del sentido: XV a.1 p.398.
Su objeto propio es la cosa buena o conveniente al sentido: XV a.1 p.399.
Es distinta de la voluntad: XV a.1 p.400.
Lo que se refiere a la sensualidad es de tres maneras: porque es de su esencia, porque se requiere previamente y lo que se sigue de ella: XV a.1 ad 1 p.402.
El apetito sensitivo tiene dos potencias diversas: el irascible y el concupiscible: XV a.2 p.407.
El irascible se ordena al concupiscible como su impulsor: XV a.2 p.408.
El irascible y el concupiscible están sometidos a la razón de triple modo: por parte de la razón, por parte de la voluntad y por parte del ejecutor: XV a.4 p.419.
Que la sensualidad está sometida a la razón no se dice con tanta propiedad como se dice del irascible y concupiscible: XV a.4 p.420.
El acto de sensualidad no está totalmente en nuestro poder, por lo cual no es sujeto de pecado mortal sino sólo venial: XV a.5 p.424.
El irascible está más sometido a la razón que el concupiscible pero es inferior como apetito: XV a.6 ad 3 p.432.
Está corrompida después del pecado: XV a.6 p.430.
Imposible librarse de su corrupción en esta vida si no es por milagro: XV a.7 p.435.

Sansus *(sentido)*
Está en potencia respecto a los sensibles: IV n.17 p.124.
El sentido sabe que siente, pero no sabe su naturaleza ni su correspondencia con las cosas y, por tanto, tampoco la verdad: V a.9 p.265.
Punto medio entre el entendimiento y las cosas: V a.11 p.277.
El sentido y lo sensible difieren en potencia, pero son una y misma cosa en acto: VIII q.5 ad 1 p.460.
El conocimiento perfecto requiere cinco sentidos: VIII q.13 p.561.
Se llama sentido al alma y a la potencia sensitivas: VIII q.19 ad 5 p.638.
Está en potencia para lo sensible: IX a.9 p.784.
Su juicio es verdadero: IX a.10 ad 8 p.796.
Nunca se equivoca en su objeto propio sensible sino *per accidens:* XI a.3 ad 1 p.174.

Similitudo *(semejanza)*
En las metáforas la semejanza no se toma bajo todos los aspectos: X a.10 ad 6 p.99.
La semejanza entre criatura y creador no es perfecta. Esto es propio del Hijo de Dios: XVI a.14 p.568; a.14 ad 5 p.570.

Singularia *(singulares)*
No hay infinitos singulares en acto sino en potencia: VIII q.20 ad 13 p.654.

Socitas *(sociedad)*
La sociedad es tanto más perfecta cuanto se basta a sí misma para obtener lo necesario para la vida: XXI l.1 c.1 p.898.

Species *(especie/s)*
Principio de la determinación de la especie por el género: II n.10 p.47.
La razón específica se da en la naturaleza humana: II n.25 p.57.
La especie inteligible en los fantasmas es lo entendido en potencia y abstraída de ellos lo es en acto: IV n.64 p.151.
Las especies inteligibles no son lo entendido sino el medio por el que se entiende: IV n.106 p.176.
La especie inteligible tiene dos sujetos: el entendimiento posible y los mismos fantasmas: VIII q.2 p.423.
La especie inteligible es *quo* se entiende: VIII q.2 ad 5 p.426.
La especie de la operación es conforme a la especie de la forma: VIII q.2 ad 7 p.427.
Las especies de las cosas naturales son como los números: VIII q.7 p.482.
Las especies inteligibles en los distintos ángeles no son de la misma razón: VIII q.7 ad 5 p.485.
Las especies inteligibles están en el entendimiento posible en potencia, en acto y en hábito: VIII q.15 ad 15 p.594; q.18 ad 5 p.626.

Las especies inteligibles que emanan de Dios en las sustancias separadas son semejanzas de las cosas formal y materialmente: VIII q.20 p.649.
Dios causa en el alma separada especies infusas mediante los ángeles: VIII q.20 ad 11 p.653.
Se compara a los números: IX a.3 p.721.
Se predica del *quid est:* IX a.8 ad 3 p.773.
La especie inteligible es *principium quo* formal del entendimiento: IX a.9 ad 6 p.789.
La cosa entendida no está en el entendimiento posible como especie inteligible sino como principio formal del entender: IX a.9 p.790.
Las especies intelectuales son distintas genéricamente de las de la imaginación o del sentido: IX a.10 ad 17 p.799.
La especie intelectual es de distinto género de la especie de la imaginación y del sentido: IX a.10 ad 17 p.811.

Spes *(esperanza)*
Es superior a la fe: XX a.3 p.870.

Subiectum *(sujeto)*
Propiamente es la potencia para el ser accidental: I n.1 p.11.
Es lo que de por sí tiene el ser completo: I n.1 p.12.
El sujeto del alma no son muchas formas sustanciales: IX a.3 p.719.

Substantia *(sustancia/s)*
Es simple o compuesta: II n.6 p.44.
Las sustancias segundas significan *quale quid:* VIII q.1 p.407.
De dos sustancias en acto y perfectas en su especie no puede hacerse una cosa: VIII q.2 ad 11 p.428.
Las sustancias superiores se comparan con nuestras almas como los cuerpos celestes a los cuerpos inferiores: VIII q.5 p.456.
Todas las sustancias intelectuales creadas pueden pecar: VIII q.8 ad 4 p.500.
El hombre conoce de las sustancias separadas su existencia pero no qué son: VIII q.16 p.599.
En las sustancias separadas una cosa es el ser y otra la *quidditas:* VIII q.17 ad 10 p.614.
Las sustancias espirituales están muy distantes de toda materia: IX a.1 p.686.
Las sustancias espirituales están muy cercanas a Dios: IX a.1 p.687.
Las sustancias espirituales son intelectuales: IX a.1 p.687.
Las sustancias espirituales están compuestas de potencia y acto e impropiamente se dice que de materia y forma: IX a.1 p.688.
Las sustancias espirituales son finitas y limitadas: IX a.1 ad 1 p.689.
Las sustancias espirituales no están sometidas más que a los accidentes del entendimiento y voluntad: IX a.1 ad 1.7 p.690.
Las sustancias espirituales sufren el fuego material a modo de sujeción: IX a.1 ad 20 p.695.
Las sustancias espirituales se miden por el evo: IX a.5 ad 4 p.746.
Hay doble orden de sustancias espirituales: IX a.6 p.755.
La sustancia espiritual mueve el cielo con el mandato de su voluntad: IX a.6 ad 8 p.757.
La sustancia espiritual se une al cuerpo celeste como motor: IX a.6 ad 9.11 p.757 758.
En las sustancias espirituales es lo mismo el que entiende y lo entendido, pero no el amante y lo amado: IX a.6 ad 10 p.758.
Es imposible que una sustancia espiritual se una a un cuerpo aéreo: IX a.7 p.762.
La sustancia espiritual se une al cuerpo de doble modo: IX a.7 p.762.

Substantiae separatae *(sustancias separadas)*
La sustancia separada es una numéricamente: IV n.97 p.171.
Los grados específicos de las sustancias inmateriales se toman por comparación al primer agente: VIII q.7 p.483.
Las sustancias inteligibles separadas superan con mucho al entendimiento agente: VIII q.16 p.602.
Las sustancias separadas conocen con conocimiento natural todo lo natural en universal, no en particular: VIII q.18 p.625.
Las sustancias separadas conocen los universales y los singulares por especies inteligibles infusas: VIII q.20 p.650.

Synderesis *(sindéresis)*
Es un hábito natural de los primeros principios, que son los principios del derecho natural: XII a.1 p.241.
Si se entiende de la potencia con el hábito es más potencia pasiva que activa: XII a.1 ad 4 p.244; ad 13 p.246.
La sindéresis no se identifica ni con la razón superior ni con la inferior sino que tiene algo de ambas: XII a.1 ad 9 p.244.

Su función es el remordimiento del mal y la inclinación al bien: XII a.2 p.252.
Como hábito no se extingue, pero puede disminuir en sus actos o en la elección del mal: XII a.3 p.256.
Se la llama también *scintilla conscientiae:* XIII a.2 ad 3 p.276.
Es la primera regla de los actos buenos, mientras la conciencia es regla reglada: XIII a.2 ad 7 p.277.

Synesis *(sínesis; juicio moral prudente)*
Confiere al hombre ser buen juicioso: XX a.1 p.841.

Tactus *(tacto)*
Es fundamento de otros sentidos: VIII q.8 p.495.
Es potencia sensitiva por la que se percibe lo que sucede en lo sensible: VIII q.13 p.562.
Es uno genéricamente y con diversas especies: VIII q.13 ad 17 p.567.

Temperantia *(templanza)*
Difieren la adquirida y la infusa: XIX a.10 ad 8 p.778.
Su materia son los deleites del tacto: XIX a.12 ad 23 p.810; XX a.4 ad 3 p.883.
Es virtud cardinal: XX a.1 ad 1.5 p.843 845.
No elimina todas las acciones malas: XX a.1 ad 6 p.845.

Tempus *(tiempo)*
El tiempo se compara con el movimiento del primer móvil como un accidente al sujeto, pero a los demás movimientos como la medida a lo medido: IX q.9 ad 11 p.793.

Totalitas *(totalidad)*
El alma no tiene la totalidad de cantidad: IX a.4 p.733.
El alma está toda en cualquier parte del cuerpo con totalidad de esencia, pero no de virtud: IX a.4 ad 17.20 p.738; a.11 ad 9 p.822.

Totum *(todo)*
Es triple: según la cantidad, según la esencia y según la virtud: VIII q.10 p.525; IX a.4 p.734.
Es triple: universal, integral y potencial: IX a.11 ad 2 p.820.

Transcendentalium ordo *(orden transcendental; transcendentales)*
El orden de los transcendentales es: el ser, lo uno, lo verdadero y lo bueno: VII a.3 p.367.
Pueden ser considerados o en sí mismo o por relación a lo que perfeccionan: VII a.3 p.367.

Trinitas *(la Trinidad)*
La imagen de la Trinidad se refiere no sólo a las potencias sino también a la esencia: VIII q.12 ad 6 p.551.
La Trinidad no puede ser conocida en lo que le es propio, pero sí a través de lo que se le apropia: X a.13 p.124.

Tyrannus *(tirano)*
A quiénes llamaban los antiguos: XXI l.1 c.1 p.897.
Qué son: XXI l.1 c.1 p.897.
La tiranía es el peor de los regímenes: XXI l.1 c.3 p.901.
La monarquía degenerada en tiranía trae menores males que la oligarquía corrompida: XXI l.1 c.5 p.908.
Casos en que hay que sufrir una tiranía no insoportable: XXI l.1 c.6 p.910.
La doctrina apostólica no acepta matar al tirano: XXI l.1 c.6 p.911.
Sólo la autoridad pública puede proceder contra el tirano: XXI l.1 c.6 p.912.
Entre el tirano y el súbdito no hay amistad: XXI l.1 c.10 p.927.

Unio *(unión)*
La forma es la razón de la unidad: IX a.3 p.721.
El movimiento repugna a la unidad: IX a.6 p.754.
La unión de alma y cuerpo no viene del cuerpo sino del alma: IX a.6 p.754.

Unum *(lo uno)*
Lo uno se dice del número, especie, género y analogía: IV n.97 p.171.
Es lo indiviso en sí y distinto de los demás: V a.1 p.206; VIII q.3 p.440.
De muchas cosas en acto no puede hacerse una cosa *per se:* VIII q.11 p.538.
Todo es uno en cuanto es ser: IX a.9 ad 3 p.788.

Usura
Qué es: XXII 1 p.966.
Los tributos que proceden de usura deben restituirse: XXII 1 p.966.

Velle *(el querer; acto de la voluntad)*
Lo que se quiere naturalmente no es meritorio ni demeritorio: XIV a.7 p.341.

La intención no es acto distinto del querer: XIV a.14 p.380.

Venditio *(venta)*
La venta de cargos públicos es ilícita: XXII 5 p.969.

Veritas *(verdad)*
La verdad se encuentra primariamente en el acto del entendimiento de componer y dividir: V a.3 p.220.
Se dice propia y primariamente del entendimiento divino; en el entendimiento humano propia y secundariamente y, en las cosas, impropia y secundariamente: V a.3.4 p.220 228.
La verdad es única en el entendimiento divino, pero es plural la del humano y la de las cosas: V a.4 p.229.
Las cosas son verdaderas en absoluto por relación al entendimiento divino, pero sólo accidentalmente respecto al humano: V a.4.5.8.10 p.227.237.260.270.
La verdad de las cosas se refiere al entendimiento divino como a su causa y al humano como a su efecto: V a.4 p.228.
La verdad es única respecto al entendimiento divino pero es plural como formas inherentes a las cosas: V a.4 ad 1.3 p.229; a.4 ad sed c.1 p.230; VII a.4 ad 5 p.379.
Las cosas temporales se llaman verdaderas desde siempre en dependencia de la verdad eterna, pero no por algo inherente a ellas: V a.5 p.238.
La verdad de las cosas y la del entendimiento se denominan por derivación de la verdad primera: V a.5 p.238.
Sólo hay una verdad *ab aeterno,* no muchas: V a.5 p.239.
La razón de verdad se termina en el entendimiento, no la razón de lo real: V a.5 ad 2 p.240.
La verdad de las cosas es inmutable en lo esencial: V a.6 ad 4 p.253.
La verdad divina se puede entender propia o metafóricamente: V a.7 p.255.
La verdad divina se dice de la esencia divina, pero se apropia al Hijo en cuanto suma imitación del principio: V a.7 p.255.
Está en el entendimiento y en las cosas: V a.8 p.260.
Toda verdad viene de Dios, ya sea la del entendimiento ya sea la de las cosas: V a.8 p.261.
La verdad deficiente viene de Dios, aunque lo que tiene de deficiente no es de Dios: V a.8 ad 2.6.8. p.262 263.
El sentido juzga verdaderamente de las cosas, pero no conoce la verdad por la que juzga verdaderamente: V a.9 p.265.
La verdad está en el entendimiento y en el sentido, pero de modo diverso: V a.9 p.265.
La razón de verdad en las cosas le viene por la forma, mientras la razón de bondad por la operación: V a.10 ad sed c.3 p.265.
El entendimiento conoce la verdad porque reflexiona sobre sí mismo: V a.9 p.266.
La perfección de la naturaleza espiritual consiste en el conocimiento de la verdad: XI a.1 p.147.

Verum *(verdadero)*
Formalmente es la adecuación del entendimiento con la cosa: V a.1 p.203; a.2 p.214; a.3 p.219; a.4 p.227; a.4 ad sed c.1 p.230.
El ser no puede entenderse sin lo verdadero: V a.1 ad 3 p.209.
La verdad está primariamente en el entendimiento y derivadamente en las cosas: V a.2 p.215.
Lo verdadero y lo falso están en la mente, el bien y el mal en las cosas: V a.2 p.216; a.4 p.228.
La verdad es convertible con el ente predicativamente si se refiere al ente real y causalmente si se dice del entendimiento: V a.2 ad 1 p.217.
Se dice antes del entendimiento que juzga que del entendimiento que aprehende las esencias: V a.3 p.219.
Lo verdadero se dice primariamente del entendimiento que compone y divide, posteriormente de las definiciones, de las cosas aptas para ser conocidas y, finalmente, del hombre en su hábito de verdad: V a.3 p.221.
Una cosa es verdadera o por verdad extrínseca o intrínseca: V a.5 p.237; a.6 p.249.
No es una diferencia del ser propiamente: V a.10 ad 2 p.272.
Lo uno añade negación al ser y lo verdadero y el bien una relación de razón: VII a.1 p.354.
La verdad y el bien añaden relación perfectiva al ser: VII a.1 p.354; a.3 p.367.
Si se consideran como transcendentales, la verdad es anterior a la bondad y posterior al ser; como cosas perfectibles, el bien es anterior a la verdad: VII a.3 p.367.
Todo es verdadero por la verdad primera como ejemplar primero y es verdad crea-

da por la forma inherente: VII a.4 ad 5 p.379.

Virginitas *(virginidad)*
La virginidad no es virtud sino estado perfecto de una virtud: XX a.2 ad 7 p.858.

Virtus *(virtud/es)*
El hábito virtuoso preexiste en algunas inclinaciones naturales, que son como incoaciones de las virtudes, pero sólo llegan a su perfección con el ejercicio: VI a.1 p.305.
La virtud de la sustancia espiritual respecto al movimiento corporal es infinita: IX a.6 ad 8 p.757.
La virtud moral está en el irascible y concupiscible: XV a.5 ad 8 p.426.
Por las virtudes infusas las potencias inferiores se refrenan y la voluntad se refuerza en Dios: XVI a.9 p.516.
Complementa la potencia para el acto perfecto: XIX a.1 p.693; XX a.4 p.878.
Hace bueno al que la tiene y hace bueno su obrar: XIX a.1 a.2 ad 10 p.693.
Adquiere distinta configuración según la condición de las potencias: XIX a.1 p.693; XX a.3 p.871.
Es disposición de lo perfecto a lo óptimo: XIX a.1 p.693.
Es hábito: XIX a.1 p.695.
Explicación de la definición de virtud de S. Agustín: XIX a.2 p.703.
Hay virtudes en el irascible y en el concupiscible: XIX a.4 p.714.
En la voluntad hay dos virtudes: la caridad y la justicia: XIX a.5 p.726.
La virtud natural está determinada a una sola cosa, pero la racional lo es a muchas cosas: XIX a.6 p.731.
Siempre existe por el bien: XIX a.7 p.737.
Diferencia entre las intelectuales y las morales: XIX a.7 p.739.
Las tenemos por naturaleza en cuanto aptitud, pero no en su propia perfección: XIX a.8 p.748.
La aptitud para la virtud es simultáneamente pasiva y activa: XIX a.8 p.748.
La virtud consumada requiere actividad de la razón: XIX a.8 p.750.
Se adquieren mediante actos: XIX a.9 p.760.
En algún sentido, las virtudes infusas están en potencia en el alma: XIX a.10 ad 13 p.779.
Las infusas aumentan por acción divina: XIX a.11 p.790.
Las virtudes difieren específicamente según el bien de la razón: XIX a.12 p.801.
Las virtudes intelectuales son perfecciones más nobles que las morales: XIX a.12 p.802.
El nombre de virtud corresponde con más propiedad a las morales: XIX a.12 p.803.
Hay tres géneros de virtudes: teologales, intelectuales y morales: XIX a.12 p.805.
Existencia de las virtudes cardinales: XIX a.12 ad 24.26 p.811 812; XX a.1 ad 1.5.12 p.843 845 846; a.2 p.852.
Las morales e intelectuales tienen un medio virtuoso pero de modo distinto: XIX a.13 p.818.
Las teologales no tienen medio virtuoso, a no ser indirectamente: XIX a.13 ad 5 p.822.
El medio virtuoso: XIX a.13 ad 5.13.18 p.822 824 825.
Se llaman virtudes cardinales por ser como el umbral de las virtudes: XX a.1 p.839.
Sujeto distinto de las cuatro virtudes cardinales: XX a.1 p.840.
En el acto virtuoso hay que atender a las circunstancias, modo como afecta al sujeto, la proporción al fin y el conocimiento del agente: XX a.1 p.840.
Tienen tres grados: imperfectas, perfectas relativamente y perfectas en absoluto: XX a.2 p.853.
No hay virtud moral sin prudencia: XX a.2 p.854.
Las virtudes perfectas están conexas, pero no las imperfectas: XX a.2 p.855.
Las intelectuales no son conexas entre sí: XX a.2 ad 8 p.858.
Las virtudes pueden ser desiguales: XX a.3 p.866.
Las teologales son superiores a las demás por ordenar a un fin superior: XX a.3 p.870.
Las cardinales infusas permanecen en la otra vida, aunque con actos distintos: XX a.4 p.877.
La virtud de regir a los demás es más perfecta que la de la vida persona: XXI l.1 c.9 p.922.

Visus *(vista)*
El sentido de la vista no conlleva una transmutación material: VIII q.13 p.563.

Vita *(vida)*
La vida contemplativa y la activa se distinguen por el fin y por la materia: VI a.4 p.333.
La contemplativa no es propiamente humana sino sobrehumana: XX a.1 p.840.
La voluptuosa es bestial: XX a.1 p.840.

La vida propiamente humana consiste en el ejercicio de las virtudes morales: XX a.1 p.840.
La vida buena de cualquiera requiere el obrar virtuoso y la suficiencia de bienes corporales: XXI l.2 c.4 p.944.
La vida buena de la multitud requiere: unidad de la paz, obrar rectamente, abundancia de bienes: XXI l.2 c.4 p.944.
La vida de las poblaciones requiere abundancia de víveres: XXI l.2 c.7 p.951.
Sin diversión la vida humana queda disminuida: XXI l.2 c.8 p.954.

Vivere *(vivir)*
Vivir y dar la vida es más noble que sólo vivir: IX a.5 ad 6 p.747.

Voluntas *(voluntad)*
Su condición de amar el bien es universal: IX a.1 ad 1 p.689.
Es potencia distinta del apetito sensitivo: XIV a.4 p.321.
En la voluntad hay un apetito natural del bien: XIV a.5 p.328.
La voluntad no quiere necesariamente algo por coacción, pero sí por inclinación natural, como es el caso del fin último y el conocimiento de la verdad: XIV a.5.6 p.329.336.
La voluntad no está necesitada por uno u otro bien, pero sin la gracia puede fallar en su inclinación natural al bien en común: XIV a.5 ad 7 p.331.
La voluntad es indeterminada respecto al objeto, al acto y el orden al fin: XIV a.6 p.336.
La voluntad es libre: XIV a.6 p.337.
La voluntad quiere naturalmente el bien, pero no el bien concreto: XIV a.6 ad 5 p.339.
Dios puede inmutar necesariamente la voluntad, pero no coaccionarla: XIV a.8 p.344.
La voluntad puede ser inmutada o por su objeto o por la causa eficiente: XIV a.8 p.344.
Ninguna criatura puede inmutar la voluntad como causa eficiente, sino sólo indirectamente mediante el objeto: XIV a.9 p.348.
Ninguna criatura puede inmutar directamente la voluntad desde dentro, aunque pueda inducirla externamente: XIV a.9 p.348.
Distinta como potencia del entendimiento incluso genéricamente: XIV a.10 p.353.
La voluntad no tiene órgano corporal, como el entendimiento: XIV a.10 ad 2 p.355.
El entendimiento es más eminente que la voluntad, pero respecto a las cosas divinas la voluntad es más eminente que el entendimiento: XIV a.11 p.361.
La comparación del entendimiento a la voluntad puede hacerse desde tres ángulos: XIV a.12 p.367.
El acto de la voluntad es querer lo propuesto por el entendimiento como bien, es elegir el bien más apropiado al fin y es intentar lo propuesto como fin asequible: XIV a.15 p.383.
En la voluntad no hay distinción de apetito irascible o concupiscible, a no ser metafóricamente: XV a.3 p.415.
La voluntad tiende al bien como objeto propio, si es al mal es en cuanto propuesto como bien: XVI a.8 p.510.
El principio motivo del hombre es el entendimiento y la voluntad: XVII a.1 p.591.
El principio de moción del alma en el aspecto del ejercicio es la voluntad: XVII a.1 p.592.
Es sujeto de la caridad y la justicia: XIX a.5 p.726.
Tiene inclinación natural al último fin y al bien racional: XIX a.5 ad 2 p.726.
La voluntad designa el fin de la prudencia, no su objeto: XIX a.7 p.739.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE SEGUNDO VOLUMEN DE «OPÚSCULOS Y CUESTIONES SELECTAS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 3 DE JULIO DE 2003, FESTIVIDAD DE SANTO TOMÁS APÓSTOL EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, N.° 5. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

B.A.C.

Bibliografía complementaria en la BAC

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Suma de Teología
Maior: 5 vols.

Summa Theologiae
Normal: 5 vols.

Opúsculos y cuestiones selectas, I: Filosofía, (1)
Maior 68.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
G. Fraile

Vol. II (1°): *El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*
Normal 190

Vol. II (2°): *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*
Normal 480

LOS FILÓSOFOS ESCOLÁSTICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII
Selección de textos
C. Fernández
Normal 472

LOS CAMINOS DE LA TEOLOGÍA
L. Martínez
Normal 585

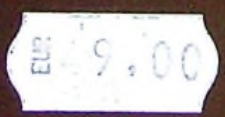
HISTORIA DE LA TEOLOGÍA
J. L. Illanes - J. I. Saranyana
Sapientia fidei 9

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL
J. A. Merino
Sapientia rerum 10

LA FE QUE BUSCA ENTENDER
L. Martínez
Estudios y ensayos 17

El pan de nuestra cultura católica

B.A.C.

La edición de *Opúsculos y cuestiones selectas* de Santo Tomás de Aquino se propone dar a conocer un sector importante de sus escritos, donde su genio filosófico y teológico alcanza sus mayores cotas. Con frecuencia, sus estudiosos, cautivados por la perfecta sistematización y transparencia de la *Suma de Teología*, no han reparado en que algunos de sus temas fueron precedidos, simultaneados o continuados en escritos monográficos o en disputas académicas, donde las cuestiones más controvertidas y profundas obtenían su adecuado tratamiento.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que precedentemente ha difundido la *Suma de Teología* y la *Suma contra gentiles* entre los lectores de habla hispana, inicia ahora la publicación de opúsculos y cuestiones de Santo Tomás, casi desconocidos incluso para investigadores del pensamiento medieval, pero imprescindibles para conocer íntegramente su pensamiento. La edición bilingüe incorpora por primera vez el texto de la edición leonina de las obras de Santo Tomás, su traducción y edición ha sido encomendada a profesores especializados en las respectivas materias.